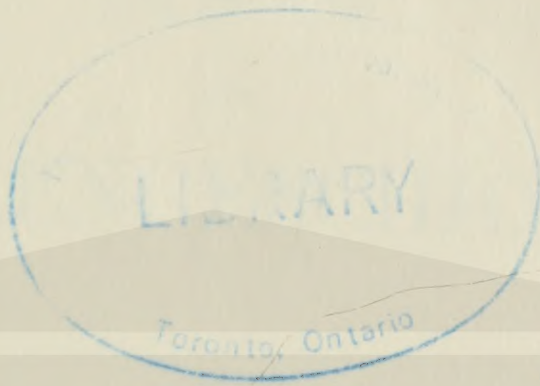


Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/leitfadenzumstud00loof

LEITFADEN

ZUM STUDIUM

DER

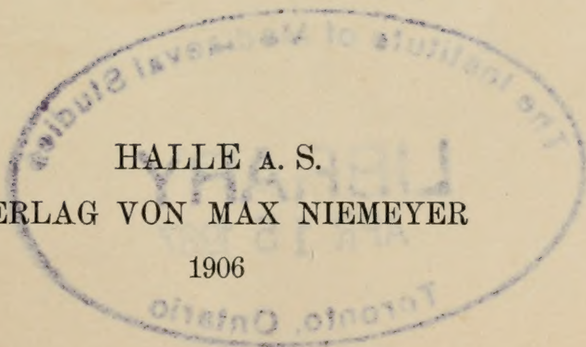
DOGMENGESCHICHTE

VON

FRIEDRICH LOOFS

DOKTOR UND PROFESSOR DER THEOLOGIE IN HALLE

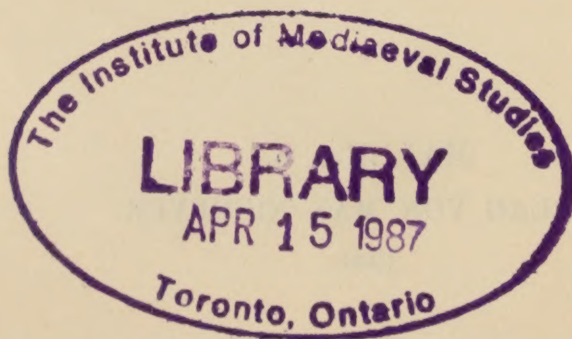
VIERTE, VÖLLIG UMGEARBEITETE AUFLAGE



HALLE A. S.

VERLAG VON MAX NIEMEYER

1906


The Institute of Mediaeval Studies
LIBRARY
APR 15 1987
Toronto, Ontario

Adolf Harnack

in Dankbarkeit und Freundschaft

gewidmet

Vorwort.

Die neue Auflage hat diesem Buche nicht nur dem Umfange nach ein völlig anderes Aussehen gegeben. Ein Dreifaches hat dies bedingt. Zunächst die der besseren Lesbarkeit zu Liebe eingeführte Verweisung der Stellennachweise und der Zwischenbemerkungen unter den Text. Der Versuchung, diese Anmerkungen gelegentlich auch zur Auseinandersetzung mit anderen Forschern zu benutzen, würde ich widerstanden haben, wäre nicht ein Zweites dazu gekommen. Die früheren Auflagen litten unter ihrer Breviloquenz; überdies haben meine Anschauungen in den dreizehn Jahren, die seit der dritten [4000 Exemplare starken] Auflage verstrichen sind, infolge eigener und fremder Arbeit sich mannigfach modifiziert: ich glaubte, wenn nicht die Pflicht, so doch das Recht zu haben, meine Auffassung der dogmengeschichtlichen Entwickelung in gröfserer Ausführlichkeit darzulegen. Ein Lernbuch für Studenten ist das Buch nun freilich nicht geblieben. Aber — und das ist das Dritte — das soll es auch in seiner neuen Gestalt nicht sein. Schon die beiden vorigen Auflagen boten mehr, als die Durchschnittsstudenten zu verarbeiten vermochten. Das neue Buch werden nur Gefördertere studieren können; niemand wird in Versuchung kommen, es sich „einzupauken“. Den Gefördeteren aber wird, so hoffe ich, die neue Auflage leichter verständlich sein, als die dritte; und dafs Ausführungen wie die in § 21, 2 oder 22, 4b und der ganze § 47 nicht Memorierstoff bieten, sondern nur das Verständnis des Folgenden erleichtern sollen, wird auch ein begabter Student herausfinden.

Von mehreren Seiten ist mir auf Grund des schon vor fast Jahresfrist herausgegebenen ersten Teiles dieses Buches

(bis S. 576) geäufsert worden, das neue Buch fordere einen neuen Titel; es sei kein „Leitfaden“ mehr, sondern ein dickes „Lehrbuch“. Ich habe dem nicht Folge gegeben. Zwar der Zusatz im Titel, der früher auf die Bestimmung des Buches für meine Vorlesungen hinwies, ist — schon im Titel der Teilausgabe — gestrichen worden; für meine Vorlesungen beabsichtige ich, mir einen kurzen Grundrifs zu drucken. Doch den alten Titel selbst habe ich nicht aufgeben mögen. Nicht das bestimmte mich dabei, dafs ich nicht allen Abschnitten gegenüber gleich gut unterrichtet bin, daher meine Schranken selbst sehr gut kenne. Das ist kaum je jemandem anders gegangen. Das aber nimmt mich gegen den Titel „Lehrbuch“ ein, dafs er klingt, als handle es sich in dem Buche lediglich um sichere Resultate der Wissenschaft. Je länger ich dogmengeschichtlich gearbeitet habe — und es sind jetzt mehr als 23 Jahre vergangen, seit ich zum ersten Male Dogmengeschichte las —, desto mehr hat sich mir die Überzeugung aufgedrängt, dafs diesem Stoffe gegenüber die Objektivität zweifellos sicherer Resultate zur Zeit nur dann scheinbar erreicht werden könnte, wenn man auf die trockenste Überlieferung weniger allgemein anerkannter Tatsachen sich beschränkte. Doch selbst diese scheinbar „sicheren“ Resultate geben in der Regel rundere Formeln, als es den Tatsachen entspricht. Sobald man dies deutlich machen will und sobald man sich bemüht, wirkliches Verständnis zu wecken, so kann man von seiner Art, die Dinge zu sehen, sich nicht frei machen. Ich will niemandem meine Auffassung aufdrängen. Dogmengeschichtliches Verständnis erwächst nicht durch „Lernen“, sondern durch ernstes Studium. Wenn mein Buch, gleichviel ob seine Gesamtauffassung Billigung oder Abweisung findet, trotz der Irrtümer, die im Detail ihm nachgewiesen werden mögen, als ein brauchbarer „Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte“ sich erweist, so ist erreicht, was es soll.

Inbezug auf die Einrichtung des Buches bemerke ich hier — weiteres siehe vor dem Verzeichnis der Abkürzungen — nur dies, dafs die Verweisungen auf „S. x bei Anm. y“ oder „S. x nach Anm. y“ die Stelle des Textes der zitierten Seite im Auge haben, welche der betreffenden klein gedruckten Anmerkungszahl vorangeht oder nachfolgt. „S. x, Anm. y“

dagegen ist als Verweis auf die betreffende Anmerkung selbst zu verstehen.

Die erschrecklich grofse Zahl der Corrigenda bis S. 576 ist zum Teil erst durch freundliche Mitteilung aufmerksamer Leser mir zum Bewufstsein gebracht worden. Von S. 577 ab wird der Druck, obwohl ich viel weniger zu bessern weifs, schwerlich korrekter sein. Ich kann demgegenüber nur um gütige Nachsicht für mich bitten; — die Druckerei trifft keine Schuld, weil ich allein alle Korrekturen gelesen habe. Besonderer Aufmerksamkeit empfehle ich die Berichtigung zu S. 210, Z. 4 f. Wie der Fehler, der hier zu berichtigen war, hat entstehen können, ist mir rätselhaft.

Von den seit dem Druck der entsprechenden Partien dieses Buches mir bekannt gewordenen neuen Publikationen, die für die DG direkt oder indirekt bedeutsam sind, seien hier folgende genannt: *Διονυσίου λείψανα, The letters and other remains of Dionysius,* ed. ChLFeltoe, Cambridge 1904; ESchwartz, Zur Geschichte des Athanasius (Nachrichten der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, hist.-phil. Klasse, 1904, S. 333—401 u. 518—547; 1905, S. 164—299); JTixeront, *Histoire des dogmes I* (*théol. anténicéenne*), Paris 1905; UvWilamowitz, KKrumbacher u. a., Die griechische und lateinische Litteratur und Sprache (Die Kultur der Gegenwart I, Abteilung VIII), Berlin und Leipzig 1905; EvdGoltz, *λόγος σωτηρίας πρὸς τὴν παρθένον* (*de virginitate*), eine echte Schrift des Athanasius (TU XXIX, 2a, 1905); KBenrath, Luther im Kloster, Halle 1905; FHDudden, *Gregory the Great, his place in history and thought*, 2 vols, London 1905; FCavallera, *Le schisme d'Antioche,* Paris 1905; *S. Eustathii, ep. Antiocheni, in Lazarum . . . cum commentario de fragmentis eustathianis,* ed. FCavallera, Paris 1905; MSchiktanz, Die Hilariusfragmente, Diss. theol., Breslau 1905; SSchlossmann, *Persona* und *Πρόσωπον* im Recht und im christlichen Dogma, Kiel und Leipzig 1906; ABruckner, Quellen zur Geschichte des Pelagianischen Streites (Sammlung usw. von GKrüger II, 7), Tübingen 1906; AGottlob, Kreuzablafs und Almosenablafs, eine Studie über die Frühzeit des Ablafswesens (Kirchenrechtliche Abhandlungen von UStutz, Heft 30 u. 31), Stuttgart 1906; GFicker, *Amphilochiana* I, Leipzig 1906; GHoffmann, *Fides implicita* II (bei den Refor-

matoren; vgl. unten S. 601 Anm.), Leipzig 1906; JGottschick, Die Lehre der Reformation von der Taufe. Ein theologisches Gutachten zum Bremer Taufstreit, Tübingen 1906; JLeipoldt, Christentum und Stoizismus (ZKG 1906, S. 130—165); Eusebius Werke, Bd. IV (Gegen Marcell; Über die kirchliche Theologie; Die Fragmente Marcells) herausg. von EKlostermann (GchS), Leipzig 1906; AWHunzinger, Lutherstudien II, 1 (Das Furchtproblem in der katholischen Lehre von Augustin bis Luther; vgl. unten S. 685), Leipzig 1906; HHermelink, Die theologische Fakultät Tübingen vor der Reformation 1477—1534, Tübingen 1906. — Inwieweit ich diesen neuen Arbeiten dankbar eine Berichtigung meiner Anschauungen entnehme, und inwieweit ich andererseits meine abweichenden Meinungen festhalte, kann hier nicht dargelegt werden. Nur eine Bemerkung inbezug auf Cavallera kann ich nicht unterdrücken. Dieser polemisiert in seiner (übrigens sehr sorgfältigen) Monographie über das Meletianische Schisma, wie andere vor ihm (vgl. S. 304 seines Buches, Anm., und JFBethune-Baker, *An introduction to the early history of christian doctrine,* London 1903), gegen die zuerst von ThZahn vertretene scharfe Unterscheidung zwischen Alt-Nicänern und Jung-Nicänern. Ich will hier nicht mit ihm streiten; die Folgezeit mag lehren, ob diese Opposition gegen eine Erkenntnis, die mir zu den gewissesten und wertvollsten inbezug auf die DG des vierten Jahrhunderts gehört, irgendwelche Berechtigung hat. Hier konstatiere ich nur, daſs eine Kritik, die den von Cavallera publizierten Sermon *in Lazarum, Mariam et Martham*, so wie er vorliegt, für ein echtes Werk des Alt-Nicäners Eustathius halten kann, auf mich gar keinen Eindruck macht. Wer — um von anderem zu schweigen — den frühestens aus dem sechsten Jahrhundert stammenden Satz: „*ἀμέριστος γὰρ ἡ ἕνωσις καὶ ἀσύγχυτον τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον καὶ ἀδιαίρετος ἡ εἰς τὸν ἕνα τῆς τριάδος, κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, ὁμολογία*“ (S. 48, 7 ff.; vgl. 40, 5 f.: *ἑνὸς τῆς ἀκτίστου καὶ ὁμοουσίου τριάδος*) für eine aus der Zeit um 326 herrührende Äuſserung des Eustathius von Antiochien auszugeben vermag, dem kann man nicht verdenken, daſs er die Differenz zwischen Alt-Nicänern und Jung-Nicänern für minimal hält. Aber — und deshalb erwähne ich die Sache — er beweist zugleich, daſs wir von einer Verständigung

über die Grundlinien der dogmengeschichtlichen Entwickelung noch weit entfernt sind. Ich wiederhole es, dafs ich mir nicht einbilde, nur zweifellose Resultate der Wissenschaft zu bieten. Zumal da, wo ich eigene Wege gehe, mag die Nachprüfung manches umstofsen. Das aber hoffe ich, dafs mein Buch da, wo es als Ganzes studiert und kritisiert wird, einer wachsenden Verständigung über das, was zweifellos sicher ist, zu dienen geeignet sein möge.

Halle, 10. September 1906.

Friedrich Loofs.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

Erster Hauptteil.

Die Entstehung eines kirchlichen Lehrbegriffs in der Christenheit (bis ca. 200).

Kap. I: Die Voraussetzungen der kirchlichen Lehrbildung.

A. Religiöse und philosophische Zustände im römischen Reiche zur Zeit der Anfänge der dogmengeschichtlichen Entwickelung.

B. Das Urchristentum.

Kap. V: Die Herausbildung einer Krisis im römischen Katholizismus in den beiden letzten Jahrhunderten des Mittelalters.

Kap. VI: Skizze der dogmengeschichtlichen Entwickelung des römischen Katholizismus vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart.

Vierter Hauptteil.

Teilweise Läuterung und Umgestaltung der katholischen Glaubenslehre auf Grund religiösen Verständnisses des Evangeliums im Protestantismus.

Verzeichnis
der einer Erklärung bedürftigen Abkürzungen.

Nicht aufgenommen sind hier 1. diejenigen abgekürzten Zitate, die auf Literaturangaben zurückweisen, die dem betr. Paragraphen oder Kapitel vorangestellt sind; 2. die Abkürzungen für biblische Bücher in Bibelzitaten; denn ihre Bedeutung kann trotz einzelner Inkonsequenzen (ψ neben ps. oder psalm; HL neben cantic.; AG neben Act. oder Acta) nicht zweifelhaft sein; 3. die bei sonstigen Quellenzitaten mit oder ohne Abkürzung zitierten Herausgeber oder Ausgaben; denn die betr. Namen oder Sigla finden ihre Erklärung fast sämtlich im Texte an den im Register durch ein † kenntlich gemachten Stellen oder sind in den wenigen Fällen, in denen dies nicht der Fall ist, im Register bei den Autoren-Namen nachträglich erklärt worden.

ALKG = Archiv für Litteratur- und Kirchengeschiche des Mittelalters, herausgegeben von HDenifle u. PEhrle, Bd. I—III, Berlin 1885 bis 1887, Bd. IV—VII, Freiburg i. B. 1888—1900.

Christl. Welt — Die christliche Welt, Evangelisches Gemeindeblatt für Gebildete aller Stände [herausgeg. von M. Rade], Leipzig, jetzt Marburg.

CR = Corpus Reformatorum; vgl. S. 782a. 793a. 876a.

CSEL (S. 116a: CSE) = Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, editum consilio et impensis academiae litterarum Caesareae Vindobonensis, Wien, seit 1866 im Erscheinen.

DchB = A Dictionary of christian Biography, edited by WSmith und HWace, 4 voll., London 1877—1887.

DEBl = Deutsch-evangelische Blätter, begründet und bis 1900 herausgegeben von WBeyschlag, fortgesetzt ... von EHaupt, WKahl u. AHackenberg, Halle.

DG = Dogmengeschichte.

DZfG n. F. = Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft, neue Folge, Freiburg, jetzt Tübingen (JCBMohr).

GchS = Die griechischen christlichen Schrifteller der ersten drei Jahrhunderte, herausgegeben von der Kirchenväter-Kommission der Königl. Preufsischen Akademie der Wissenschaften, seit 1897 im Erscheinen, Leipzig.

GgA (auch GGA) = Göttingische gelehrte Anzeigen unter der Aufsicht der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften, Göttingen, jetzt Berlin.

Hahn³ = Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche, herausgeg. von AHahn, 3. Aufl. von LHahn mit einem Anhang von AHarnack, Breslau 1897.

Hefele = CJvHefele, Conciliengeschichte Bd. I—VII, Freiburg 1855 bis 1874, fortgesetzt von JHergenröther, Bd. VIII u. IX 1887—1890; 2. Aufl. Bd. I—VI u. VII,2 1873—1890.

HJG = Historisches Jahrbuch im Auftrage der Görres-Gesellschaft herausgegeben, München.

Jaffé² = Regesta pontificum Romanorum ed. PhJaffé, ed. sec. auspiciis Guil. Wattenbach cur. SLoewenfeld, FKaltenbrunner, PEwald, 2 tomi, Leipzig 1885—1888.

JdTh = Jahrbücher für deutsche Theologie, herausgeg. von Liebner, Dorner usw., Jahrgang I—XXIII, Stuttgart, dann Gotha 1856—1878.

JprTh = Jahrbücher für protestantische Theologie, herausg. von Hase, Lipsius usw., Jahrgang I—XVIII, Leipzig, dann Braunschweig 1875 bis 1892.

KG = Kirchengeschichte.

KL² = Wetzer und Welte's Kirchenlexikon oder Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften, 2. Aufl. begonnen von JHergenröther, fortgesetzt von FKaulen, 12 Bde. u. Registerband, Freiburg i. B. 1882—1903.

Mansi = Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio ed. Mansi, 31 Bde., Florenz, dann Venedig 1759—1798; anastatisch neugedruckt und um Bd. XXXII—XXXVII und einen Band „introductio" vermehrt, Paris 1901—1905.

M. G. (Mon. Germ.) Monumenta Germaniae historica, Hannover u. Berlin, seit 1826 im Erscheinen.

Mirbt² s. unten S. 676.

MSG und MSL = Patrologiae cursus completus accur. JPMigne, series graeca, bezw. series latina, Paris 1844—1865.

NkZ oder NKZ = Neue kirchliche Zeitschrift, herausgeg. von GHolzhauser, jetzt von WEngelhardt, Erlangen u. Leipzig.

PJ = Preufsische Jahrbücher, herausgeg. von HDelbrück, Berlin.

RE = Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, begründet von JJHerzog, dritte Aufl., herausgeg. von AHauck Bd. I—XVIII, 6, Leipzig 1896—1906.

RE² = Real-Encyklopädie usw., zweite Aufl., Bd. XIV—XVIII, Leipzig 1884—1888.

SBA = Sitzungsberichte der Königlich Preufsischen Akademie der Wissenschaften, Berlin.

StKr = Theologische Studien und Kritiken, herausgeg. [jetzt] von EKautzsch u. EHaupt, Gotha.

SWA = Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, philosophisch-historische Klasse, Wien.

ThJB = Theologischer Jahresbericht, herausgeg. [jetzt] von GKrüger u. WKoehler, Berlin.

ThLZ = Theologische Litteraturzeitung, herausgeg. von ESchürer u. AHarnack, Leipzig.

ThQS = Theologische Quartalschrift, herausgeg. [jetzt] von FXFunk u. a., Tübingen.

ThR = Theologische Rundschau, herausgeg. von WBousset u. WHeitmüller, Tübingen.

TU = Texte und Unterstützungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur, herausgeg. von OvGebhardt u. AHarnack, Bd. I—XV, Bd. XVI—XXIX = neue Folge I—XIV, Leipzig.

ZKG = Zeitschrift für Kirchengeschichte, herausgeg. v. ThBrieger und BBess, Gotha.

ZkTh = Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck.

ZKWL (ZkWL, einmal S. 131: ZWL) = Zeitschrift für kirchliche Wissen- und kirchliches Leben, herausgeg. von ChrELuthardt, Jahrgg. I—X, Leipzig 1880—1889.

ZluthTh = Zeitschrift für die gesamte lutherische Theologie u. Kirche, herausgeg. von Rudelbach u. Guericke, Jahrgang I—XXXIX, 1840—1878, Leipzig.

ZntW = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums, herausgeg. von EPreuschen, Giefsen.

ZPK = Zeitschrift für Protestantismus und Kirche, 1841—1876, Erlangen.

ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche, herausgeg. von JGottschick, jetzt Tübingen (JCBMohr).

ZwTh = Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, herausgeg. von AHilgenfeld, jetzt Leipzig.

Corrigenda.

Diejenigen Fehler, die durch Abspringen von Diphthongenstrichen, Spiritus-Zeichen oder Akzenten entstanden sind (wie S. 6 Z. 5 v. o. Uberzeugungen statt Überzeugungen; S. 28 Z. 3 v. o. Ubel statt Übel; S. 704 Anm. Z. 3 v. u. Auſserung statt Äuſserung; S. 113 Anm. Z. 2 v. o. αρχων statt ἄρχων; S. 119 Anm. Z. 3 v. u. ύλη statt ὕλη; S. 234 Anm. Z. 3 v. u. ἠ statt ἦ) sind schon deshalb nicht mit aufgeführt, weil die Zahl dieser Fehler in den ersten Abdrücken geringer ist als in den späteren.

S. 8 Z. 13 u. 14 v. o.	statt	vgl. Nr. 7. 8. 11	lies:	vgl. § 1 Nr. 7. 8. 11.
„ 16 „ 18 u. 19 v. o.	„	von von	„	von.
„ 21 „ 7 v. o.	„	Platos Frömmigkeit	lies:	für Platos Frömmigkeit.
„ 25 Anm. Z. 1 v. o.	„	Aristotetischen	lies:	Aristotelischen.
„ 28 Z. 8 v. o.	„	einem	„	einer.
„ 42 Anm. Z. 6 v. u.	„	Sir. 25, 14	„	Sir. 25, 24.
„ 43 Z. 7 v. u.	„	Talmnd	„	Talmud.
„ 45 „ 3 v. o.	„	auf dem	„	auf den.
„ 45 „ 15 v. o.	„	Schluſsreduktion	„	Schluſsredaktion.
„ 49 „ 6 v. u.	„	ὡς. καὶ	„	ὥς καὶ.
„ 49 „ 3 v. u.	„	θεὀς	„	θεός.
„ 55 „ 3 v. u.	„	Ckarakter	„	Charakter.
„ 59 „ 12 v. u.	„	§ 7	„	§ 6.
„ 62 Anm. Z. 2 v. u.	„	vorgesetzten	„	vorgesetztem.
„ 76 Z. 6 v. u.	„	jüdischcn	„	jüdischen.
„ 86 „ 1 v. u.	„	§ 14	„	§ 15.
„ 88 Anm. Z. 9 v. o.	„	ursprüglich	„	ursprünglich.
„ 88 „ „ 4 v. u.	„	μομογενῆ	„	μονογενῆ.
„ 90 Z. 4 v. u.	„	misdeutet	„	miſsdeutet.
„ 91 „ 2 v. o.	„	Gotterkenntnis	„	Gotteserkenntnis.
„ 91 „ 13 v. o.	„	σπάγχνα	„	σπλάγχνα.
„ 92 „ 1 v. u.	„	οφραγῖδα	„	σφραγῖδα.
„ 105 Anm. Z. 1 v. o.	„	S. 97 bei Anm. 3	„	S. 97 bei Anm. 4.
„ 110 „ „ 2 v. u.	„	TU VII, 91 ff.	„	TU VII, 2 S. 91 ff.
„ 110 „ „ 1 v. u.	„	TU VII, 114	„	TU VII, 2 S. 114.
„ 115 „ „ 10 u. 9 v. u.	„	apolologetischer	„	apologetischer.
„ 119 Z. 7 v. o.	„	Gemeindetratidion	lies:	Gemeindetradition.
„ 122 Anm. Z. 7 v. o.	„	Antolyc.	lies:	Autolyc.

S. 123	Anm. Z. 2 v. o.	statt ἑξ	lies: ἐξ.
„ 127	Z. 2 v. o.	„ Traditonsstoffes	„ Traditionsstoffes.
„ 128	„ 2 v. o.	„ ἑπὶ	„ ἐπὶ.
„ 128	Anm. Z. 2 v. o.	„ S. 128 Anm. 8	„ S. 127 Anm. 8.
„ 130	Z. 9 v. o.	„ vugären	„ vulgären.
„ 134	„ 15 v. o.	„ den Wortlaut	„ dem Wortlaut.
„ 137	Anm. Z. 1 v. u.	„ I. Joh. 4, 3	„ I. Joh. 4, 13.
„ 146	„ „ 2 v. o.	„ Ercerpta	„ Excerpta.
„ 146	„ „ 5 v. o.	„ praf.	„ praef.
„ 151	„ „ 3 v. u.	„ 1899	„ 1889.
„ 153	Z. 13 v. o.	„ Gottererkenntnis	„ Gotteserkenntnis.
„ 155	„ 7 v. o.	„ *impossibilie*	„ *impossibile.*
„ 155	„ 12 v. u.	„ anf	„ auf.
„ 159	„ 1 v. u.	„ *spriritus*	„ *spiritus.*
„ 171	Anm. Z. 6 v. o.	„ *ματέστη*	„ *μετέστη.*
„ 175	Z. 2 v. o.	„ *ecelesia*	„ *ecclesia.*
„ 177	„ 5 v. u.	„ 772—184	„ 772—784.
„ 178	„ 12 v. u.	„ Schönheil	„ Schönheit.
„ 183	Anm. Z. 8 v. o.	„ agt	„ sagt.
„ 185	Z. 4 v. o.	„ Egigonus	„ Epigonus.
„ 194	Anm. Z. 11 v. o.	„ RE XIV, 50 ff.	„ RE XIV, 484, 50 ff.
„ 206	Z. 7 v. o.	„ Kathago	„ Karthago.
„ 206	Anm. Z. 9 v. o.	„ *ἑξομολογουμένη*	„ *ἐξομολογουμένη.*
„ 206	Z. 11 v. o.	„ Exhomolologesis	„ Exhomologesis.
„ 210	„ 4 f. v. o.	„ durch ... festgehaltene	lies: auch im Widerspruch zu Kallist[4]) von Stephanus [wohl im Interesse einer Wiedergewinnung der Novatianer[5])] verfochtene.
„ 218	Anm. Z. 1 v. o.	statt Ephiph.	lies: Epiph.
„ 221	Z. 4 v. o.	„ bekämften	„ bekämpften.
„ 222	Anm. Z. 3 v. o.	„ fragmatisch	„ fragmentarisch.
„ 230	„ „ 5 v. o.	„ Arianimus	„ Arianismus.
„ 232	„ „ 2 v. o.	„ cap. 15	„ cap. 51.
„ 239	Z. 2 v. o.	„ argumententiert	„ argumentiert.
„ 239	„ 1 v. u.	„ ist ist	„ ist.
„ 244	„ 2 v. o.	„ nornicänischen	„ vornicänischen.
„ 246	„ 2 v. u.	„ *ἦ*	„ *ᾖ.*
„ 247	„ 11 v. u.	„ *ἄνθρωτον*	„ *ἄνθρωπον.*
„ 250	Anm. Z. 3 v. u.	„ Harnack, DG II[2], 240	„ Harnack, DG II[3], 240.
„ 253	Z. 3 v. o.	„ hehaupten	„ behaupten.
„ 254	„ 8 v. o.	„ *ὁμοιούσως*	„ *ὁμοιούσιος.*
„ 260	„ 8 v. u.	„ Chalcedoneuse	„ Chalcedonense.
„ 260	„ 6 v. u.	„ pneumatomachisch	„ antipneumatomachisch.
„ 270	„ 5 v. o.	„ gleichsetze	„ gleichsetzte.
„ 270	„ 13 v. o.	„ heist	„ heifst.
„ 272	Anm. Z. 6 v. o.	„ nach	„ noch.
„ 277	„ „ 3 v. o.	„ unergiebieg	„ unergiebig.

S. 280	Z. 11 v. o.	statt	inspierierten	lies:	inspirierten.
„ 282	Anm. Z. 8 v. o.	„	Antiochen	„	Antiochien.
„ 285	„ „ 5 v. u.	„	*dialolo*	„	*diabolo.*
„ 286	„ „ 4 v. o.	„	bewei	„	beweist.
„ 286	„ „ 5 v. o.	„	ha	„	hat.
„ 294	Z. 16 v. o.	„	σεσαρκώμενος	„	σεσαρκωμένος.
„ 295	„ 1 v. u.	„	ἀνθωπότητα	„	ἀνθρωπότητα.
„ 297	„ 17 v. o.	„	Kreisen Kreisen	„	Kreisen.
„ 298	„ 4 v. o.	„	Frühjahs	„	Frühjahr.
„ 304	„ 4 v. o.	„	ἔνωσιν	„	ἕνωσιν.
„ 307	„ 15 v. o.	„	würde	„	wurde.
„ 316	Anm. Z. 4 v. o.	„	Augnstin	„	Augustin.
„ 317	Z. 1 v. o.	„	Haltlosigheit	„	Haltlosigkeit.
„ 332	„ 3 v. o.	„	1150	„	1156.
„ 333	„ 14 v. u.	„	erfoglte	„	erfolgte.
„ 337	„ 5 v. u.	„	*postest*	„	*potest.*
„ 347	Anm. Z. 2 v. u.	„	dedizierter	„	dezidierter.
„ 349	Z. 10 v. o.	„	*con*	„	*non.*
„ 355	„ 18 v. o.	„	§ 21, 1 c	„	§ 26, 1 c.
„ 375	„ 9 v. o.	„	*baptimo*	„	*baptismo.*
„ 377	„ 2 v. u.	„	GEWiggers	„	GFWiggers.
„ 389	Anm. Z. 5 v. o.	„	*factoris*	„	*factores.*
„ 400	„ „ 8 v. u.	„	Gottchick	„	Gottschick.
„ 413	„ „ 2 v. o.	„	Apk. 21, 20	„	Apk. 21, 2.
„ 437	Z. 17 v. o.	„	seinem Gunsten	„	seinen Gunsten.
„ 438	„ 1 f. v. o.	„	mit der Scholastik	„	seit etwa 1600.
„ 459	„ 1 v. u.	„	geschätze	„	geschätzte.
„ 468	Anm. Z. 1 v. o.	„	S. 379 Anm. 4	„	S. 379 bei Anm. 4.
„ 468	„ „ 1 v. o.	„	S. 393 Anm. 4	„	S. 393 bei Anm. 4.
„ 473	Z. 6 v. u.	„	Hinblich	„	Hinblick.
„ 492	Anm. Z. 4 v. o.	„	Feugfeuer	„	Fegfeuer.
„ 493	Z. 16 v. o.	„	Bufsbücber	„	Bufsbücher.
„ 496	Überschrift Z. 1	„	Weiterbilung	„	Weiterbildung.

„ 505 Anm. Z 3 v. u. ist nach 1886 einzufügen: ed. tertia 1893.

„ 511	„ „ 3 v. o.	statt	*ponitentiam*	lies:	*poenitentiam.*
„ 511	„ „ 7 v. u.	„	S. 393 Anm. 2	„	S. 398 Anm. 2.
„ 516	Z. 5 v. o.	„	MHerold	„	SMDeutsch.
„ 523	„ 7 v. o.	„	Niedigkeit	„	Niedrigkeit.
„ 604	Anm. Z. 5 v. u.	„	Alphonius	„	Alphonsus.
„ 671	„ „ 2 v. u.	„	*certudine*	„	*certitudine.*
„ 717	Z. 11 v. u.	„	*motificationes*	„	*mortificationes.*

„ 830 Anm. Z. 8 v. o. ist (vgl. S. 842) nach ZKG I, 57 ff. hinzuzufügen: vgl. Nachtrag ZKG II, 366—385.

„ 911 Anm. Z. 1 v. u. ist vor steht einzufügen: Standpunkt.

„ 923 Z. 3 v. o. statt *assumta* lies: *assumpta.*

Εἴ τις διὰ μεσημβρίας ὁδεύων τοῦ ἡλίου θερμοτέραις ταῖς ἀκτῖσι τῆς κεφαλῆς ὑπερζέοντος . . . ἐπιτύχοι πηγῆς, ἧς καλὸν καὶ διαφανὲς τὸ νᾶμα· ἆρα προσκαθεδεῖται τῷ ὕδατι καὶ φιλοσοφήσει περὶ τῆς φύσεως, ὅθεν καὶ ὅπως καὶ διὰ τίνος καὶ τὰ τοιαῦτα διεξετάζων, οἷα δὴ τοῖς ματαιολογοῦσι σύνηθες λέγειν; ἢ πάντα τὰ τοιαῦτα χαίρειν ἐάσας ἐπικύπτει τῷ νάματι καὶ προσθεὶς τὰ χείλη θεραπεύει τὴν δίψαν καὶ ἀναψύχει τὴν γλῶσσαν καὶ καταπαύει τὸν πόθον καὶ εὐχαριστεῖ τῷ δεδωκότι τὴν χάριν; — Μίμησαι τοίνυν καὶ σὺ τὸν διψῶντα.

Gregor v. Nyssa, in suam ordinationem, MSG 46 p. 552 D.

Καὶ οὐδεὶς τῶν αἱρέσεις παρὰ Χριστιανοῖς ἐξευρηκότων πρωτοτύπως βλασφημεῖν ἠθέλησεν, ἢ ἀτιμάσει τὸ θεῖον βουλόμενος ἐξωλίσθησεν· ἀλλὰ μᾶλλον ὑπολαμβάνων κρεῖσσον τοῦ φθάσαντος λέγειν, εἰ τόδε πρεσβεύσειε.

Evagrius, h. e. 1, 11, ed. JBidet u. LParmentier p. 18, 21 ff.

Einleitung.

GKrüger, Was heifst und zu welchem Ende studiert man DG? Freiburg u. Leipzig 1895. — CStange, Das Dogma und seine Beurteilung in der neueren DG. Berlin 1898. — FLoofs, Art. „Dogmengeschichte", RE IV, 752—764 (wo weitere Litteratur).

§ 1. Entstehung und bisherige Behandlung der Disziplin der Dogmengeschichte.

1. Die DG ist ein Kind der deutschen Aufklärungszeit. Als der Pietismus [1]) und Einflüsse ausländischer sowie Ansätze einheimischer Freidenkerei den Glauben an die absolute Richtigkeit des orthodoxen Systems erschüttert hatten, begann (seit etwa 1760) dessen Gewordensein der an der Erforschung häretischer Gedanken methodisch erstarkten und inhaltlich erweiterten historischen Bildung (Mosheim, † 1755; ChrWF Walch, † 1784) als ein Problem zu erscheinen: Lessing († 1781), Semler († 1791) u. a.; und nachdem 1796 SGLange eine über Bd. I (bis Irenaeus) nicht hinausgeführte „Ausführliche Geschichte der Dogmen" begonnen hatte, ist WMünscher in Marburg († 1814) durch sein die Zeit bis Gregor I. behandelndes „Handbuch der christlichen DG" (4 Bde. 1797 bis 1809 [2])) der eigentliche Begründer der neuen Disziplin geworden. Sie sollte nach Münscher die „unzähligen Veränderungen" darstellen, „welche der theoretische Teil der christlichen Religionslehre von ihrer Stiftung an erfahren hat". [3])

2. Dafs es eine solche DG bislang nicht gegeben hatte, erklärt sich für das katholische Kirchengebiet leicht; denn hier gilt als Dogma *„quod ubique, quod semper, quod ab omnibus*

---

1. Vgl. GArnold's Unparteyische Kirchen- und Ketzerhistorie I u. II 1700. **2.** 1811 liefs Münscher ein „Lehrbuch der christlichen DG" folgen (3. Aufl. von DvCölln u. ChNeudecker, 1832—1838), wie es JChWAugusti schon 1805 geliefert hatte. **3.** Handbuch I², S. 3 u. 4.

creditum est".[1]) Nur von einem abwechslungsreichen Kampf der häretischen Neuerung gegen die stets identische Wahrheit liefs man die Geschichte zeugen (Häresimachen, Häreseologen, Euseb und seine Nachfolger); höchstens einen Fortschritt in der formulierenden Aneignung der Wahrheit konnte man zugestehen; Häretiker allein vermochten gelegentlich auf eine Veränderungen verursachende Entwickelung der Dogmen hinzuweisen.

3. Wie die Häretiker der früheren Zeit, so waren auch die Protestanten durch ihre Stellung zur römischen Kirche auf dogmenhistorische Kritik hingewiesen. Ansätze zu dogmengeschichtlicher Kritik finden sich auch früh bei den Reformatoren: *nam perinde atque his posterioribus ecclesiae temporibus Aristotelem pro Christo sumus amplexi, ita statim post ecclesiae auspicia per Platonicam philosophiam Christiana doctrina labefactata est. ita factum est, ut praeter canonicas scripturas nullae sint in ecclesia sincerae literae. redolet philosophiam, quidquid omnino commentariis proditum est,* sagte Melanchthon schon 1521.[2]) Doch blieben diese Ansätze ohne weitere Entwickelung: die dogmengeschichtliche Forschung beschränkte sich auf einige allgemeine Erörterungen im Zusammenhang der Kirchengeschichte und auf spezielle Durcharbeitung der *loci* für die Zwecke der Polemik und des dogmatischen Wahrheitsbeweises (*theologia patristica*). Auf diesen Gebieten konnte katholischer Gelehrten Wissen und Sammelfleifs[3]) mit dem evangelischer Theologen[4]) wetteifern.

4. Einen Zusammenhang mit der ältern dogmengeschichtlichen Forschung verriet die neu entstandene Disziplin durch die gesonderte Behandlung der „allgemeinen" und der „speziellen" DG. Schon dies hinderte eine wirklich historische Behandlung. Überdies blieb, obwohl Münscher alle subjektiven Meinungen, welche für das geschichtliche Verständnis der „kirchlichen Bestimmungen" nichts austrügen, von der DG ausgeschieden wissen wollte, z. T. infolge jener Zweiteilung prak-

---

1. Vincenz v. Lerinum, common. c. 2, al. 3. MSL 50, 640. **2.** Loci, CR 21, 86. **3.** Dionysius Petavius, S. J., de ecclesiasticis dogmatibus, 4 tom. Paris 1644—50; 6 tom. Antwerpen 1700; editio nova 8 tom. Paris 1865—67. **4.** Forbesius a Corse, Instructiones historico-theologicae de doctrina christiana, Amsterdam 1645.

tisch die Frage unerledigt, ob die DG nur die Geschichte der „kirchlichen Bestimmungen“, also der „herrschenden Kirchenlehre“, zu verfolgen habe, oder in ganzer Breite auf die jeweilig vorhandenen Anschauungen vom Christentum eingehen müsse. Vor allem aber war bei Münscher und seinen Nachfolgern der ungeschichtliche Subjektivismus des Rationalismus ein Hemmnis: ein sehr äufserlicher „Pragmatismus“ sollte es begreiflich machen, dafs die Dogmen gewechselt hätten „oft eben so schnell als die Moden der Frauenzimmer“.[1]) — Die supranaturalistische Modifikation dieser rationalistisch-„pragmatischen“ DG[2]) führte methodisch nicht weiter.

5. Erst als Schleiermacher, die Romantik und die Frömmigkeit der Erweckungszeit den Blick für das Gemeinsame und Bleibende in all den verschiedenen Gestaltungen der Lehre geschärft hatten, haben Neander[3]) († 1850) und seine Schüler (u. a. Hagenbach,[4]) † 1874), sowie Baumgarten-Crusius[5]) († 1843) einen Fortschritt gebracht: man würdigte den bunten Wechsel der dogmatischen Vorstellungen der Vergangenheit, so gut es im Rahmen der Localmethode möglich war, als die individuell und temporär bedingte Ausgestaltung des durch Christus der Menschheit gebrachten neuen religiösen Lebens.

6. Eine viel bedeutsamere Förderung der Disziplin brachten die Einflüsse Hegels († 1831), vornehmlich in der Tübinger Schule. Ihr Meister, FCBaur,[6]) hat um die DG das grofse Verdienst sich erworben, dafs er mit dem Gedanken der Entwickelung hinsichtlich des ganzen geschichtlichen Prozesses Ernst machte. Er suchte, gleichfalls unter Beibehaltung getrennter Behandlung der allgemeinen und der speziellen DG, die Geschichte der Dogmen zu begreifen als die in allen Auffassungen vom Christentum, den häretischen und den orthodoxen, den ältesten und den neuesten, nach Gesetzen lediglich innerer Notwendigkeit erfolgende Selbstentwickelung der Idee des Christentums. — PhMarheineke († 1846) lieferte ein

---

1. Münscher, Handbuch I², 46. 2. FMünter; JChWAugusti. 3. Allg. Gesch. des Christentums 1825 ff.; DG herausg. von Jacobi 1857. 4. Lehrbuch der DG 1840, 6. Aufl. bearbeitet von Benrath 1888. 5. Lehrbuch der christl. DG 1832; Compendium der christl. DG 1840—46. 6. Monographien; Lehrbuch 1847; Vorlesungen über die christl. DG. 3 Bde. 1865 ff.

rechts-hegelsches, orthodoxes Gegenstück zu Baurs DG;[1]) FKMeier († 1841) verwertete die entwicklungsgeschichtliche Methode behutsam in einem trefflichen Lehrbuch,[2]) das, wie auch Marheineke es getan hatte, die Localmethode aufgab.

7. Eine von Schuleinseitigkeiten freie, aber von den allgemeinen Fortschritten der geschichtlichen Arbeit bedingte Korrektur der „pragmatischen" DG (Nr. 4) stellen die DG von JGVEngelhardt[3]) († 1855) und Gieselers († 1854) Vorlesungen[4]) dar. Hier ward die DG als die historisch-genetische Darstellung des Werdens der Lehrbegriffe der verschiedenen christlichen Kirchen auch der katholischen Entwickelung mehr gerecht, als es vordem der Fall war.

8. Verwandt mit den eben genannten Arbeiten ist die durch Marheineke (Nr. 6) und Engelhardt (Nr. 7) vorbereitete, durch Kliefoths „Einleitung in die DG" schon 1839 programmatisch angekündigte, durch die Arbeiten von HSchmid[5]) († 1885), Kahnis[6]) († 1888) und Thomasius[7]) († 1875) repräsentierte DG der neueren konfessionell-lutherischen Orthodoxie. Hier ist die Hegelsche Geschichtsbetrachtung dadurch modifiziert, daſs der „Entwicklung" in der „Offenbarungswahrheit der hl. Schrift" ein inhaltreicher Ausgangspunkt und im lutherischen Lehrbegriff ein Ziel gegeben wurde. Die Disziplin der DG gewann dabei durch die Betonung der Stabilität des Dogmas; ja Thomasius' DG bezeichnete, da sie zugleich, vollkommener als FKMeier (Nr. 6), allgemeine und spezielle DG zusammenarbeitete („Centraldogmen"), einen sehr wesentlichen Fortschritt. Doch muſs diese neuorthodoxe Auffassung der DG zwischen der Skylla dogmatisch befangener Exegese der hl. Schrift und der ältern Väter und der Charybdis einer Annäherung des protestantischen Schriftprinzips an das katholische Traditionsprinzip[8]) hindurchsteuern, und den zweifellosen Einfluſs illegitimer Faktoren auf die Entwickelung kann sie nur im beschränktem Maſse — in-

1. Vorlesungen; posthum 1849. 2. 1840; 2. Aufl. von GBaur 1857. 3. 2 Teile 1839. 4. KG Bd. VI; posthum 1855. 5. Lehrb. der DG 1860, 4. Aufl. von Hauck 1887. 6. Der Kirchenglaube, historisch-genetisch dargestellt 1864. 7. Die christl. DG 1875 u. 1876, 2. Aufl. von Bonwetsch und Seeberg 1886 u. 1889. 8. Vgl. Luther, Von beider Gestalt des Sacraments. EA 30, 400.

bezug auf das Mittelalter — und nur zum Schaden ihrer Geschlossenheit anerkennen.

9. Die durch die Sichtung der Baurschen Gedanken[1]) (Nr. 6) gewonnenen Erkenntnisse verwertete in einer die vorangehende Arbeit abschliefsenden Weise FNitzsch († 1898) in seinem unvollendet gebliebenen Grundrifs.[2]) In methodischer Hinsicht hat Nitzsch bei der von ihm gegebenen Geschichte der „Begründung und Entwickelung der altkatholischen Kirchenlehre", obwohl auch er die Trennung einer „allgemeinen" und „speziellen" DG aufgab, eine wirklich geschichtliche Anordnung des Stoffes noch nicht in dem Mafse erreicht wie Thomasius; die Localmethode wirkte, wenn auch durchbrochen, noch nach.

10. Neue Bahnen wies trotz seiner Anknüpfung an Thomasius (Nr. 8), Nitzsch (Nr. 9) und besonders Ritschl[3]) († 1889) AHarnack[4]). Harnack hat in methodisch epochemachender Weise es als Aufgabe der DG erkannt, unter Aufgabe jeder schematischen Stoffanordnung (a) das Werden der Dogmen im Zusammenhange mit der Entstehung und Abwandlung der Gesamtanschauungen vom Christentum, aus denen sie ursprünglich hervorgewachsen sind (b), geschichtlich so darzustellen, dafs sowohl den zeitgeschichtlichen, ja zufälligen Faktoren der Entwickelung wie der „Tenacität" des Dogmas ihr Recht wird (c). Doch hat Harnack zugleich einer Verengerung der Aufgabe der DG das Wort geredet. Vom altkirchlichen Dogma ausgehend, sieht er als Wesensmerkmal des Dogmas an, was dieses charakterisiert: dafs es ein Gefüge normativer und „begrifflich ausgeprägter Lehrsätze" ist, „welche, sich mit dem Glauben identifizierend, den Inhalt der christlichen Religion als eine Erkenntnis Gottes, der Welt und der hl. Geschichte unter dem Gesichtspunkt des Wahrheitsbeweises feststellen"[5]). Nun leugnet Harnack zwar nicht,[6]) dafs christ-

---

1. Vgl. namentlich ARitschl, Entstehung der altkatholischen Kirche 1850, 2. Aufl. 1857. **2.** Grundrifs der christl. DG. I. Die patristische Periode 1870; — Bd. II: „Das Mittelalter" und III: „Das protestantische Zeitalter" sind nicht erschienen. **3.** Vgl. Anm. 1 und Ritschls Aufsatz „Über die Methode der ältern DG", JdTh 1871 S. 191—214 = Gesammelte Aufsätze I, 147 ff. **4.** Lehrbuch der DG 3 Bde. 1886—90, 3. Aufl. 1894—97; Grundrifs der DG 1889—91, 3. Aufl. 1898. **5.** Lehrbuch I², 15. **6.** Vgl. Grundrifs 3. Aufl. S. 1 f.

licher Glaube eine bestimmte Erkenntnis Gottes, der Welt und des Weltzwecks in sich schliefst und von einer Reihe geschichtlicher Überzeugungen unabtrennbar ist. Allein so unabweisbar ihm der Trieb erscheint, diese Erkenntnisse und Überzeugungen zu Glaubenssätzen („Dogmen“ im weitern Sinne) auszuprägen, und das Streben, diese inbezug auf die wissenschaftliche Natur- und Geschichtserkenntnis als wahr zu erweisen; so wenig er in Abrede stellt, „dafs der Christ und die Kirche ein Bekenntnis haben müssen“,[1]) so meint er doch, dafs eine normative (im engern Sinn „dogmatische“) Fixierung der aus dem Glauben erwachsenden Erkenntnisse und Überzeugungen weder möglich ist, noch für alle Perioden der Kirchengeschichte als wirklich vorhanden behauptet werden kann. In der alten Kirche ist allerdings ein Dogmengefüge dieser Art den Grundzügen nach um 300 n. Chr. vorhanden gewesen, „eine Konzeption des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums“,[2]) die möglich wurde, als im Beginn des 3. Jahrhunderts eine Theologie, d. h. eine wissenschaftliche christliche Religionslehre,[3]) entstanden war, die in apologetischem Bestreben kirchliche Tradition in den Rahmen griechisch-philosophischer Weltanschauung stellte; und in der griechischen Kirche ist dies Dogma in der Zeit bis zum Bilderstreit nach Mafsgabe seiner ursprünglichen Konzeption weitergebildet; durch Augustin modifiziert, ist es auch vom abendländischen Katholizismus übernommen und bis zur Gegenwart hin mit gleichartigen Zusätzen vermehrt worden; ja, auch im Protestantismus hat es trotz der in der Reformationszeit gemachten Abzüge und andersartigen neuen Ansätze eine, zwar brüchige, aber durch die Betonung der Lehre formell sogar verstärkte Geltung behalten. Dennoch ist dies „dogmatische Christentum“ gegenwärtig faktisch antiquiert: in der griechischen Kirche, weil ihr Dogma nur ein Petrefakt der ersten acht Jahrhunderte der Kirche ist, während sie im Kultus lebt; im Katholizismus, weil hier der Gehorsam gegen die Rechtsordnung der Kirche die Annahme des Dogmas auf die zweite Stufe rückt; im Protestantismus, weil die neuen Gedanken der Reformation

1. Vgl. Lehrbuch I³, 23. **2.** Vgl. Lehrbuch I³, 22 Anm. 1. **3.** Vgl. Lehrbuch I², 552.

prinzipiell über das alte, dogmatische Christentum hinausgeführt, die Revision der Dogmen für immer auf die Tagesordnung gesetzt haben. Die Dogmengeschichte hat daher nach Harnack darzustellen: 1. die Entstehung einer kirchlichen Theologie und im Zusammenhang damit die Entstehung des kirchlichen Dogmas (Bd. I); 2a die Weiterentwickelung des Dogmas im Orient bis 787 (Bd. II); 2b „die abendländische Entwickelung des Dogmas unter dem Einflufs des Christentums Augustins und der Politik des römischen Stuhles"; 2c „den dreifachen Ausgang des Dogmas" — im tridentinisch-vatikanischen Katholizismus, in der Kritik der humanistischen Aufklärung, d. i. im Socinianismus, und in den Kirchen der Reformation (Bd. III). Harnacks Dogmengeschichte verfolgt demnach die griechische Entwickelung bis 787, die römisch-katholische bis zur Gegenwart; den Protestantismus aber berührt sie nur soweit, dafs „die mit Widersprüchen behaftete ursprüngliche Position der Reformatoren inbezug auf die Kirchenlehre ermittelt" wird.[1]) Die „zur dogmengeschichtlichen Entwickelung sich disparat verhaltende" Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs wird einer besondern Disziplin der Kirchengeschichte zugewiesen.

11. Von den nach Harnacks DG, wenigstens nach Bd. I und II, erschienenen Dogmengeschichten haben dieser Leitfaden[2]) und RSeebergs „Lehrbuch der DG"[3]) trotz des verschiedenen Mafses ihrer Abhängigkeit von Harnack in gleicher Weise zu der von Engelhardt und Gieseler (Nr. 7) vertretenen Auffassung der DG zurückgelenkt; ADorner[4]) aber hat im Gegensatz zu dieser engen Auffassung der dogmengeschichtlichen Aufgabe und der noch engern Harnacks die DG als „Geschichte des christlichen Erkennens" darzustellen unternommen. — Auf dem Gebiet des aufserdeutschen Protestantismus hat GPFisher in Abhängigkeit von der deutschen Wissenschaft eine *History of christian doctrine* gegeben.[5]) Als katholische Bearbeiter der DG sind HKlee,[6]) JSchwane[7]) und JBach[8]) zu nennen.

---

1. Lehrbuch I², 6. **2.** 1. Aufl. 1889. **3.** I 1895, II 1898. **4.** Grundrifs der DG, 1899. **5.** New York 1896. **6.** Lehrbuch, 2 Bde. 1837—38. **7.** DG der vornicänischen, der patristischen, der mittleren und der neueren Zeit, 4 Bde. 1862—1890. **8.** DG des Mittelalters, 2 Bde. 1873—75.

§ 2. Begriff und Aufgabe der Dogmengeschichte.

1. Harnacks DG ist eine mit Genialität in einen gröſsern Zusammenhang gestellte Monographie über die Entstehung und Entwickelung des Dogmas des 4. Jahrhunderts; seine „Kritik“, ja seine gesamte Darstellung, „gilt nicht dem allgemeinen Genus Dogma, sondern der Species, nämlich dem bestimmten Dogma, wie es sich auf dem Boden der antiken Welt gebildet hat und, wenn auch unter Modifikationen, noch eine Macht ist“.[1]) Baur wollte die Selbstentwickelung der Idee des Christentums in allen Formen christlichen Denkens, welche die Geschichte bis zur Gegenwart gezeitigt hat, darstellen; und noch Dorner hat einer so weiten Bestimmung der Aufgabe der DG das Wort geredet. Marheineke u. a. (vgl. Nr. 7. 8. 11) sahen das eigentliche Objekt der DG nur in dem, „was zum öffentlichen Lehrbegriff gehört“. — Wissenschaftlichen Wert und individuelles Recht haben alle diese Auffassungen. Aber sie liegen weder alle gleich nahe, noch sind sie für das praktisch-kirchliche Interesse gleich wichtig (vgl. Nr. 2).

2. Schon im Profangriechisch haftet an dem Begriffe *δόγμα* die Vorstellung des Normativen; *δόγμα* ist: Beschluſs, Verordnung, Gesetz (= *τὸ δεδογμένον*[2])), oder im philosophischen Sprachgebrauch: Fundamentalsatz.[3]) Dementsprechend ist im kirchlichen Sprachgebrauch das Wort verwendet zunächst für Normen christlichen Lebens im allgemeinen,[4]) sodann im Zusammenhang mit der Auffassung des Christentums als einer neuen Philosophie für die normativen Sätze der christlichen Lehre, sofern diese von der Anweisung zum christlichen Leben unterschieden wird. Seit dem 4. Jahrhundert ist der letztere Sprachgebrauch ausschlieſslich herrschend geworden; Gregor von Nyssa sagt[5]) über Christus inbezug auf Mt. 28, 19f.: *διαιρεῖ εἰς δύο τὴν τῶν χριστιανῶν πολιτείαν, εἴς τε τὸ ἠθικὸν μέρος καὶ εἰς τὴν τῶν δογμάτων ἀκρίβειαν.* Den Charakter, den die christliche Lehre im 4. Jahrhundert „im Speziellen“ hatte (vgl. § 1, 10 und oben Nr. 1), für die Be-

---

1. Lehrbuch I³, 23. **2.** So auch Lc. 2, 1. **3.** Vgl. Cicero, acad. priora 2, 27, opp. ed. Baiter u. Kayser VI, 31: ... de decretis, quae philosophi vocant *δόγματα*, quorum nullum sine scelere prodi poterit. **4.** AG 16, 4; Ignatius ad Magn. 13, 1 p. 90; Barnab. 2, 6 p. 9. **5.** ep. 24 MSG 46, 1089 A.

stimmung des Begriffes „Dogma" und für die Abgrenzung der Aufgaben der DG zu verwerten, wird durch diesen Tatbestand ebensowenig nahegelegt, wie die Erweiterung des Begriffes Dogma, der jede erkenntnismäfsige Erfassung christlicher Gedanken als eine „dogmatische" Vorstellung erscheint. „Dogmen" sind diejenigen Glaubenssätze, deren Anerkennung eine kirchliche Gemeinschaft von ihren Gliedern, oder wenigstens von ihren Lehrern, ausdrücklich fordert. Diese Definition würden die Theologen des 4. Jahrhunderts selbst für ausreichend angesehen haben; sie ist noch jetzt die vulgäre;[1]) und sie hat noch heute praktische Bedeutung — nicht nur deshalb, weil christliches Gemeindeleben eine irgendwie-normative Fixierung der gemeinsamen Glaubensvorstellungen für die Zwecke der Lehre, einen kirchlichen Lehrbegriff irgend welcher Art nicht entbehren kann, mehr noch deshalb, weil in den meisten christlichen Kirchen die Geistlichen noch heute (gleichviel, mit wie viel Recht und in welchem Sinne) auf die Kirchenlehre verpflichtet werden. Es ist daher das Nächstliegende und zugleich das den Interessen des praktisch-kirchlichen Lebens Entsprechendste, die christliche Dogmengeschichte aufzufassen als die Geschichte des kirchlichen Lehrbegriffs in der Christenheit, bezw. in ihren verschiedenen Teilkirchen.

3. Das Vorhandensein eines kirchlichen Lehrbegriffs setzt eine irgendwie organisierte Kirche und in derselben das Bewufstsein der Gemeinsamkeit einer Überzeugung sowie der Notwendigkeit derselben zum Heile voraus. Letzteres ist gar nicht denkbar ohne voraufgegangene theologische Reflexion, d. h. ohne ein vom Standpunkt der christlichen Gemeinde aus in den jeweiligen Formen und nach den jeweiligen Normen des Denkens unternommenes Nachdenken über den Glauben, seinen Inhalt und seinen Grund. Nun ist eine organisierte Kirche nicht schon seit den Anfängen des Christentums vorhanden gewesen. Ferner ist theologische Reflexion, wenn sie auch lange vor der christlichen Religionsphilosophie der Alexandriner (vgl. § 1, 10) in der Christenheit vorhanden war, doch nicht unmittelbar mit dem Glauben, d. h. mit dem *credere*, gegeben; sie ist vielmehr bedingt entweder durch besondre

---

1. Vgl. RE IV, 761.

Bedürfnisse des gläubigen Individuums, das seinen Glauben mit andern Momenten seines geistigen Lebens auseinander setzen will, oder durch die apologetischen und pädagogischen Aufgaben, welche die in der Welt stehende Gemeinde hat. Man kann auch nicht sagen, in der ältesten Zeit hätten die „geoffenbarten Schriftwahrheiten" den kirchlichen Lehrbegriff ersetzt; denn die Entstehung des neutestamentlichen Kanons ist ein Ereignis der DG, nicht ihre Voraussetzung. Aufgabe der DG ist daher, zunächst die Entstehung eines kirchlichen Lehrbegriffs in der Christenheit darzulegen, sodann die weitere Entwickelung und eventuelle Umprägung desselben zu verfolgen.

§ 3. Methode, Disposition, Ausgangs- und Endpunkt der Dogmengeschichte.

1. Die Methode für die Lösung der in § 2, 3 bezeichneten Aufgabe ist die historische, in einer dem besondern Objekt entsprechenden, theologisches Verständnis des Christentums voraussetzenden Modifikation. Relativ leicht ist die historische Arbeit auf dem Gebiet der DG deshalb, weil die Forschung hier mehr als auf den meisten Gebieten historischer Arbeit in der glücklichen Lage ist, mit Urkunden zu arbeiten. Schwierig aber wird sie dadurch, dafs sie es mit einer Entwickelung zu tun hat, die, weitentfernt eine Selbstentwickelung der Idee des Christentums (§ 1, 6 u. 8) zu sein, von den verschiedenartigsten Faktoren bewirkt ist. Denn alle Theologie — und ohne voraufgegangene theologische Reflexion entsteht kein Dogma (§ 2, 3) — trägt, da sie mit den Erkenntnismitteln ihrer Zeit arbeiten mufs, in formaler Hinsicht notwendigerweise die Farbe ihrer Zeit; ja weil die Eigentümlichkeit des sittlich und religiös bedingten theologischen Erkennens gegenüber dem nur theoretisch bedingten Welterkennen in der Vergangenheit noch häufiger verkannt worden ist, als es gegenwärtig geschieht, so ist auch eine materiale Vermischung theologischer Erkenntnisse mit andersartigem Wissen und Meinen etwas sehr Häufiges gewesen. In dem Achten auf die hieraus sich ergebende geschichtliche Bedingtheit der Dogmenbildung hat die Methode dogmengeschichtlicher Forschung vornehmlich ihren historischen Charakter zu bewähren.

2. Inbezug auf die Darstellung hat schon die Geschichte der DG gegen die Scheidung einer allgemeinen und speziellen DG entschieden. Vollends unwürdig ist für die DG als historische Disziplin die früher in der speziellen DG angewendete Localmethode; jede schematische Disposition ist für geschichtliche Darstellung unzulänglich. Die Geschichte der Dogmen mufs so dargestellt werden, dafs jedes einzelne Dogma zunächst als Glied der Gesamtanschauung vom Christentum verständlich wird, welcher es ursprünglich eingegliedert war. Die DG ist demnach so zu periodisieren, dafs die Zeiten zusammengenommen werden, innerhalb deren die Gesamtauffassung des Christentums wesentlich die gleiche gewesen ist; und im einzelnen ist sie so zu disponieren, dafs in jedem Gedankenkomplex die übernommenen und die neuen, die zentralen und die peripherischen Gedanken als solche erkannt werden können. Was jeweilig von zentraler, was von peripherischer Bedeutung war, ist ohne Rücksicht auf die Gegenwart aus dem Verständnis der Vergangenheit heraus festzustellen; über das Mafs der Heranziehung des Peripherischen entscheidet die Aufgabe der DG als der Geschichte der Dogmen. Subjektive Werturteile sind, weil eine rein „ideengeschichtliche“ Darstellung unmöglich ist (vgl. Nr. 1), ebenso berechtigt, wie unvermeidlich. Doch dürfen sie weder die Auswahl, noch die Anordnung des Stoffes bestimmen.

3. Dafs die christliche DG, gleichviel, wie ihre Aufgabe verstanden wird, von den Anfangszeiten des Christentums bis zur Gegenwart läuft, ist selbstverständlich. Doch fehlt der DG, die eine Geschichte der kirchlichen Lehrbegriffe sein will, für die Zeiten, welche auf den einzelnen Kirchengebieten zu zweifellos erkennbaren dogmen-geschichtlichen Resultaten noch nicht geführt haben, die Möglichkeit, die Entwickelung unter den Gesichtspunkten und gemäfs den Auswahl-Mafsstäben zu behandeln, die sie von einer Geschichte der Theologie unterscheiden. Die DG in dem in § 2, 3 entwickelten Sinne darf daher bei den letzten offiziellen kirchlichen Lehrentscheidungen der für sie inbetracht kommenden Kirchengebiete abbrechen, obwohl diese Entscheidungen nur für katholisches Denken unantastbar und nirgends definitiv sind. Auf eine Behandlung, wenigstens auf eine detaillierte Behandlung, der apostolischen

Zeit in der DG zu verzichten, empfehlen praktische Gründe. Überdies bildet die auf dem Boden der alttestamentlichen Offenbarungsreligion sich vollziehende älteste Entwickelung des Christentums, deren Träger zu den Augenzeugen des Lebens Jesu gehörten oder doch heimisch waren in deren Kreise, nicht ein und dieselbe Entwickelungsreihe mit der, zwar unter starken jüdischen Einflüssen, aber auf anderm Boden, dem Boden der römisch-griechischen Kulturwelt, und im Kreise von Epigonen verlaufenden weiteren dogmen-geschichtlichen Entwickelung.

Erster Hauptteil.

Die Entstehung eines kirchlichen Lehrbegriffs in der Christenheit. (Bis ca. 200.)

Kapitel I.

Die Voraussetzungen der kirchlichen Lehrbildung.

A. Religiöse und philosophische Zustände im römischen Reiche zur Zeit der Anfänge der dogmengeschichtlichen Entwickelung.

§ 4. Prolegomena.

1. Als das Christentum in die Welt trat und in den ersten Jahrhunderten nach Christus, war die civilisierte Welt das römische Reich (vgl. Lc. 2, 1). Wie für die Geschichte des Christentums überhaupt, so ist dies auch für die Geschichte der christlichen Lehre von entscheidender Bedeutung gewesen. Denn das für die ganze folgende dogmengeschichtliche Entwickelung grundlegende Gefüge kirchlicher Lehre in der Christenheit bildete sich während und infolge (vgl. § 2, 3) der Auseinandersetzung des christlichen Glaubens mit der damaligen Weltkultur. Und nicht nur durch den Gegensatz zu der griechisch-römischen Kultur ist die kirchliche Lehrbildung beeinflufst: die Entwickelung im religiösen, sittlichen und philosophischen Leben der damaligen „Welt“ war dem Christentum entgegengekommen; eine positive Einwirkung der damaligen Weltkultur auf die Entwickelung des Christentums war möglich und ist wirklich geworden.

2. Freilich bestanden im römischen Reiche die nationalen polytheistischen Kulte fort; auch der römische Staatskult erstand aus der Verfallszeit der letzten republikanischen Zeiten neu unter kaiserlichem Schutz, ja in neuen Formen (Kaiserkult) ward er wichtig für das ganze Reich. Freilich verlief das „sittliche“ Leben von Tausenden nur in unselbständigem Anschlufs an die Sitte; und diese entsprach christlich-sittlichen Anschauungen vielfach wenig. Doch neben den mit der Sittlichkeit wenig, ja z. T. gar nicht zusammenhängenden Religionen des Kultus und der Volkstraditionen war eine dem Altertum gegenüber neue heidnische Frömmigkeit im Aufkommen (vgl. § 9), die trotz ihres vielfach abergläubischen Charakters mit ihrem subjektiven Heilsverlangen, ihrer monotheistischen Tendenz und ihren ethischen Interessen zum Christentum hin konvergierte. Und einen zu dieser Entwickelung passenden Verlauf hatte die Geschichte der Philosophie gehabt (vgl. § 5 u. 9): die praktisch und „gläubig“ werdende Weltweisheit war auf dem Wege, eine der neuen Frömmigkeit verwandte, religiösgeartete Weltanschauung zu werden.

3. Christentum und Weltkultur wären trotzdem nicht so bald in enge Berührung gekommen, wäre das Judentum der Zeit von der damaligen Weltkultur unberührt geblieben. Nun waren zwar im nachkanonischen palästinensischen Judentum (§ 6 u. 7) die Einflüsse der hellenistischen Weltkultur relativ gering, doch selbst hier ist eine Annäherung zwischen jüdischem und griechischem Denken zu beobachten; und im hellenistischen Judentum, besonders im alexandrinischen (§ 8), hatten sich griechische und jüdische Kultur bereits vor Christo getroffen. Damit war, sobald das Christentum aus der Enge der palästinensisch-jüdischen Schranken hinaustrat, über die Entwickelung desselben bereits präjudiziert.

§ 5. Die griechische und hellenistische Philosophie bis zum Anfang unserer Zeitrechnung.

EZeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwickelung. 3 Tle. in 5 Bdn.; 3. Aufl. Leipzig 1869—1881; Bd. I. II, 1. III, 2. 4. Aufl. 1876—1903; I, 5. Aufl. 1892. — EZeller, Grundrifs der Geschichte der griech. Philosophie. 6. Aufl. Leipzig 1901. — EZeller, Die Entwickelung des Monotheismus bei den Griechen (Vorträge und Abhandlungen I. 1865. S. 1—29). — JEErdmann, Grundrifs der Gesch.

der Philosophie. 4. Aufl. von BErdmann; Bd. I, Berlin 1896. — WWindelband, Gesch. der alten Philosophie, 2. Aufl. München 1894. — WWindelband, Lehrbuch der Gesch. der Philosophie. 3. Aufl., Tübingen 1903. — EMeyer, Geschichte des Altertums IV u. V, Stuttgart 1901—02. — MHeinze, Die Lehre vom Logos in der griech. Philosophie. Oldenb. 1872. — AAall, Der Logos, Gesch. seiner Entwickelung in der griech. Philosophie und in der christlichen Litteratur. 2 Bde., Leipzig 1896 bis 1899. — ERohde, Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube bei den Griechen, Freiburg u. Leipzig 1894; 2. Aufl. in 2 Bdn. 1898. — ERohde, Kleine Schriften, 2 Bde., Tübingen 1901. — Pfleiderer, Vorbereitung des Christentums in der griechischen Philosophie, Halle 1904.

1. Mythologische Überlieferungen und Dichtungen, wie Hesiods Theogonie (ca. 700 v. Ch.), haben die philosophischen Spekulationen bei den Griechen vorbereiten helfen; und eine mythologisch-religiöse Beantwortung einzelner Fragen des Welträtsels geht in den Kreisen einiger Mysterien [1]) der Philosophie Jahrhunderte lang zur Seite. Es ist auch die griechische Philosophie an entscheidenden Punkten ihrer Entwickelung von religiösen Traditionen beeinflufst worden (vgl. Nr. 6. 10. 12). Einflufsreich wurden in dieser Hinsicht insonderheit einige Gedanken der um den Dienst des thrazischen Dionysos gescharten und nach dem sagenhaften Stifter dieses Kults, dem Sänger Orpheus, benannten Sekte der Orphiker, die um die Mitte des sechsten Jahrhunderts in Athen, vielleicht früher schon in Unteritalien und Sizilien Boden gewannen und bis über 200 v. Ch. hinaus literarisch tätig gewesen sind.[2]) Ihre Lehrdichtungen, die in allegorisierender Anlehnung an die Mythen und an volkstümliche Kultussitten über Weltentstehung und Menschenschicksal theologisierten und erlösende Sühnungen, Weihen und Enthaltungen empfahlen, haben schon im sechsten Jahrhundert den später von Plato übernommenen Gedanken vertreten, dafs die gottentsprungenen Seelen um einer Schuld willen aus ihrem freien Götterdasein in diese irdische Welt verbannt worden seien und immer wieder zu neuen Lebens-

---

1. Vgl. GAnrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einflufs auf das Christentum, Göttingen 1894, S. 6 ff. u. GWobbermin, Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen, Berlin 1896, S. 6 ff. 2. Vgl. Rohde, Kleine Schriften II, 332 ff.; I u. 293 ff.; Rohde, Psyche, 1. Aufl., S. 395 ff.; Wobbermin S. 45 und die dort genannte Literatur.

läufen in irdischen Leibern genötigt würden, bis sie, gereinigt, in die Götterwelt zurückkehren. Dennoch ist die griechische Philosophie, die in der hellenistischen Zeit schliefslich in eine religiös-geartete Weltanschauung ausmündete, welche die Entwickelung des Christentums positiv zu beeinflussen vermochte (§ 4, 2), ihrem Wesen nach zunächst lediglich wissenschaftliche Welterklärung gewesen. Wie die wissenschaftliche Welterklärung der antiken Kultur zu jenem Endergebnis kam: das ist neben denjenigen einzelnen philosophischen Begriffen und Gedanken, welche die christliche Lehrentwickelung vornehmlich beeinflufst haben, für die DG das Bedeutsamste an der Geschichte der griechischen und hellenistischen Philosophie.

2a. Schon einer der jonischen Hylozoïsten, Anaximander von Milet (um 570) hat als den Urgrund (die *ἀρχή*) der Dinge das Unendliche, das Göttliche (*τὸ ἄπειρον, τὸ θεῖον*) bezeichnet; aber dies *θεῖον* hat nur dieselbe Bedeutung, wie bei [dem ältern] Thales das Wasser, bei [dem jüngeren] Anaximenes die Luft: es ist der im Wechsel der Erfahrungsdinge bleibende, ewige und in sich lebendige, einheitliche Weltstoff. Allerdings sind die Voraussetzungen dieser faktisch atheistischen jonischen Naturphilosophie durch das mit Propheten-Selbstbewufstsein sich geltend machende paradoxe Denken des „dunklen“ Heraklit von Ephesus (um 500) und durch die dem menschlichen Meinen (der *δόξα*) sich entgegenstellenden ontologischen Spekulationen der eleatischen Schule (Xenophanes, aus Kolophon nach Elea gekommen, um 530; Parmenides um 475; Zeno um 450) in diametral verschiedener Weise erfolgreich bekämpft worden. Das Ziel des Denkens aber blieb die Erkenntnis des eigentlichen Wesens der Natur. Heraklit, der ein Bleibendes in dem steten „Flufs der Dinge“ nur in dem Werden selbst zu erkennen vermochte und daher die Welt als ein ewig lebendiges Feuer, das Feuer als den „Urstoff“ der Welt sich dachte, hat zwar als den Grund der *ἀφανὴς ἁρμονία* in allen Gegensätzen des Werdens den *λόγος* (d. i. die Weltvernunft und zugleich der erkennende Intellekt) oder den *θεῖος νόμος* oder die Gottheit ausgegeben; aber diese Begriffe sind doch nur Namen für die von dem Weisen erkannte Gesetzmäfsigkeit in dem steten Werden, das ein Sein überhaupt ausschliefst. Und der Pantheismus des den Götter-

glauben des Volkes rücksichtslos bekämpfenden Xenophanes — τὸ γὰρ ἓν τοῦτο καὶ πᾶν (d. i. das einheitliche Universum) τὸν θεὸν ἔλεγεν ὁ Ξενοφάνης[1]) — verdankte den Schein religiöser Lebendigkeit nur einem Kompromiſs zwischen den philosophischen Gedanken von dem einen, unveränderlichen Sein und den Göttervorstellungen der Tradition (εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος[2])): der Fortbildner seiner Gedanken, Parmenides, der unter scharfsinniger Kritik der Vorstellung des Werdens das eine ewige, unveränderliche Sein (das körperlich gedachte „Seiende") als das allein Wirkliche zu erweisen suchte, hat davon abgesehen, es mit der Gottheit zu identifizieren. Von den drei gleichaltrigen Philosophen, die (um 450) einen Mittelweg zwischen Heraklit und Parmenides gingen, hat Leukipp von Abdera, der Begründer der Atomistik, da er alles Werden, die Entstehung und das Vergehen der Welten, lediglich aus der spontanen Bewegung der unzähligen, gleichartigen und unveränderlichen ἄτομοι herleitete, für ein Göttliches noch weniger Raum gelassen, als Empedokles von von Agrigent, der unter mannigfacher Verwendung mythischer Namen als die Ursache der Mischung und Entmischung der vier unveränderlichen und in sich leblosen Elemente Liebe und Haſs ausgab. Der dritte, Anaxagoras aus Klazomenae, hat freilich als den die Zweckmäſsigkeit in der Welt bedingenden ersten Beweger der unzähligen, qualitativ verschiedenen Weltstoffe den νοῦς bezeichnet, ihn vielleicht auch mit der Gottheit gleichgesetzt; aber dieser νοῦς ist doch selbst nur einer der Weltstoffe, wenn auch der feinste und allein in sich lebendige. — Den Volksglauben haben all diese Spekulationen zersetzen helfen, aber, was sie an die Stelle setzten, das hatte, obwohl der νοῦς des Anaxagoras, der λόγος Heraklits und die eleatische Unterscheidung des wahren ewigen Seins von dem Schein der Vergänglichkeit später religiös verwertet sind, zunächst mit religiösem Denken nichts zu tun; die gelegentliche Verwendung göttlicher Namen und religiöser Termini war nur eine Nachwirkung der religiösen Sprache, höchstens ein Beweis für ein neben der Spekulation herlaufendes religiöses Bedürfnis.

1. Simplicius, saec. VI n. Ch. bei Zeller I⁴, 475. 2. Fragment aus Clem. Alex. bei Zeller I⁴, 489.

2 b. Nur ein Kreis schon der vorsophistischen Philosophie, und der ältesten einer, ist für die spätere religiöse Entwickelung des philosopischen Denkens direkt bedeutsam geworden: die pythagoreische Schule. Diese Bedeutung beruhte zunächst (doch vgl. unten Nr. 12) nicht darauf, dafs der lebhaft praktisch interessierte Meister der Schule, Pythagoras aus Samos (ca. 580—500; seit ca 540 in Unteritalien lebend), seine Schüler zu einem religiösen und sittlich-reformatorischen Bunde zusammenschlofs, dessen versprengte Reste in Griechenland Vereine begründeten, die den vielleicht ihnen ursprungsverwandten Gemeinden der Orphiker ähnelten, ja z. T. in ihnen so völlig aufgingen, dafs „Orphisches" und „Pythagoreisches" sich mannigfach unlöslich ineinander verschlang. Denn die zunächst wirksamen philosophischen Gedanken der pythagoreischen Schule — die Spekulationen über die Zahlen (die mathematischen Verhältnisse) als das Wesen der Dinge, über das Ungerade und das Gerade, das Begrenzte und das Unbegrenzte und über die Harmonie im All — hingen mit dem Götterglauben und den sonstigen religiösen Lehren der Pythagoreer (Seelenwanderung, Dämonenglaube) und mit dem anfänglich nur durch Einfachheit, Mäfsigkeit und wenige leichte Enthaltungen charakterisierten *πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου* weder ursprünglich, noch innerlich zusammen; sie verwerteten vielmehr die grofsartigen mathematischen und astronomischen Erkenntnisse der Schule für die philosophischen Probleme der Zeit. Doch wenn den Pythagoreern die mathematischen Formen als das ewig Geltende erschienen im Vergleich mit den wechselnden Dingen der Erfahrung, die jene Formen nur abbilden; wenn der Sternenhimmel, das Gebiet der strengsten arithmetischen Gesetzmäfsigkeit, ihnen als das Reich der Vollkommenheit sich darstellte gegenüber der sublunaren Welt; wenn das Begrenzte und das Ungerade als das Vollkommene, das Unbegrenzte und Gerade (aus Zweiheiten Zusammengesetzte) als das Unvollkommene ihnen galt: so regte sich in diesen Gedanken ein mit Werturteilen zusammenhängender Dualismus, der religiöser Stimmung und theologisierenden Spekulationen entgegenkam.

3. Zunächst freilich bemächtigte sich — in der Zeit, da Athen der Mittelpunkt des Griechentums, zugleich aber auch

der Hauptkampfplatz einer der Enge und Strenge der alten Traditionen sich entwindenden aufklärerischen Bildung geworden war — das praktische Leben der spätestens seit der Mitte des fünften Jahrhunderts auch im griechischen Mutterlande wirksam gewordenen philosophischen Weisheit. Und das schuf neue Gestalten von Weisheits-Lehrern, die Sophisten, und verschob das Ziel der Weisheits-Unterweisung. Hineingezogen in das wirre Leben der Öffentlichkeit, haben die Sophisten, soweit sie nicht in der formalen Rhetorik hängen blieben, die von den philosophischen Schulen der Vergangenheit verschieden beantworteten Fragen der Naturphilosophie zurückstellend, über die für die Praxis, namentlich des Redners, wichtigen Bedingungen des menschlichen Erkennens und Wollens ihre Schüler zu belehren gesucht. Dabei sind sie, nicht ohne negativen und positiven Zusammenhang mit den Resultaten des bisherigen Philosophierens, aber auch nicht unbeeinflufst von ihren praktischen Zielen, zu oft sehr skrupellosen Vertretern des entschiedensten Subjektivismus und Relativismus geworden: *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος* (Protagoras; ca. 480 — 410 [1]). Dieser Subjektivismus der sophistischen Aufklärer wirkte, soviel Richtiges er auch in sich barg, zunächst nur als neues Zersetzungsmoment — Protagoras ward in Athen als Atheist geächtet —; aber er regte zugleich eine neue, auch hier (vgl. Nr. 1 a. E.) wichtige Frage an, die Frage, ob es für Erkennen und Wollen ein Allgemeingültiges gebe.

4. Mit dieser Frage hat schon der von Sokrates nicht beeinflufste älteste der drei grofsen „Systematiker" der griechischen Philosophie, Demokrit von Abdera (ca. 460—370), sich auseinandergesetzt, indem er das Gebiet der Wahrnehmung (der *δόξα*), die *φαινόμενα*, von dem allein dem Denken zugänglichen wahren Sein unterschied. Doch gleichwie er hierbei an die vorsophistische Philosophie anknüpfte, so war sein ganzes System eine auch die Ethik berücksichtigende Weiterbildung des Leukippischen Atomismus. Und für die Entwickelung, welche die DG vornehmlich interessiert (vgl. Nr. 1), ist dies von Demokrit in vielen [verlorenen] Werken mit umfassendster Gelehrsamkeit ausgeführte, aber in seiner Zeit

---

1. Nach Plato bei Zeller I⁴, 982.

wenig beachtete „System des Materialismus“ einflufslos gewesen.

5. Unscheinbarer, ungelehrt, und doch viel wirksamer ist Sokrates (470—399) gewesen. Er hat die Philosophie, ja die Wissenschaft, aus dem Relativismus der Sophistik gerettet, obwohl er nur das praktische Ziel im Auge hatte, dazu zu helfen, dafs die Menschen wahre Menschen (d. h. Staatsbürger) würden. Er konnte es, weil die Allgemeingültigkeit der sittlichen Begriffe ihm fest stand. Diese Grundbegriffe, die dasind, auch wenn der Mensch sie noch nicht erkennt, zu finden: das ist das Ziel des sokratischen Dialogs und seiner Begriffsanalysen. Sind sie gefunden (d. h. erkannt), so folgt ihnen das Handeln; nicht die Triebe sind das Mafsgebende im Menschen, sondern die Vernunft. Daher ist die Tüchtigkeit oder Tugend (die *ἀρετή*) lehrbar, ein Wissen. Nur mangelhafte Erkenntnis kann eine schlechte Handlung für nützlich halten; das Gute ist das wahrhaft Nützliche. — Das ist Eudämonismus. Aber eine Wesensbestimmung des Guten ihm zu entnehmen, entspräche der praktischen Haltung des Sokrates nicht; die Frage nach dem Wesen des Guten erhält bei ihm verschiedene, nicht in eine Formel zu spannende Antworten. Aristipp aus Cyrene fand für die hedonische Lehre (Glückseligkeit ist das Menschenziel, Tugend ist Genufsfähigkeit), und Antisthenes von Athen für den Cynismus (Tugend allein macht glücklich, und Tugend ist Bedürfnislosigkeit) bei Sokrates Anknüpfungspunkte. Sokrates vertraute, dafs das Gute in jedem Einzelfalle sich finden lasse; vertraute, obwohl er der Unsterblichkeit der Seele nicht sicher war, dafs das Gute sich schliefslich stets als das Nützliche erweisen würde. Mag auch für das erste die beratende, zumeist warnende göttliche Stimme, von der er sprach (sein *δαιμόνιον*), keine grofse Rolle gespielt haben, das zweite hängt doch mit seinem, die Formen der alten Traditionen nicht zerbrechenden, lebendigen Glauben an die göttliche Vorsehung innerlich zusammen. Und selbst, wer meint, Sokrates habe die Moral innerlich von der Religion völlig gelöst,[1]) mufs doch zugeben, dafs die entscheidende Bedeutung, welche bei ihm den sitt-

1. So, m. E. irrig, Meyer IV, 451.

lichen Wertbegriffen zukommt, für die spätere religiöse Entwickelung der griechischen Philosophie nicht ohne Einflufs gewesen ist.

6a. Schon bei Plato (428—347), dem zweiten grofsen Systematiker der griechischen Philosophie, zeigt sich das. Plato hat unter starkem eleatischem Einflufs die von Sokrates zu einer Methode des begrifflichen Wissens für die Ethik erhobene Dialektik zur Begründung einer Lehre von dem wahrhaft Seienden verwertet. Wie es Tugend gibt, weil die sittlichen Grundbegriffe unveränderlich sind, so gibt es ein Wissen, weil sich das Wissen nicht auf die wechselnde Welt des Werdens (der *γένεσις*), sondern auf die Welt des Seins (des *ὄντως ὄν*, der *οὐσία*) bezieht. Wahrhaft seiend sind nicht die veränderlichen Gegenstände der Sinnenwelt, sondern nur die Ideen (*ἰδέα, εἶδος*, selten *μορφή*), die hypostasierten Allgemeinbegriffe. Die Erscheinungswelt ist mit Nichtsein — den Terminus Materie (*ὕλη*) hat Plato noch nicht[1]) — gemischt; die Einzelwesen haben nur teil an den Ideen, die sie abschatten, wie z. B. jedes Bett die *κλίνη ὄντως οὖσα*, jeder Mensch den *αὐτοάνθρωπος*.[2]) — Die hiermit behauptete immaterielle Wirklichkeit ist freilich weder eine rein geistige Welt, noch eine Welt allein des Sittlich-Guten: sämtlichen Gattungsbegriffen entspricht eine ideale Wirklichkeit. Dafs als die höchste Idee die Idee des Guten bezeichnet wird, ist nicht im Sinne der logischen Unterordnung des Besondern unter das Allgemeine zu verstehen, der Plato in seiner Dialektik so grofse Aufmerksamkeit zuwendet, sondern im Sinn der teleologischen Subordination der Mittel unter den Zweck.[3]) Doch selbst wenn Plato nicht in wachsendem Mafse die Neigung gehabt hätte, nur die mathematischen Begriffe, die Gattungstypen der Naturwesen und die sittlichen und ästhetischen Wertbegriffe als Ideen zu denken,[4]) so würde doch schon ein Blick auf den ethischen Ausgangspunkt dieser Gedanken zeigen, dafs der metaphysische Dualismus Platos sich mit Werturteilen verband.

1. Zeller II, 1^4, 721 Anm. 2. Vgl. Aristoteles, Metaphysik 7, 16. 1040 b, 32 ed. Bonitz p. 149: *ποιοῦσιν οὖν* [scil. *τὰς ἰδέας*] *τὰς αὐτὰς τῷ εἴδει τοῖς φθαρτοῖς . . . προστιθέντες τοῖς αἰσθητοῖς τὸ ῥῆμα τὸ αὐτό.* 3. Windelband, Lehrbuch S. 98. 4. Vgl. Windelband, Lehrbuch S. 97 u. Geschichte S. 119; Zeller II, 1 S. 703 f.

Hier konnten religiöse Gedanken anknüpfen. Und in zwiefacher Weise ist das bei Plato geschehen.

6b. Die eine Verknüpfung religiöser Gedanken mit der Ideenlehre besteht darin, dafs Plato die Idee des Guten mit dem *ἀεὶ ὢν θεός* und mit der Weltursache gleichgesetzt hat. Diese für die Folgezeit überaus einflufsreiche Gleichsetzung ist gewifs auch Platos persönliche Frömmigkeit, für seinen lebendigen Vorsehungsglauben, höchst bedeutsam gewesen. Doch im Zusammenhange der Ideenlehre führt sie zu keinem klaren Gottesbegriff und trägt, ebenso wie die Gleichsetzung der [übrigen] Ideen mit den [andern] „ewigen Göttern", den Charakter einer Akkommodation. Denn eine Ableitung der sinnlichen Welt aus der Ideenwelt hat Plato nicht gegeben und zu einer Ableitung der Ideen aus der höchsten hat er, nach Andeutungen des Aristoteles, erst in seiner spätesten Zeit in pythagoreische Bahnen einmündende Ansätze gemacht (die höchste Idee = dem *ἕν*, dann folgt die Zweiheit des Einheitlichen und des Mannigfaltigen usw.[1]). Erst die spätern Akademiker und die Neuplatoniker haben mit metaphysisch-theologischen Spekulationen diese Ansätze weitergeführt. Plato selbst zog sich inbezug auf die Entstehung der Welt von der *ἀλήθεια* auf die *πίστις*, auf mythische Einkleidung seiner Gedanken zurück.[2]) Diese Welt, so führte er im „Timaeus" aus, ist geworden und mufs ein *αἴτιον* haben. *Τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν*;[3]) aber, dafs das *αἴτιον* ein persönlicher Weltbildner (*δημιουργός*), Gott, gewesen sei, wird ohne weiteres vorausgesetzt. Die neidlose Güte dieses Weltbildners ist der Grund der Entstehung der schönen Welt. Er bildete, die chaotische Materie ordnend, das lebendige Weltall nach dem Urbilde desselben, dem *αὐτοζῷον* (der Idee alles Lebendigen), indem er aus den Elementen den Weltkörper gestaltete und ihn zusammenfügte mit der vorher durch Mischung aus Unteilbar-Ewigem und Teilbarem hergestellten Weltseele, der Trägerin des göttlichen *νοῦς* in der Welt, sodann die Zeit entstehen liefs, die Gestirne bildete (die, gleich-

---

1. Windelband, Lehrbuch S. 98, Geschichte S. 123; Zeller II, 1⁴ S. 679 ff. 2. Vgl. Timaeus 5. III, 29 cd. 3. 5. III, 28 c.

wie die Erde, als lebendige Wesen, als „Götter“ gedacht sind) und der [unbeweglichen] Erdkugel in der Mitte des Alls ihre Stelle gab, darauf die „gewordenen Götter“ beauftragte, die sterblichen Wesen hervorzubringen, und in dem von jenen gebildeten Gefäſse (dem Leib und der niedern Seele des Menschen) der unsterblichen Seele ihre Wohnung bereitete usw. Daſs hier von dem Philosophen mythologische Traditionen verwendet wurden; daſs er von Göttern und „Dämonen“ sprach: das hat freilich in späterer Zeit ein ernster gemeintes Ineinandergehen philosophischer Gedanken und religiös-mythologischer Traditionen in hohem Maſse gefördert. Doch bei Plato ist hier jedenfalls vieles bildlich gemeint. Der erkennbarste philosophische Grundgedanke dieser Ausführungen ist offenbar die auf der Immanenz der Ideen beruhende ästhetisch-optimistische Beurteilung der Welt: *ὁ κόσμος . . . εἰκὼν τοῦ ποιητοῦ* (al. *νοητοῦ*), *θεὸς αἰσθητός, μέγιστος καὶ ἄριστος κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος γέγονεν, εἷς οὐρανὸς ὅδε, μονογενὴς ὤν*, sagt der Schluſs des Timaeus. Dieser ästhetische Optimismus, der in Platos Physik (von der Anthropologie abgesehen) im Hinblick auf das Ganze die Unvollkommenheiten, welche die Abbildung der Ideen im Endlichen mit sich bringt, verrechnet, ist an sich kein religiöser Gedanke. Daſs er für den Vorsehungsglauben Platos religiöse Bedeutung gewann, hatte jedoch nicht nur in der persönlichen Frömmigkeit des Philosophen, sondern auch darin seinen Grund, daſs jene Unvollkommenheiten auch den philosophischen Gedanken Platos noch unter einem andern Gesichtswinkel sich darstellten als dem der ästhetisch-optimistisch orientierten Physik (vgl. Nr. 6 c).

6 c. Das zeigt Platos Ethik und seine Anthropologie, soweit sie von dieser bestimmt ward. Und hier ist der Punkt, wo eine zweite Einflechtung religiöser Gedanken in die Ideenlehre Platos hervortritt. Mitbestimmt durch die seiner *ἀνάμνησις*-Lehre zugrunde liegende Vorstellung, daſs die Allgemeinbegriffe nicht gebildet, sondern gefunden würden, hat Plato aus orphischen Traditionen (vgl. Nr. 1) die Vorstellung von der Präexistenz und Postexistenz der Seele übernommen und in sein System innerlichst verflochten. Zwar ist Plato in seiner Ethik Grieche genug, um der harmonischen Einführung der Idee in das sinnliche Dasein das Wort zu reden. Wie er den

Sokratischen Gedanken teilt, dafs die Tugend lehrbar sei — unter den vier Grundtugenden (Kardinaltugenden), die er nennt: *σοφία, ἀνδρεία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη*, ist deshalb die erste, die Tugend des *νοῦς* (vgl. unten), die höchste — so ist's ihm gleich Sokrates ein Anliegen gewesen, die Bedeutung der Tugend für das praktische Leben hervorzuheben; und wenn seine Ethik sich darin vollendete, dafs er für das Staatsleben eine nach ethischen Gesichtspunkten entworfene Idealkonstruktion gab, so sprach sich in diesen sehr ernstgemeinten Gedanken neben der auf das Allgemeine gerichteten Tendenz der Ideenlehre das in dieser Welt wurzelnde politische Interesse des griechischen Patrioten aus. Dennoch war zweifellos Platos sittlich-religiöse Persönlichkeit mehr beteiligt, wenn er den aus einer höhern Welt in den „Kerker" dieses Leibes herabgekommenen und erst im Leibe mit seinen zum Unrecht verführenden niedrigeren Bestandteilen, dem *θυμοειδές* und *ἐπιθυμητικόν*, verbundenen, unsterblichen menschlichen Geist (*νοῦς, λογιστικόν*) mit Pathos hinauswies aus dieser vergänglichen und unvollkommenen Welt und als das Höchste für den Menschen das ausgab, wozu die Seele einst bestimmt war: die Anschauung der Ideenwelt.[1]) — Freilich kann man auch gegenüber dem mit diesen Gedanken verknüpften Komplex religiöser Traditionen (Fall der Seelen in der Präexistenz,[2]) Seelenwanderung, Totengericht und verschiedenartiges Schicksal der Seelen nach dem Tode[3])) fragen, wie viel hier nur Bild sei. Doch wenn man noch soviel als mythische Hülle beiseite schiebt, — das bleibt, dafs Platos philosophische Grundgedanken in seiner Ethik unlöslich verbunden sind mit einer religiös gearteten Wertung des Ewigen gegenüber dem Vergänglichen. Dafs diese religiöse Färbung der platonischen Gedanken mit dem metaphysischen Dualismus des Systems, mit ethisch-pessimistischer Weltbeurteilung und zweifellosen

---

1. Vgl. Theaetet 25. I, 176a: *τὴν θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τον τόπον περιπολεῖ [τὰ κακὰ] ἐξ ἀνάγκης. διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅ τι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι.* **2.** Vgl. über die Differenz zwischen dem „Phaedrus" und dem „Timaeus" inbezug auf diese Frage Zeller II, 1⁴ S. 820. **3.** Vgl. Zeller II, 1⁴ S. 819—823.

Ansätzen zu asketischer Weltflucht in Zusammenhang steht, ist für die weitere Entwickelung bedeutsam geworden.

7a. Bei Platos grofsem Schüler Aristoteles (384—322) trat freilich diese religiöse Färbung der philosophischen Gedanken so gut wie ganz zurück. Ihm ward die umgestaltete Ideenlehre das Mittel dazu, vollkommener, als es bei Plato geschehen war, die Frage zu beantworten, die bisher das Hauptproblem der Philosophie gewesen war: die Frage, wie hinter den wechselnden Erscheinungen ein bleibendes Sein zu denken sei. Alles Geschehen stellte sich ihm dar als eine ewige Verwirklichung der Ideen. Das materielle Substrat der Dinge — das Wort *ὕλη* braucht Aristoteles zuerst in diesem umfassenden Sinne — ist nur potentielles Sein (ein *δυνάμει ὄν*), die Idee oder Form der Dinge (*εἶδος, μορφή*) ist ihre eigentliche Wirklichkeit (*ἐνέργεια, ἐντελέχεια*). Zwar ist auch für Aristoteles das Allgemeine das eigentliche Objekt des Wissens: die ihre Form realisierenden Einzeldinge (*οὐσίαι* im eigentlichsten Sinne) stehen ihrerseits zu ihren Gattungen (*δευτέραι οὐσίαι*) wiederum in dem Verhältnis der Materie zur Form; doch, gleichwie das Einzelne nur ist, weil in ihm das Allgemeine sich verwirklicht — *ὕλη* ohne Form hat nie existiert —, so sind die Ideen nur im Besondern wirklich. Eine Ideenwelt neben und vor der Erscheinungswelt gibt es nicht. Diese unsere Welt zeigt uns das wahre Sein in ewiger Verwirklichung. Nicht Druck und Stofs, nicht Mischung und Entmischung sind die eigentlichen Ursachen des Werdens, der Bewegung in ihr, sondern die Verwirklichung der Formen; und die letzte Ursache alles Werdens, das *πρῶτον κινοῦν*, ist reine Form — ein letzter Zweck der der Welt immanenten Zielstrebigkeit: *κινεῖ ὡς ἐρώμενον* (Metaphysik 12, 7). Einen Anfang hat diese Bewegung ebensowenig gehabt, wie sie ein Ende haben wird. Weder nach rückwärts, noch nach vorwärts führt so Aristoteles über diese Welt hinaus. Diese unsere Welt zu verstehen, um in ihr zu wirken, das ist das Ziel der aristotelischen Philosophie: Aristoteles ist der Begründer der Wissenschaft im engeren Sinne. Und seine Wissenschaft hat mit einer nie vor ihm und kaum je nach ihm erreichten Vielseitigkeit auf den verschiedensten Wissensgebieten Dauerndes geschaffen: man denke an seine Grund-

legung der später sogenannten Logik, an seine Physik,[1]) an seine Rhetorik, seine Politik, seine Poëtik. Auch die Anthropologie bleibt in den Grenzen dieser Welt. Der *νοῦς* kommt allerdings von aufsen her (*θύραθεν*[2])) vor der Empfängnis in die mit dem Samen des Vaters sich fortpflanzende animalische Seele, allein, soweit er teilnimmt an den Erfahrungen seines Leibes und seiner Seele (*νοῦς παθητικός*), vergeht er mit diesen; nur sofern er *αἴτιον καὶ ποιητικόν* ist (*νοῦς ποιητικός*), ist er unabhängig von allen Beziehungen zur Materie,[3]) ein *θεῖον πρὸς τὸν ἄνθρωπον.*[4]) Aber dieser *νοῦς ποιητικός* bleibt eben infolge dieses seines Wesens in unklarem Verhältnis zu der individuellen Einzelpersönlichkeit; er scheint nur die allgemeine Vernunft zu sein, die in den vergänglichen Einzelpersönlichkeiten sich individualisiert.[5]) Ebenso trägt die Ethik, die auch hier, wie bei Plato, ihr letztes Ziel in der rechten Gestaltung des gemeinschaftlichen, staatlichen, Lebens findet, einen der Welt zugewandten Charakter: die [ethischen] Tugenden, welche die Glückseligkeit, d. i. die harmonische Vollkommenheit tätigen menschlichen Lebens, wesentlich, wenn auch nicht ausschliefslich, bedingen, sind — der Wille kommt hier mehr zu seinem Rechte, als bei Sokrates und Plato — solche durch die *φρόνησις*, die Einsicht (eine der „dianoëtischen" Tugenden) bestimmte dauernde Willensrichtungen, welche die unserer Natur gemäfse Mitte einhalten.

7 b. Dennoch ist auch des Aristoteles Metaphysik ein wichtiger Faktor für die spätere religiöse Entwickelung der griechischen Philosophie geworden. Denn wenn Aristoteles den Schlufsstein des Weltgebäudes, das seine teleologische

---

1. Unter den anti-atomistischen Ausführungen der Aristotetischen Physik haben diejenigen über die verschiedenen Arten der *μεταβολή* (im Gegensatz zur mechanischen Verbindung, der *σύνθεσις*) ein besonderes dogmengeschichtliches Interesse: eine *ἀλλοίωσις* findet statt, wenn die Stoffe sich verwandeln wie die Speisen im Ernährungsprozefs; *μίξις* oder *κρᾶσις*, wenn Stoffe unter gleichzeitiger Verwandlung sich so vereinigen, dafs ein Drittes entsteht, in dem die vereinigten Stoffe nur noch *δυνάμει*, nicht mehr *ἐνεργείᾳ* vorhanden sind; vgl. Zeller II, 2³, 414—421, bei Aristoteles namentlich de generatione et corruptione 2, 10 opp. ed. Bekker 327 sq. **2.** Vgl. Zeller II, 2³ S. 593. **3.** De anima 3, 5 opp. ed. Bekker 430 a, 17: *χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγὴς τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνεργείᾳ.* **4.** Ethica ad Nicomachum 10, 7 ed. Bekker 1177 b, 30. **5.** Vgl. Zeller II, 2³ S. 602 ff.

Weltbetrachtung beschrieb, die letzte Ursache und den letzten Zweck des ewigen Weltgeschehens, das *πρῶτον κινοῦν μὴ κινούμενον*, das er als stofflose Form, als Wirklichkeit ohne alle bloſse Möglichkeit, als reine, in sich selbst ruhende Tätigkeit (*actus purus*), d. i. als Denktätigkeit bei vollkommenster Einheit des Denkenden und Gedachten, also als wandelloses Beruhen des Gedankens in sich selbst charakterisierte[1]) — wenn er dies mit der Gottheit, mit dem einen Gott gleichsetzte (*οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη, εἷς κοίρανος ἔστω*[2])): so hat zwar der so entstandene Gottesbegriff so gut wie nichts Religiöses — weder zwecksetzender Wille, noch schöpferische Tätigkeit, noch ein Eingreifen in die Welt kommt dem „Gott" des Aristoteles zu[3]) —; doch, da das *πρῶτον κινοῦν* trotz aller Ansätze zum Pantheismus, welche die Metaphysik des Aristoteles bietet, von ihm als ein von der Welt unterschiednes, rein geistiges Einzelwesen gedacht ist, so waren diese metaphysischen Formeln zu späterer Verwendung in religiös gestimmtem Gedankenzusammenhange geeigneter, als der metaphysische Gottesbegriff Platos. Insofern hat Aristoteles „die erste wissenschaftliche Begründung des Theismus" gegeben,[4]) ist der erste philosophische Vertreter des „Monotheismus des Geistes" gewesen.[5]) — „Dualistisch" ist auch dieser Theismus, wenn auch nicht in dem Maſse, wie Platos religiöse Gedanken (vgl. Nr. 6 c). Auch die weltflüchtigen Konsequenzen des Dualismus fehlen nicht ganz: die höchste der über den ethischen Tugenden (vgl. 7 a) stehenden dianoëtischen Tugenden, die Weisheit, kulminiert in der ohne jeden praktischen Zweck auf das unwandelbar Notwendige sich beziehenden Vernunfttätigkeit, und diese ist ein Schauen (*θεωρία*), die volle Entfaltung des *νοῦς ποιητικὸς* im Menschen, ein Anteilhaben am göttlichen Denken und Seligsein.[6])

8. Mit Aristoteles schloſs die schöpferische Periode der griechischen Philosophie ab. Und die Gestaltung der philo-

---

1. Vgl. Metaphysik 12, 6—10 opp. ed. Bekker, p. 1071—1076; dazu Zeller II, 2³ S. 362—367. **2.** Metaphysik 12 fin. d. i. 12, 10 fin., p. 1076. **3.** Vgl. WHerrmann, Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen. Halle 1879, S. 123 ff. **4.** Zeller II, 2³ S. 368. **5.** Windelband, Lehrbuch S. 118. **6.** Vgl. Windelband, Lehrbuch S. 125; Zeller, II, 2³ S. 649 ff.

sophischen Traditionen in der Folgezeit ist nicht lediglich durch die innere Entwickelung der philosophischen Gedanken bedingt. Der Schauplatz auch des geistigen Lebens wurde ein anderer nach Alexander dem Grofsen. Die griechische Wissenschaft ward die Bildungsgrundlage einer extensiv und in mancher Hinsicht auch intensiv sich steigernden Weltkultur; das national-griechische Leben löste sich mehr und mehr auf; die religiösen Volkstraditionen verloren ihren nationalen Halt und in immer weiteren Kreisen der Bildung ihre Geltung — ein Zeichen der Zeit war in dieser Hinsicht der Einflufs des Cyrenaikers Euhemerus (um 300) —; den politischen Interessen wurde die Möglichkeit der Betätigung beschränkt, während die individuellen freieren und weiteren Spielraum gewannen; die allgemeiner werdende hellenistische Bildung förderte das literarische Leben, verbreiterte und verflachte das Streben nach „Weisheit“. Das Erbe der ältern philosophischen Arbeit übernahmen z. T. die Spezialwissenschaften; die Philosophie ward Lebensweisheit für die Individuen, die Führerin für ein der nationalen Religion und Sitte entwachsenes, dem Leben gegenüber auf sich selbst gestelltes Geschlecht. Von den beiden ältern grofsen Schulen blieben zwar die Peripatetiker im ganzen in den aristotelischen Traditionen; aber selbst die ältere Akademie, die zunächst, den Bahnen des alternden Plato folgend (vgl. oben Nr. 6 b), die Ideenlehre weiter durch pythagoreische Gedanken ausgebaut hatte, mündete ein in populäres Moralisieren. Vollends deutlich prägt sich die Eigenart der Philosophie dieser „ethischen Periode“ der hellenistischen Philosophie in den beiden neuen Schulen aus, die um 300 den Peripatetikern und Akademikern zur Seite treten: bei den Epikureern und Stoikern.

9. Bei Epikur (341—270), der die ethischen Anschauungen der Hedoniker (vgl. oben Nr. 5) wiederaufnahm und verfeinerte, und bei seinen zahlreichen praktischen Schülern trug die philosophische Lebensweisheit einen entschieden irreligiösen, ja antireligiösen Charakter. Die atomistisch-mechanische Naturerklärung Demokrits, die den Vorsehungsglauben ausschliefst (vgl. Nr. 4), zu seiner Naturansicht machend, entlastete Epikur „die seligen Götter“ aller Sorge um die Welt und leugnete die Unsterblichkeit der Seele, damit der Weise ohne jede

Furcht vor dem Übernatürlichen in vollkommenster, jenem Ideal der Götterseligkeit entsprechender Gemütsruhe, von der Einsicht geleitet, sein Glück (die Lust) finden, das Übel vermeiden könne. Ein selbständiges Interesse für Logik und Physik fehlte. Die wertvollen Gedanken Demokrits von der Gesetzmäfsigkeit des Naturgeschehens wurden nicht übernommen; ja Epikur rechnete in der Physik mit dem Zufall, mit einem von keiner Naturnotwendigkeit bestimmten, willkürlichen Abweichung der Atome von ihrer Fall-Linie. Bestimmend war dabei das ethische Interesse an der Willensfreiheit. Denn diese glaubte Epikur im Gegensatz zu dem [die formale Freiheit nicht leugnenden] metaphysischen Determinismus der Stoa nur durch die Behauptung des absoluten Indeterminismus gesichert, der gegenüber der naiveren Behandlung der Frage in der älteren Philosophie eine Neuerung war.

10 a. Auch der an die cynische Ethik (vgl. Nr. 5) anknüpfende Stoizismus (Zeno aus Cypern 342—270, Kleanthes aus Troas 331—251, Chrysippus aus Cilicien ca. 280—207), ist trotz der religiösen Färbung, die er von Anfang an gehabt hat, zunächst eine ethisch orientierte Lebensweisheit gewesen. Wollte der Epikureismus die überlebten religiösen Vorstellungen einfach beiseitschieben, so wollte der Stoizismus sie ersetzen. Und verwandt waren Stoizismus und Epikureismus auch sonst. Beide vertraten den Sensualismus, die Herleitung alles Wissens aus der Sinnes-Erfahrung, und die [schon von Antisthenes ausgesprochene, nominalistische] Behauptung, die Allgemeinbegriffe seien nur subjektive Gedanken, wenn auch die Stoiker der von den Epikureern vertretenen streng-sensualistischen Annahme, dafs als Kriterium für die Wahrheit der Vorstellungen ihre unmittelbare Evidenz zu gelten habe, durch Betonung des rationalen Moments im Urteil auswichen und damit eine rationale Begründung für ihre These versuchten, dafs die aller wissenschaftlichen Untersuchung vorangehenden [aus verarbeiteter Erfahrung stammenden] gemeinsamen Begriffe (*κοιναὶ ἔννοιαι* oder *προλήψεις*) neben der Wahrnehmung Normen der Wahrheit seien. Beide waren Materialisten, wenn auch sehr verschiedener Art. Zerfiel den Epikureern die Welt in ein Heer zahlloser, durch Bewegung, Druck und Stofs aneinander geratener Atome, so war den Stoikern die Welt ein einziger,

einheitlicher Lebenszusammenhang. Dafs alles Wirkliche körperlich sei (auch die Seelen), nahmen Stoiker wie Epikureer an; aber während die mechanische Naturerklärung der Epikureer alles (auch die Qualitäten und ihre Veränderungen) auf räumliche Verhältnisse und Bewegungen zurückführte, ist die an Heraklit sich anlehnende stoische Weltansicht eine dynamische: sie unterscheidet Kraft und Stoff. Zwar sind auch die Kräfte, ja selbst die Eigenschaften der Dinge etwas Körperliches (Luftströmungen, *πνεύματα*); aber die Stoa unterschied den gröberen Stoff und den feineren (*πνεῦμα*-Stoff). Und die feineren Stoffe durchdringen die gröberen; die Körper sind also nicht undurchdringlich: es können nach der stoischen Lehre von der *κρᾶσις δι' ὅλων* ihrer mehrere an einem Orte sein, wie z. B. Feuer und Metall bei glühendem Eisen oder wie Seele und Leib.[1]) Diese dynamische Physik der Stoa ist eine materialistische Umbildung der peripatetischen. Und wenn auch vergröbert, so hat doch die Stoa die teleologische Weltbeurteilung des Aristoteles festgehalten. Da stehen sie den Epikureern diametral gegenüber. Dort blieb Raum für ursachlosen Zufall; nach der Stoa verläuft die Weltentwickelung unter dem im Kausalnexus wirkenden Zwange der immanenten Weltvernunft (vgl. über den *λόγος* bei Heraklit oben Nr. 2a). Dafs dieser teleologische Materialismus der Stoa die religiöse Sprache und Stimmung verwenden konnte und ausgiebigst verwandte; dafs er Pantheismus war (vgl. 10b): das hat neben dem zu dem metaphysischen Monismus freilich schlecht passenden ethischen Dualismus des stoischen Systems (vgl. 10c) der Stoa eine besondere Bedeutung für die spätere religiöse Entwickelung der hellenistischen Philosophie gegeben.

10b. Die „Theologie“ der Stoa ist zunächst nichts weiter als die in das Gewand der religiösen Sprache gehüllte Physik ihres teleologischen Materialismus. Gott ist das Urfeuer, der feurige Aether, aus dem stofflich alles stammt, und von dem nach Ablauf dieser Weltperiode wieder alles zurückgenommen wird; Gott ist als *λόγος* identisch mit der unabänderlichen

---

1. *κρᾶσις* und *μίξις* werden daher sowohl von der *σύγχυσις*, die Verwandlung mit sich bringt, als von der *παράθεσις*, der blofsen *συναφή*, unterschieden, vgl. Zeller III, 1^3, 126 ff.

Weltordnung, dem Fatum: Kraft und Stoff, Geist und Materie, *πνεῦμα*-Stoff und andere Stoffe sind im Weltgrunde völlig ineinander: Gott ist der *λόγος σπερματικός* der Welt, ihre vernünftige Keimform, ihr Grundstoff und Lebensprinzip zugleich, die gestaltende Naturkraft, die Quelle und die Summe aller *λόγοι σπερματικοί* in der Welt.[1]) Auch das greift über die Gedanken der materialistischen Physik nicht hinaus, dafs für die Zeit seit der Sonderung des tätigen und des leidenden Prinzips, der Kraft und des [gröberen] Stoffes, Gott und Welt in gewisser Weise unterschieden werden, wie Leib und Seele der Welt: Gott ist doch nichts anderes als das lebendige, zweckvoll entfaltete Weltall. Die stark betonte göttliche Vorsehung (*πρόνοια*) ist daher zunächst nur ein Titel für die der Welt immanente zweckmäfsige Ordnung, alle Theodicee zunächst nichts weiter, als der Nachweis dieser Zweckmäfsigkeit. Und wenn Gott unterschieden wird auch von den in der Welt waltenden Kräften, die gleichwie die [mit der Zeugung von den Eltern keimweise auf die Kinder übergeleiteten] Menschenseelen, emanatistisch aus ihm selbst herstammen,[2]) so ist das streng genommen nur eine Unterscheidung zwischen dem Ganzen und seinen partiellen Erscheinungsformen. Dafs Gott als Geist (*πνεῦμα*), als *ἀθάνατος*, als *λογικός, τέλειος, κακοῦ παντὸς ἀνεπίδεκτος*, als *προνοητικὸς κόσμου*, als *πατὴρ πάντων* gepriesen wird,[3]) verträgt sich mit dem allen. Doch läfst sich nicht leugnen, dafs die Verwendung der religiösen Sprache bei den Stoikern weiter ging, als ohne religiöse Stimmung und Hochschätzung derselben begreiflich wäre. Auch die Stellung der Stoa zur Volksreligion ist nur verständlich, wenn man annimmt, dafs sie die [ethisch wertvolle] Kraft der religiösen Gedanken nicht verkannte: trotz der Kritik der Unsittlichkeiten und Anthropomorphismen der Mythologie verwandten schon Zeno und Kleanthes, wie später Chrysipp, die Mythen mit Hilfe der willkürlichsten Allegorie als Hülle für ihre Gedanken; ja sie liefsen auch „die Götter“ neben Gott als Namen für aus Gott stammende Kräfte gelten; selbst die Mantik ward mit der *συμπάθεια τῶν ὅλων* gerechtfertigt. — So lebte im

1. Vgl. Zeller III, 1³ S. 159. 2. *ἐξαποστελλόμεναι ὡς ἀπό τινος πηγῆς* Zeller III, 1³, 136. 3. Vgl. Zeller III, 1³ S. 139.

Pantheismus der Stoa, obwohl er Materialismus war und höchstens Raum hatte für eine beschränkte Fortdauer der Seelen (bis zu dem Weltbrande, der die laufende Weltperiode schliefst), dennoch, mehr oder weniger gebunden und umgedeutet, eine Menge religiöser Gedanken und Vorstellungen. Sie mufsten entbunden werden, sobald die religiöse Stimmung den Rahmen des monistischen Pantheismus sprengte.

10 c. Und im Zentrum des Systems, in seiner Ethik, war solche Sprengung von vornherein angelegt. In mancher Hinsicht freilich pafste die Ethik der Stoa zu ihrer Physik, wie ein Gebäude zu seinem Fundament. Die Tugend, in der allein die Glückseligkeit besteht, fordert, was der allgemeinen Weltvernunft entspricht, tugendhaft sein heifst *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*, heifst *κατὰ λόγον ζῆν*. Der Logosbegriff schliefst Welterkennen und Sittlichkeit zusammen und läfst die Forderungen der Ethik teilnehmen an der Unverbrüchlichkeit der Weltordnung. Auch die kosmopolitische Färbung der stoischen Ethik und die in ihr alten Ansätze zu der Forderung allgemeiner Menschenliebe — *πάντας ἀνθρώπους ἡγώμεθα δημότας καὶ πολίτας*[1]) — hängen, wie mit der Niederlegung der nationalen Schranken in der Zeit des Hellenismus, so auch mit den Grundgedanken der Physik eng zusammen: Gott *πατὴρ πάντων* (vgl. 10 b). Und dem Determinismus ihres Systems haben die Stoiker auch in ihrer Ethik sich nicht entziehen wollen: ihnen genügte, dafs das alles bestimmende *πνεῦμα* sich in jedem Einzelnen so individualisiert, dafs er nach seiner Eigenart wählt, freiwillig handelt. Doch wenn nach den Grundgedanken der stoischen Ethik die Aufgabe des Weisen in der Ausrottung der Affekte (*πάθη*) und in dem Kampf gegen die sie bedingenden vernunftwidrigen Triebe (*ἄλογος ὁρμή*) gesehen, die Tugend in der *ἀπάθεια* gefunden ward, und wenn man diesem Ideal gegenüber zugab, dafs *τῶν ἀνθρώπων οἱ πλεῖστοι κακοί* seien,[2]) so pafste dies zu dem Monismus, Determinismus und Optimismus der Physik nicht, setzte vielmehr einen dualistischen Gegensatz zwischen der Vernunft des Menschen und der vernunftwidrigen Sinnlichkeit voraus.[3])

---

1. Zeno, Zeller III, 1^3, 302. 2. Vgl. Zeller III, 1^3, 253. 3. Vgl. Windelband, Lehrbuch S. 156.

Sittlicher Ernst und das Mifsverhältnis zwischen dem sittlichen Ideal und der Wirklichkeit verschuldeten diese Inkonsequenz. Beides aber war schon bei Plato ein Antrieb zu religiösem Denken gewesen (vgl. 6c), ist's auch in der späteren Entwickelung wieder geworden.

11a. Diese spätere, auch durch allgemeine Zeiteinflüsse (vgl. Nr. 12) geförderte Entwickelung ist sehr wesentlich mitbedingt durch zwei weitere in der Entwickelung der philosophischen Gedanken selbst hervortretende Faktoren: durch die den ältesten Stoikern und Epikureern bereits gleichaltrige, aus der Sophistik stammende Skepsis (Pyrrho aus Elis † ca. 270), die mit Arkesilaos († 240) in die akademische Schule einzog und hier in Karneades († 129) ihren entschiedensten Vertreter fand, und durch den Eklektizismus. Auch die Skepsis gab sich als Lebensweisheit: gerade die Zurückhaltung des Urteils (*ἐποχή*) gegenüber all den Fragen, über die wir nichts wissen können, soll dem Weisen die *ἀταραξία* gewährleisten, die auch Epikureer und Stoiker suchten. Aber diese Lebensweisheit mufste über sich selbst hinausweisen, auf Gesetz und Herkommen. Die Skepsis hat daher da, wo ihre Argumente Eindruck machten, ihre Resultate aber mifsfielen, dazu geholfen, dafs Autoritäten, ja selbst religiöse Überlieferungen und Offenbarungen im Kurse stiegen. — Dafs sie die Spekulationen diskredierte, schlug zu einer Förderung der eklektischen Tendenzen aus, die in der hellenistischen Philosophie von Anfang an vorhanden gewesen waren. In derselben Richtung wirkte seit der Eroberung Macedoniens durch die Römer (168) die Berührung mit dem für das praktisch Brauchbare mehr als für Spekulationen empfänglichen Occident. Unter diesen Umständen wich der Kampf der Schulen, der die Philosophie des dritten vorchristlichen Jahrhunderts charakterisiert hatte, aber zu der allseitig betonten praktischen Bedeutung des Philosophierens schlecht pafste, im zweiten Jahrhundert einem friedlichen Nebeneinander, ja seit ca. 150 bei den Stoikern (Boëthus, um 150; Panaetius, † ca. 110; Posidonius, † ca. 46) und bei den Platonikern der neueren Akademie (Philo aus Larissa, † ca. 80; Antiochus, † 68; Cicero, der Schüler beider, † 43) einem zweifellosen Eklektizismus. Selbst die peripatetische Schule blieb vom Eklektizismus nicht

unberührt, obwohl die meisten Peripatetiker, kommentierend und sammelnd an die Werke des Meisters sich hielten, der Philosophie des Tages daher fern standen und noch Jahrhunderte ihre eignen stillen Wege gingen.

11 b. Wo dem Eklektizismus das spekulative Interesse nicht ganz geschwunden war, da mufste es ihm als eine Hauptaufgabe erscheinen, den Widerspruch auszugleichen, der zwischen dem dualistischen Theismus des Aristoteles und dem monistischen Pantheismus der Stoa, zwischen der Transcendenz Gottes dort, seiner ausschliefslichen Immanenz hier, obwaltete. Dafs bei dem eklektischen Stoiker Boëthus in der Theologie, bei Panaetius auch in der Anthropologie aristotelische Gedanken eingewirkt haben, ist zweifellos; doch ist im Detail nicht mehr erkennbar, wie hier Transcendenz und Immanenz miteinander ausgeglichen waren.[1] Einen urkundlich noch vorliegenden Ausgleich der Gegensätze lieferte auf peripatetischer Seite die vielleicht noch dem ersten vorchristlichen Jahrhundert entstammende pseudo-aristotelische Schrift *περὶ κόσμου*.[2] Hier wurde von Gott seine weltdurchwaltende Kraft (*δύναμις*) unterschieden, und letztere unter Ablehnung des Materialismus nach Art des stoischen *λόγος* beschrieben. Je geeigneter der stoische Logosbegriff war für eine Zusammenfassung der metaphysischen, religiösen und ethischen Gedanken (vgl. Nr. 10 c), desto mehr werden derartige Kombinationen sich empfohlen haben. Und wenn auch die eben der Skepsis sich entwindende neuere Akademie zunächst für religiöse Metaphysik nicht viel übrig hatte, so konnten doch derartige Gedanken im pythagoreisierenden Platonismus der älteren Akademie Anknüpfung finden: schon Platos erster Nachfolger, sein Schwestersohn Speusippus († 339), hatte von dem *ἕν*, wie das Gute, so auch den göttlichen *νοῦς* unterschieden und letzteren mit der Weltseele identifiziert.[3] Und diese Anknüpfung ist gefunden worden (vgl. Nr. 12).

11 c. Wo die Skepsis die Spekulation flügellahm gemacht hatte — bei den ältesten Eklektikern der neueren Akademie —, da gestaltete sich der Eklektizismus zu einer inbezug auf

---

1. Vgl. Zeller III, 1³ S. 554 ff. 2. Opp. Aristot. ed. Bekker, p. 391—401; vgl. Zeller III, 1³ S. 631 ff. 3. Vgl. Zeller II, 1⁴ S. 997 ff.

die strittigen Fragen der Physik und Metaphysik stumpfen Popularphilosophie, die bei aufklärerischer, wenn auch politisch konservativer Haltung gegenüber dem Volksglauben die religiösen und sittlichen Gedanken der platonisch-aristotelisch-stoischen Tradition zu einem religiös-moralistischen Rationalismus ausmünzte, der als Lebensweisheit für die Gebildeten brauchbar war. Namentlich im Abendlande, wo Cicero für weite Kreise der Lieferant dieser eklektischen Lebensweisheit wurde, ist diese nüchterne religiös-moralistische *Common-sense*-Philosophie ein Endergebnis der antiken philosophischen Entwickelung gewesen. Beachtenswert ist dabei, dafs Cicero, als der erste für unser Wissen, vielleicht in Anlehnung an den platonischen Gedanken von der *ἀνάμνησις*, die stoische Vorstellung der *κοιναὶ ἔννοιαι* umbog zu der der *insitae* oder *innatae cogitationes*[1]): *natura homini ingenuit sine doctrina notitias parvas rerum maximarum.*[2]) Die sittlichen und rechtlichen Grundbegriffe, das Dasein Gottes oder der Götter (vgl. Nr. 10 b), die Unsterblichkeit der Seele und vielleicht auch die nicht näher präzisierte Vorstellung der Willensfreiheit (*aliquid est in nostra potestate*[3])) gehören nach Cicero zu diesen angebornen, mit der *ratio* selbst gegebenen[4]) Wahrheiten. Künstliche Bildung zur Tugend durch die Wissenschaft ist nur nötig, weil die *summa opinionum perversitas,* in die wir hineingeboren werden, und die *corruptela malae consuetudinis* die *natura*-gegebenen Funken des Guten auslöschen[5]): *sunt enim ingeniis nostris semina innata virtutum, quae si adulescere liceret, ipsa nos ad beatam vitam natura perduceret.*[6])

12. Im Orient hat sich schon in vorchristlicher Zeit ein zweites, später auch in den Occident hineinwirkendes Schlufsresultat der philosophischen Entwickelung vorbereitet: die gläubige religiöse Metaphysik. Es war z. T. die innere Entwickelung der philosophischen Gedanken selbst, die dem religiösen Dualismus Platos und zugleich einer positiven Stellung

1. de nat. deor. 1, 17, 44 opp. ed. Baiter u. Kayser VII, 16. 2. de fin. 5, 21, 59 opp. VI, 230. 3. de fato 14, 31 opp. VII, 227. 4. Vgl. de legg. 1, 12, 33 opp. VIII, 260: quibus ratio natura data est, iisdem etiam recta ratio data est, ergo etiam lex, quae est recta ratio in jubendo et vetando; si lex, jus quoque. 5. Tusc. 3, 1, 2 opp. VI, 310 u. de legg. 1, 12, 33 opp. VIII, 260. 6. Tusc. a. a. O. 310.

zu den unanstöfsigen religiösen Traditionen zutrieb (vgl. Nr. 10 c; 11 a und 11 b). Aber es wirkte auch das mannigfach bedingte Neu-Erwachen religiösen Sinnes und die steigende Popularität „Heil"-schaffender Mysterien mafsgebend mit ein (vgl. § 9, 1). Insonderheit haben die pythagoreischen Überlieferungen (vgl. Nr. 2 b) ihren Anteil gehabt an der Herausbildung der Erscheinung, um die es hier sich handelt. Denn zuerst tritt diese als Philosophie sich gebende und den Zusammenhang mit der Wissenschaft (insonderheit der mathematischen) wahrende, gläubige religiöse Metaphysik hervor im Neupythagoreismus. Man darf von einem solchen reden, seit im Laufe des ersten vorchristlichen Jahrhunderts in Alexandria aus Kreisen, die mit den pythagoreischen Mysterien und mit dem spekulativ interessierten Eklektizismus (Nr. 11 b) Fühlung hatten, zahlreiche dem Pythagoras untergeschobene Schriften hervorgingen, die in loser Anknüpfung an die pythagoreischen Zahlenspekulationen eine mit aristotelischen und stoischen Elementen durchsetzte, umgebildete platonische Metaphysik mit religiösen Gedanken des ältern Pythagoreismus (Götter- und Dämonenglaube, Wertung von Träumen, Weissagungen und derartigen Offenbarungen, seltener Seelenwanderung) und mit einer weltflüchtigen asketischen Moral zu dem Ganzen einer mehr religiösen als philosophischen Weltanschauung verbanden. Im Detail ist an der in den verschiedenen Schriften mehrfach differierenden, aber in der Regel mit der Ewigkeit der Welt rechnenden Metaphysik dieses Neupythagoreismus hervorzuheben, dafs sie bei verschiedenartigen Bemühungen um einen Ausgleich zwischen dualistisch-theistischen und pantheistischen Gedanken (vgl. 11 b) die höchste Gottheit, neben der man untergeordnete Götter annahm, als ein rein geistiges, ja gelegentlich übergeistiges Wesen (*νοῦ κρεῖσσον*[1]) beschrieb und, die selbständige Existenz der Ideen aufgebend, die in den Zahlen (Ideen) sich darstellenden Urbilder der Welt als Gedanken der Gottheit fafste und aus dem *ἕν* unter ausgiebigster Verwendung mythologischer Götternamen[2]) herleitete. Das Lebensideal dieses Neupythagoreismus blieb nicht in den Grenzen

1. Vgl. Zeller I⁴, S. 334 Anm. 1 und III, 2³, S. 116 f. Anm. 4.
2. Vgl. Zeller III, 2³, S. 122—124.

des ursprünglichen πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου (vgl. 2b): allerlei Waschungen und Reinigungen und Enthaltung von gewissen Nahrungsmitteln forderte man allgemein.[1]) Wieviel von den sonstigen Idealen der in den Kreisen der Neupythagoreer weiter ausgebildeten Pythagorassage — Gütergemeinschaft, Enthaltung von Fleisch und Wein, Meiden des Eides, weifse Kleidung[2]) — wirklich praktische Forderung war, ist nicht auszumachen. — Der Neupythagoreismus hatte noch in der Zeit, da Apollonius v. Tyana als sein Prophet umherzog (Mitte des 1. Jahrh. n. Chr.), schwerlich viele Anhänger; dennoch ist er wichtig als ein Vorläufer späterer Gestaltungen, als ein Beweis dafür, dafs schon in der vorchristlichen Zeit die „religiöse Periode" der hellenistischen Philosophie sich anbahnte, die im Neuplatonismus (vgl. § 26) ihren Abschlufs fand.

§ 6. Das palästinensische Judentum bis zur Makkabäerzeit.

Aufser den Gesamtdarstellungen der Geschichte Israels (vgl. HGuthe, Gesch. des Volkes Israel, Freiburg 1899, p. XII) und EMeyer, Gesch. des Altertums III, Stuttgart 1901: HSchultz, Alttestamentliche Theologie, 5. Aufl. Göttingen 1896. — RSmend, Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgesch. 2. Aufl. Freiburg 1899. — KMarti, Gesch. der israelitischen Religion, 4. Aufl. von Kaysers Theol. des AT. Strafsburg 1903. — ESchürer, Gesch. des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi. 3. u. 4. Aufl. Leipzig, 3 Bde. 1898—1901. — WBousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. Berlin 1903. — Die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT. in Verbindung mit Beer, Blafs, Clemen usw. übersetzt und herausgegeben von EKautzsch. 2 Bde. Tübingen 1900 (zitiert Kautzsch I oder II, z. T. mit Voranstellung des Namens des inbetracht kommenden Mitarbeiters).

1. Zu eben der Zeit, da bei den Griechen die Geschichte der Philosophie begann, hatte die religionsgeschichtliche Entwickelung im Volke Israel ihren Höhepunkt bereits erreicht. Eine gewisse Verwandtschaft beider Entwickelungslinien ist unverkennbar: wie hinter den religiösen Gedanken der griechischen Philosophie die nationale Naturreligion steht, so hinter der Religion der Propheten der nationale Polydämonismus, die unvollkommenen Formen des Jahwe-Dienstes und allerlei polytheistische Neigungen im Volke; und zu einem gewissen Mono-

---

1. Vgl. Zeller III, 2³ S. 145. 2. Vgl. Zeller III, 2³ S. 147.

theismus führte auch die Entwickelung der griechischen Philosophie. Aber während in den „religiösen“ Gedanken der nachsokratischen Philosophie im Rahmen des Welterkennens verkümmerte, was von Religion in der griechischen Naturreligion vorhanden gewesen war, erhalten blieb, was das „trübselige Geheimnis“[1]) der Naturreligion ausmacht, die Unselbständigkeit der Gottheit gegenüber der Natur, hatten auf dem Gebiet der „Offenbarungsgeschichte“ gerade die religiösen Gedanken eine Vertiefung und Läuterung erfahren. Die frommen Juden des Exils glaubten an den allmächtigen und allwissenden Schöpfer und Erhalter der Welt als den heiligen, d. h. in seiner Herrlichkeit über allem Kreatürlichen [und Sündlichen] erhabenen, gerechten und gnädigen Gott seines Volkes Israel, ohne im Sinne des Welterkennens über Allmacht, Allwissenheit, Schöpfung usw. zu spekulieren. Und solches Glauben oder Vertrauen gegenüber der Gottheit ist die wesentlichste, primitivste und doch zugleich der gröfsten Vervollkommnung fähige Äufserung der Religion. Freilich war mit solchem Glauben auch bei den Israeliten eine Summe von Vorstellungen über Gott und Welt („Himmel und Erde“) und ihr Verhältnis zu einander verbunden — diese Verbindung ist eine notwendige —; aber, gleichwie die Vorstellungen, in denen kindliches Vertrauen lebt, verschieden sind von physiologischem Wissen oder Meinen hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Eltern und Kindern, so waren auch jene Glaubensvorstellungen des damaligen Israel ihrer Art nach verschieden vom Naturerkennen. Doch so sehr auch die religiösen Gedanken der prophetischen Zeit Israels von religiös gefärbter griechischer Philosophie verschieden sind: die nachexilische Entwickelung des Judentums, die einerseits zum Talmudismus, anderseits zum Christentum hinüberführt, hat doch zugleich auch jüdisches Denken hellenisch-philosophischem mehr genähert.

2a. Die persische Zeit (537—330) scheint freilich zunächst nur den gesetzlichen Talmudismus vorbereitet zu haben. Nachdem Esra durch Lösung der Mischehen die Gemeinde gereinigt und im Jahre 445 mit Hilfe Nehemias auf das von

---

1. WHerrmann, Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen usw. S. 130.

ihm aus Babylonien mitgebrachte „Gesetz Mosis“ verpflichtet hatte, sammelten sich die Zurückgekehrten und die Nachwandernden unter schroffer Abweisung der Samaritaner — die dann auf dem Garizim ihren Tempel bauten — in Judäa und später auch in Galiläa um das Gesetz. Die, übrigens auch von den Samaritanern noch rezipierte, Thora [der sich erst später die *prophetae priores* und *posteriores* und erst seit dem endenden zweiten Jahrhundert unter längerem Schwanken über ihren Umfang die Hagiographen anschlossen] ward der Kanon der Religionsgemeinschaft, das Judentum ward Buchreligion: an Stelle der Propheten wurden Schriftgelehrte und Priester, in Esras Zeit meist noch dieselben Persönlichkeiten, die Leiter des Volkes. Die Frömmigkeit ging, obwohl, wie viele Psalmen beweisen, eine starke Gegenströmung vorhanden gewesen sein mufs, immer mehr im Tun des Gesetzes auf. Dies Tun war fest geregelt; der Glaube fand, je weniger die momentane Lage des Volkes seiner Gesetzestreue zu entsprechen schien, desto mehr sein Objekt in der von der messianischen Hoffnung erhellten Zukunft, von der man die Herbeiführung der Herrschaft Gottes, bezw. des messianischen Königs, über alle Welt erwartete; die Glaubensvorstellungen entbehrten fast jeder Norm.

2 b. Doch fehlten auch religios weiterführende Momente nicht. Das Judentum hat die Idee einer religiösen Gemeinschaft innerhalb eines andersgläubigen staatlichen Ganzen, hat die Idee der religiösen Einzelgemeinde (Synagogengemeinde) innerhalb einer gröfsern Gesamtgemeinde zuerst verwirklicht. Im Zusammenhange hiermit erhielt die Frömmigkeit einen mehr individualistischen, subjektiven Charakter. Dieser individualistische Charakter der Frömmigkeit, der später dem Judentum der Diaspora Halt gegeben hat, schuf mit der Individualisierung der Vergeltungslehre[1]) ein weiterführendes religiöses Problem. Eine wirkliche Lösung dieses Problems aber war, da man in dieser Zeit von einem ewigen Leben nichts wufste, noch nicht möglich.[2])

2 c. Auch die Konvergenz zu griechischem Denken hin ist schon in dieser Zeit zu beobachten. Nicht, dafs man philosophiert hätte. Nicht wissenschaftlich geregeltes Welterkennen,

1. Vgl. Jer. 31, 29; Ez. 18. 2. Vgl. das Buch Hiob und ψ. 73.

sondern die religiöse Phantasie der Schriftgelehrten schuf (in Theologumenen und Mythologumenen) Parallelen zu hellenischen Gedanken, und die levitische Auffassung der Heiligkeit bereitete einer negativen Ethik den Boden — denn „nicht Gutes tun, sondern Sünde meiden, war die Forderung der Heiligkeit“ [1]) — und führte alte, ursprünglich wohl nur kultisch bedingte Anschauungen und Bräuche, wie die Vorstellung von der relativen Unreinheit des sexuellen Lebens [2]) und die Weinenthaltung der Priester vor ihrem Amtieren, sowie die völlige Enthaltung von berauschenden Getränken bei den Nasiräern,[3]) der Möglichkeit asketischer Ausdeutung entgegen. — Theologumena und Mythologumena knüpften zunächst an das Bestreben an, den Monotheismus und die Welterhabenheit Gottes zu veranschaulichen. Längst kannte man übermenschliche, Gott näherstehende Wesen, teils Überbleibsel polytheistischer und animistischer Vorstellungen (die *b^enê elohîm*; die als belebte Wesen gedachten Sterne [4])), teils Erscheinungsformen Gottes und Anschauungsformen für sein Handeln in der Welt (*mal^each jahwe* und *mal^eachîm*), teils zu Wächtern des Heiligen oder zu Attributen der göttlichen Majestät gewordene Fabelwesen fremder Herkunft (Keruben und Serafen). Auf diesen Grundlagen, wenigstens den beiden erstgenannten, bildete sich im Zusammenhang mit dem Transcendenterwerden des Gottesbegriffs seit Ezechiel die Engelvorstellung aus. Die Engel werden die Vermittler und Interpreten der göttlichen Offenbarung; [5]) sie bilden gleichsam den Hofstaat Gottes [6]) und nehmen, als die ausführenden Diener seines Willens,[7]) aber auch fürbittend [8]) und anklagend,[9]) teil an seinen Beziehungen zur Menschenwelt. Ja schon in dieser Periode wird der anklagende Engel, der Satan, zu einem, freilich von Gott noch gänzlich abhängigen, Versucher zum Bösen.[10]) Engelschöpfung ist vielleicht angenommen; [11]) von einem Engelfall hört man aber noch nichts; alle Engel gelten noch nicht als voll-

---

1. Wellhausen, Abrifs der Geschichte Israels und Judas S. 87. **2.** Vgl. 1. Sam. 21, 5f.; Exod. 19, 15; Lev. 15, 16—24. **3.** Vgl. Lev. 10, 9 u. Marti S. 81. **4.** Vgl. Hiob 38, 7; Marti S. 139. **5.** Ezech. 8, 2; 11, 24; 43, 5f. und namentlich Sach. 1, 9. 13. 14; 2, 2; 4, 1; 5, 5; 6, 4. **6.** 1. Kön. 22, 19; Sach. 3, 7. **7.** ψ 91, 11; 103, 20f. **8.** Sach. 1, 12. **9.** Sach. 3, 1ff. **10.** Hiob 1, 6ff. **11.** Vgl. Neh. 9, 6; Gen. 1, 14; 2, 1.

kommene Wesen.[1]) Die ganze Vorstellung behält noch etwas Unfertiges; sie scheint auch noch nicht allgemein gewesen zu sein. — Eine verwandte Folge des Transcendenterwerdens der Gottesvorstellung ist die beginnende Verselbständigung des Geistes Gottes,[2]) während in der scheinbar analogen Verselbständigung des Wortes Gottes[3]) nur eine poëtische Personifikation vorzuliegen scheint.

2d. Von besonderer Bedeutung für die DG sind die Stellen in dem jetzt für nachexilisch geltenden ersten Teile der Proverbien geworden, die in einer an das eben (2c) Erwähnte erinnernden Weise von der Weisheit Gottes reden, vgl. einerseits 3, 19: *ὁ θεὸς τῇ σοφίᾳ ἐθεμελίωσεν τὴν γῆν, ἡτοίμασεν δὲ οὐρανοὺς φρονήσει*[4]) und anderseits 8, 22ff.: *κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ, πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέν με ἐν ἀρχῇ, πρὸ τοῦ τὴν γῆν ποιῆσαι . . . γεννᾷ με. . . . ἡνίκα ἡτοίμαζεν τὸν οὐρανόν, συνπαρήμην αὐτῷ . . . ἤμην παρ' αὐτῷ ἁρμόζουσα.*[4]) Ob hier nur poëtische Personifikation, oder diejenige Form schillernder Verselbständigung vorliegt, die in der gleichen Zeit bei dem Geiste Gottes nachweisbar ist (sogenannte „Hypostasierung"), das ist für die DG deshalb gleichgültig, weil jedenfalls die für die DG wichtige spätere Zeit letzterem Verständnis folgte.[5])

3a. Für die griechische Zeit (332—165) hat man inbezug auf das palästinensische Judentum nur wenige Quellen: eine Reihe von Psalmen und Zusätzen zu den alten Propheten und die Chronik (um 300), die kanonischen Bücher Kohelet (etwa Mitte des 3. Jahrh.), Esther (2. Jahrh.?) und Daniel (wohl Ende 165 entstanden), die um 180 verfaſste, neuerdings der gröſsern Hälfte nach hebräisch wiedergefundene, vollständig in der Übersetzung des Enkels durch die Septuaginta auf uns gekommene

---

1. Vgl. Hiob 4, 18. **2.** Vgl. Jes. 63, 10; 48, 16; Ez. 3, 12. 14. 24; 8, 3; Gen. 1, 2. **3.** *ψ*. 107 (LXX: 106) v. 20: *ἀπέστειλε τὸν λόγον αὐτοῦ*. Vgl. 147, 15 (LXX: 147, 4) und schon Jes. 55, 11. **4.** Die Stellen sind nach der Übersetzung der LXX zitiert, weil für die DG deren Wortlaut inbetracht kommt. **5.** Nicht so gleichgültig für die DG ist die Frage, ob diese für die christliche Lehrentwickelung sehr wichtigen „Hypostasen"-Spekulationen parsistischem Einfluſs entstammen, wie Bousset (S. 489) annimmt. Einstweilen scheint mir der flieſsende Übergang zwischen poëtischer Personifikation und der sog. Hypostasierung gegen diese Annahme zu sprechen.

„Weisheit Sirachs“ und die ebendort erhaltenen Bücher Judith und Tobit, deren ersteres ursprünglich hebräisch vielleicht schon einige Zeit nach 164, deren zweites, vielleicht aufserhalb Palästinas, nicht vor ca. 175 griechisch verfafst zu sein scheint. — Es laufen in dieser Zeit zunächst die in Nr. 2 besprochenen Entwickelungslinien weiter. Die Thora wird wichtiger selbst als der Tempel, Schriftgelehrsamkeit wichtiger als priesterliches Tun. Die Frömmigkeit besteht in äufserster Gesetzesstrenge: alle heidnische Kost z. B. erschien als unrein.[1]) Als besondere „gute Werke“ neben den negativen Leistungen solcher Gesetzesstrenge treten das Almosengeben (*ἐλεημοσύνη*), das „Sünde sühnt“,[2]) das Beten und das als Trauerbrauch wie als Zeichen der Demütigung vor Gott sehr alte[3]) Fasten hervor.[4]) Asketisch gefärbt ist das sittliche Ideal höchstens dem sexuellen Leben gegenüber,[5]) dessen ernst-sittliche Beurteilung ein Ruhmestitel des Judentums war.[6]) Die Engelvorstellungen, die für den Chronisten noch keine grofse Bedeutung haben, werden gegen Ende dieser Periode viel bestimmter: unter den Myriaden der Engel werden die „obersten Fürsten“ genannt: Gabriel und Michael im Daniel,[7]) Raphael als *εἷς ἐκ τῶν ἑπτὰ ἁγίων ἀγγέλων, οἳ προσαναφέρουσι τὰς προσευχὰς τῶν ἁγίων* im Tobit;[8]) ein jeder von ihnen hat ein besonderes Gebiet, das seinem Schutz befohlen ist.[9]) Der „Höchste“[10]) selbst — *ὀνομάζων τὸ ὄνομα κυρίου θανάτῳ θανατούσθω*, sagt schon um 250 die Septuaginta[11]) — erscheint in so erhabener Weltferne, dafs ihn der Empfänger der Danielschen Offenbarungen nicht mehr redend einzuführen wagt.[12]) Und neben den *ἅγιοι ἄγγελοι* erscheinen böse Geister wie das *πονηρὸν δαιμόνιον Ἀσμόδαυς* im Tobit, das eine Menschen-

---

1. Dan. 1, 8; Jud. 10, 5; vgl. 12, 2, Tob. 1, 11. **2.** Sir. 3, 30; vgl. Tob. 4, 7—11; 12, 8. **3.** Vgl. Buhl, RE. V, 768. **4.** Jud. 8, 6; Tob. 12, 8; — Dan. 9, 3 u. 10, 3 erscheint das Fasten als Vorbereitung auf den Empfang göttlicher Offenbarung (vgl. schon Exod. 34, 28). **5.** Vgl. Tob. 8, 7 und die Betonung der Witwenschaft im Buch Judith (8, 4; 9, 4. 9). **6.** Vgl. Bousset S. 401 f. **7.** 8, 16; 10, 13. **8.** 12, 15. **9.** Vgl. die „Schutzengel“ Persiens und Griechenlands bei Dan. 10, 13. 20. 21; und Sir. 17, 17. **10.** Sir. 12, 6 u. ö., Dan. 3, 32 u. ö., Tob. 1, 13 u. ö. **11.** Übersetzung von Lev. 24, 16 („wer den Namen Jahwes lästert“ usw.). **12.** Vgl. auch Dan. 4, 14.

tochter liebt.[1]) Psalm 106 (v. 37) sieht in den Heidengöttern Dämonen. Auch die Satans-Vorstellung ist weiterentwickelt: in der Chronik ist der Satan zum selbständigen Versucher zum Bösen geworden.[2]) — Das durch die individualisierte Vergeltungslehre gesteigerte Problem der Übel und des Todes hat in dieser Zeit die alttestamentliche Religion bei einzelnen der Zersetzung nahe gebracht. Nicht nur das Buch Kohelet beweist das; auch Sirach hat gegenüber dem Todesverhängnis, das bei ihm zuerst mit der Sünde Evas in kausalen Zusammenhang gebracht erscheint,[3]) praktisch keine andere Lösung, als der „Prediger".[4]) Erst gegen Ende der Periode tritt das Problem mit dem Aufkommen des Glaubens an eine Auferstehung zum Leben oder zum Gericht[5]) in ein neues Stadium; die Vergeltungslehre verflocht sich nun mit der messianischen Hoffnung, wie sie die zuerst im Buche Daniel hervortretende Apokalyptik (vgl. § 7, 3) ausgestaltete.

3b. Die Auflösungssymptome, welche die jüdische Religion in der griechischen Zeit zeigt, werden mit dadurch bedingt gewesen sein, dafs Palästina einbezogen war in die Welt des Hellenismus. Hellenistische Städte entstanden auch in Palästina.[6]) Ein Einflufs griechisch-philosophischer Gedanken tritt freilich in der erhaltenen palästinensischen Literatur nicht hervor; auch im Kohelet braucht er nicht angenommen zu werden. Der Gottesglaube ist bei dem „Prediger" wie bei Sirach echt jüdisch; und die für hellenisierende Umdeutung überaus ge-

---

1. Tob. 3, 8 u. 6, 15; vgl. 6, 8 generell: *δαιμόνιον ἢ πνεῦμα πονηρόν.* **2.** Vgl. 1. Chron. 21, 1 und dazu 2. Sam. 24, 1. Da diese Anschauung an die ältere bei Sacharja und im Hiob anknüpft, anderseits der Teufels-Vorstellung der spätern Zeit schon sehr viel näher kommt, und da die Dämonen-Vorstellung jedenfalls alte Wurzeln in Israel hat (Bousset S. 331 f.), so ist die Annahme, der Teufel entstamme parsistischen Einflüssen (Bousset S. 483 f.), nicht nur unwahrscheinlich wegen der Inkongruenz zwischen Ahriman und dem Teufel, sondern auch unnötig, selbst wenn der Asmodaus persischer Herkunft wäre (Bousset S. 461 Anm. 1). **3.** Sir. 25, 14: *ἀπὸ γυναικὸς ἀρχὴ ἁμαρτίας καὶ δι' αὐτὴν ἀποθνήσκομεν πάντες.* Vgl. 14, 17. **4.** Vgl. Sir. 14, 14—19 mit Koh. 5, 17 ff. Der Gedanke von ψ. 73, 17 ist im Sirach (11, 26 ff.) zwar wiederholt, genügt aber offenbar dem Weisen nicht mehr. **5.** Dan. 12, 2 f. Die alten Vorstellungen von dem *αἰώνιος τόπος* des Totenreichs (Schᵉôl) noch Tob. 3, 6 u. Jud. 16, 17. **6.** Vgl. Schürer I³, 188.

eignete „Hypostasierung“ der Weisheit in den Proverbien (vgl. Nr. 2 d) benutzt Sirach, ebenso wie das spätere Judentum, zur Verherrlichung der Thora: sie ist die erstgeschaffene Weisheit, *ἀπὸ στόματος ὑψίστου* ausgegangen, dann von Gott angewiesen *ἐν Ἰακὼβ κατασκηνοῦν.*[1]) Doch allgemeinere Einflüsse der hellenistischen Bildung sind nicht ausgeblieben.[2]) Antiochus IV., Epiphanes (175—164), hätte ohne dies gar nicht daran denken können, mit Gewalt den Hellenisierungsprozeſs zum Abschluſs zu bringen (Altar des Zeus im Tempel, Dezember 168). Die Zahl der Griechenfreunde muſs kurz vor 168 eine recht groſse gewesen sein. Sie fanden sich insonderheit in den vornehmen Priestergeschlechtern, unter denen die *υἱοὶ Σαδδούκ*[3]) die angesehensten waren. Die Schriftgelehrten neben[4]) ihnen hielten sich um so strenger an das Gesetz; und wenn auch die strengsten unter ihnen, die *Ἀσιδαῖοι* (*chasîdîm*) des makkabäischen Befreiungskampfes,[5]) eine besondere Gruppe im Volke bildeten, so stand dies doch wesentlich auf ihrer Seite. Der Kampf gegen die Vergewaltigung durch den Hellenismus (168—165) führte daher zu neuer Festigung jüdischen Wesens.

§ 7. Das palästinensische Judentum der hasmonäischen und römisch-herodianischen Zeit.

Vgl. die Literatur bei § 6. Auſserdem: OFFritzsche, libri apocryphi veteris testamenti etc. Leipzig 1871. — AHilgenfeld, Messias Judaeorum. Leipzig 1869. — FWeber, System der altsynagogalen palästinensischen Theologie usw., herausg. von FDelitzsch und GSchnedermann, Leipzig 1880; 2. Ausgabe unter dem Titel: Die Lehren des Talmud 1886; 2. verbesserte Auflage unter dem Titel: Jüdische Theologie auf Grund des Talmud usw. 1897. — HJHoltzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie I, Freiburg u. Leipzig 1897. — GDalman, Die Worte Jesu I, Leipzig 1898.

1. Ein gleichartiges Ganzes war trotzdem das palästinensische Judentum der hasmonäischen (165—63) und römisch-herodianischen (63 v.—70, bezw. 135 n. Chr.) Zeit nicht. Zwar waren die extremen Griechenfreunde verschwunden, doch

---

1. Sir. 24, 3. 8. Vgl. das ganze, für die Gedanken des Johannes-Evangeliums mehrfach wichtige Kapitel. **2.** Vgl. Schürer I³ S. 189 f. **3.** Ez. 30, 46. LXX. **4.** Vgl. Schürer II², 225 f. 313. **5.** I. Makk. 7, 13.

drangen die Asidäer mit den von der *παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων* ihnen empfohlenen strengen Forderungen gesetzlicher Reinheit und Gerechtigkeit zunächst nur in ihrem Kreise, bei ihren *chabērîm,* durch: sie wurden *Φαρισαῖοι*, „Separatisten". Die alten Priestergeschlechter lehnten um so entschiedener die *παράδοσις* der „Schriftgelehrten und Pharisäer" und deren Schulmeinungen (Auferstehung, Engellehre) ab, und ihrer Partei — den Sadduzäern — schlossen seit Johannes Hyrkan (135—105) die Hohenpriesterfürsten des neuen hohenpriesterlichen Geschlechts sich an. Das Vorhandensein außerjüdischer Einflüsse beweisen die seit etwa 150 v. Chr. in Palästina — und nur hier — nachweisbaren, in mehrfacher Hinsicht noch rätselhaften Essener.[1]) Mit einem wesentlich pharisäisch gerichteten Judentum war hier eine über das Gesetz hinausgehende Askese in mönchsartigem Gemeinschaftsleben, eine Verwerfung der Opfer, sowie die Praxis unjüdischer *εὐχαὶ εἰς τὸν ἥλιον* verbunden, und die *δόγματα* der Essener haben jüdisch-theologische und -mythologische Traditionen (Engellehre) mit philosophischen Spekulationen über die Herkunft und das Endschicksal der in den Kerker des Leibes gebannten Seelen verknüpft. Inwieweit der hellenistisch-orientalische Synkretismus (vgl. § 9, 1), dessen Einflüsse hier vorliegen werden[2]) und auch auf dem Gebiet des neben der offiziellen Religion herlaufenden Aberglaubens[3]) hervortreten, sonst etwa eingewirkt hat, wird unten (Nr. 4) erörtert werden. Das Volk sah in den Pharisäern fortgehends mehr seine Ideale verkörpert, ohne selbst so pedantisch gesetzlich und exklusiv zu sein. Auch die palästinensische Literatur[4]) dieser Zeit steht mit einer sehr unsicheren Ausnahme (Henoch II, vgl. unten

---

1. Vgl. Schürer II³, 556—584; EZeller, Zur Vorgeschichte des Christentums, Essener und Orphiker, ZwTh XLII, 1899, S. 195—269; Bousset S. 431—443; AHilgenfeld, Die Essäer ein Volkstamm, ZwTh XLVI, 1903, S. 294—315. Nicht einmal das Tatsächliche ist sicher, geschweige denn seine geschichtliche Deutung. 2. Zeller hat unter Zustimmung vieler den Essenismus mit orphisch-pythagoreischen Traditionen (vgl. § 5, 2b) in Zusammenhang gebracht. Doch vgl. Schürer II³, 584 und Bousset S. 435. 3. Vgl. über Dämonen-Beschwörung, Zauberformeln und Zauberbücher Schürer III³, 294—304. 4. Über die Unsicherheit der Abgrenzung der „palästinensischen" Litteratur gegenüber der „hellenistischen" s. Schürer III³, 135f.

Nr. 4) dem pharisäischen Judentum näher als jedem andern, obwohl sie nur zu einem kleinen Teile pharisäisch ist.

2. Schon auf dem ersten Blick zeigt diese Literatur die Eigentümlichkeit des Judentums: sie war, abgesehen von einzelnen geschichtlichen Werken, von denen das zwischen ca. 100 und 63 entstandene 1. Makkabäerbuch in der Übersetzung der LXX erhalten ist,[1]) und abgesehen von der gelehrten Schriftstellerei des hellenisierten Palästinensers Josephus († nach 100 n. Chr.),[2]) eine rein religiöse. Die schulmäfsige Schrifterklärung vermied noch die litterarische Fixierung: erst seit ca. 200 n. Chr. ist die gesetzliche Tradition (*Halacha*) und die sonstige an das Schriftwort sich anlehnende religiöse Überlieferung (*Haggada*) aufgezeichnet in der *Mischna* (um 200), den *Midraschîm* (3. bis 13. Jahrhundert) und den *Targumîm* (Onkelos und Jonathan; Schlufsreduktion im 4. Jahrh.). Religiöse Autoritäten waren nur die Gröfsen der Vergangenheit. Die religiöse Schriftstellerei war daher zur Anonymität und Pseudonymität verurteilt. Besonders beliebt war schon deshalb die durch das Buch Daniel inaugurierte apokalyptische Literatur. Doch waren die Grenzen zwischen paränetischer, ethisch-didaktischer Schriftstellerei und legendarischer („haggadischer“) Bearbeitung der hl. Geschichte einerseits und den Apokalypsen andrerseits fliefsende. Dort sind neben makkabäischen Psalmen des Kanons zu nennen: 1. Die zwischen 63 und ca. 40 v. Chr. entstandenen 18 Psalmen Salomos,[3]) 2. das vielleicht noch vor ca. 50 v. Chr. verfafste Buch der Jubiläen, die sogen. *λεπτὴ Γένεσις*,[4]) 3. die wenig jüngeren, in christlicher Be-

---

1. The old testament in Greek ed. HBSwete III, 594—661; EKautzsch-Kautzsch I, 24—81. Ein älteres Geschichtswerk über die Regierung des Johannes Hyrkanus ist 1. Makk. 16, 24 erwähnt. Über das 2. und 3. Makkabäerbuch s. § 8, 2. **2.** Opera ed. BNiese, 6 Bde. u. Index, Berlin 1887—1895: antiquitates judaicae (I—IV, 320), vita (IV, 321—389), de Judaeorum vetustate sive contra Apionem (V), de bello judaico (VI). **3.** Hebräisch verfafst, in griechischer Übersetzung erhalten (Fritzsche p. 569—589; beste Ausgabe von OvGebhardt TU XIII, 2 1895), deutsch von RKittel (Kautzsch II, 127—148). **4.** Hebräisch geschrieben, äthiopisch und in lateinischen Fragmenten erhalten; deutsch nach den Ausgaben von ADillmann (1859) und RHCharles (1895) von ELittmann (Kautzsch II, 31—119). Zur Zeitfrage vgl. FBohn, StKr. 1900, S. 167—184 und dazu Bousset ThR 3, 375.

arbeitung auf uns gekommenen Testamente der zwölf Patriarchen,[1]) 4. das in die christliche *Ascensio* oder *Visio Isaiae* aufgenommene, vor ca. 100 n. Chr. entstandene jüdische *Martyrium Jesajae*[2]) und 5. die wahrscheinlich anzunehmende, nicht jüngere jüdische Quelle verschiedener christlicher Adam-Bücher.[3]) Von Apokalypsen sind bekannt, aber verloren: die Apokalypse des Elias, die nach Origenes die Quelle des Schriftzitats in 1. Kor. 2, 9 war,[4]) das im Hirten des Hermas angeführte Buch *Eldad und Modat*[5]) und eine von Clemens Alexandrinus zitierte Apokalypse des Zephania.[6]) Erhalten sind 1. das ursprünglich hebräisch oder aramäisch verfaſste, nicht einheitliche Buch Henoch (Henoch I),[7]) das fragmentarisch in griechischer, vollständig in äthiopischer Übersetzung auf uns gekommen ist (a: die sog. Hirtenvisionen aus der Zeit um 120 v. Chr. b: die Bilderreden aus der Zeit Herodes' d. Gr. c: in b zerstreute und z. T. auch den Schluſs bildende undatier-

---

1. In griechischer Übersetzung ed. Grabe, 1698; neueste Ausgabe von RSinker, Cambridge 1869, mit Appendix 1879. Seitdem ist auch eine armenische Übersetzung, ein Fragment einer syrischen und ein aramäisches Fragment bekannt geworden (vgl. Bousset S. 14 Anm. 2). Deutsch mit Kennzeichnung der christlichen Interpolationen von FSchnapp bei Kautzsch II, 458—506 (vgl. zur Abgrenzung der Ausscheidungen WBousset ZntW I, 1900, S. 141—175). Zur Zeitfrage vgl. Bousset ZntW I, 187—209. **2.** Die äthiopisch und in lateinischen, slavischen und griechischen Fragmenten erhaltene Ascensio Isaiae ist am besten herausgegeben von RHCharles (London 1900); das Martyrium gibt deutsch GBeer bei Kautzsch II, 119—127. **3.** Vgl. das von CFuchs bei Kautzsch II, 506—528 nach einer lateinischen vita Adae et Evae und der fälschlich sog. *Ἀποκάλυψις Μωσέως* übersetzte Leben Adams und Evas. Dazu Schürer III³, 287 f. und Bousset S. 22 Anm. 1. **4.** Origenes in Matth. 117 (zu 27, 9) ed. Lommatzsch V, 29. Vgl. Schürer III³, 267 f. und ThLZ 1899, S. 6 f. **5.** Hermas, vis. 2, 3, 4 p. 150. Vgl. Schürer III³, 266. **6.** Clemens Alex. Strom. 5, 11, 77, MSG 9, 116 A. Vgl. Schürer III³, 271 und über die von GSteindorff (TU XVII, n. F II, 3a S. 155 f. u. 149—155) publizierten koptischen Fragmente, die vielleicht der alten Zephania-Apokalyse entstammen, ThLZ, 1899, S. 8 u. Bousset S. 48. — Die von Schürer III³, 265 f. unter den wahrscheinlich jüdischen Apokalypsen genannte *προσευχὴ Ἰωσήφ* lasse ich jetzt hier weg, da die von Origenes gegebenen Zitate aus diesem „bei den Hebräern kursierenden Apokryphon" (abgedruckt bei Schürer a. a. O.) zum palästinensischen Judentum nicht passen. **7.** Herausgegeben von ADillmann (1851) und von JFlemming und LRadermacher (GchrS. Leipzig 1901); deutsch von GBeer bei Kautzsch II, 217—310.

bare „noachische Bestandteile"; [1]) 2. das viel jüngere, aber noch vor ca. 100 n. Chr. griechisch geschriebene, in zwei slavischen Rezensionen erhaltene slavische Henoch-Buch (Henoch II); [2]) 3. ein lateinisches Bruchstück der z. Z. Jesu wohl hebräisch verfafsten *assumptio Mosis*; [3]) 4. eine syrische Übersetzung der wohl 70 n. Chr. entstandenen Apokalypse Baruch; [4]) 5. das lateinisch, syrisch, äthiopisch, arabisch und armenisch auf uns gekommene sog. vierte Buch Esra, wahrscheinlich aus der letzten Zeit Domitians. [5]) — Während NT. und Mischna die pedantische Regelung des Thuns der frommen Juden der Zeit Jesu illustrieren, tritt uns in dieser Literatur die Glaubens- und Vorstellungswelt des Judentums dieser Zeit entgegen.

3a. Im Mittelpunkt dieser Glaubens- und Vorstellungswelt stand für die frommen Juden seit der Religionsnot unter Antiochus IV., Epiphanes, die messianische Hoffnung. [6]) Aber sie ist verschieden gestaltet gewesen bei den einzelnen, hat auch Umwandlungen erfahren in der Zeit zwischen Daniel und IV.

---

1. Hirtenvisionen c. 1—36 u. 72—105; Bilderreden c. 37—71; noachische Bestandteile in c. 54, 7—55, 2. 60. 65, 1—69, 25. 106. 107; ein späterer Schlufs c. 108. — Die Teilung nach Schürer III³, 192 ff. u. a.; Beer u. a. teilen den ersten Abschnitt noch weiter. 2. In deutscher Übersetzung herausgeg. von NBonwetsch, Abhandl. der Göttinger Gesellsch. der Wiss., n. F. I, 3. 1896. Vgl. Schürer III³, 209 ff. 3. Fritzsche, libri apocr. p. 700—730; vgl. die griechische Übersetzung Hilgenfelds, Messias S. 437 ff.; deutsch von CClemen bei Kautzsch II, 311—331. Die Datierung folgt Schürer III³, 217 f., Clemen u. a. 4. Nach der lateinischen Übersetzung des ersten Herausgebers (Ceriani, 1871) bei Fritzsche p. 654—699; deutsch von VRyssel bei Kautzsch II, 404—446. Die Datierung folgt Schürer und Ryssel (vgl. Ryssel S. 405 f.); andre halten die syrische Baruch-Apokalypse für abhängig vom IV. Esra. Über die Einheitlichkeit des Buches vgl. CClemen StKr 1898 S. 227 ff. u. Schürer III³, S. 229. Der Urtext mufs in derselben Sprache geschrieben gewesen sein wie der IV. Esra (vgl. Anm. 5). — Die griechische Baruch-Apokalypse, die verkürzt auch slavisch erhalten ist (Ryssel-Kautzsch II, 446—457), ist oben nicht erwähnt, weil der, übrigens nicht sehr ergiebige, Text frühestens dem 2. Jahrhundert angehört und nicht sicher jüdisch ist. 5. Hilgenfeld p. 114—433, vgl. die griechische Übersetzung H.'s p. 36 bis 113; lat. bei Fritzsche p. 590—639; neue lateinische Ausgabe von RLBensly (Texts and studies ed. JARobinson III, 2. Cambridge 1895); deutsch von HGunkel bei Kautzsch II, 331—401. Die Übersetzungen sind aus dem Griechischen geflossen; doch spricht manches für hebräischen Urtext (Gunkel S. 333). 6. Vgl. Lc 2, 25; 24, 21 u. ö im NT.

Esra.[1]) Im Rahmen der ältern messianischen Hoffnung blieb die erhoffte Vernichtung der Feinde Israels, die erwartete Herrschaftsstellung des neu gesammelten Gottesvolkes unter den Völkern und alles, was man an irdischem (nicht ewigem) Glück und Frieden von dem neuen Reiche der vollendeten Gottesherrschaft sich versprach. Aber neben diese diesseitigen, geographisch engbegrenzten Traditionen, die noch im ältern Teile des Henochbuchs überwiegen,[2]) trat schon im Daniel die Erwartung einer nicht mehr unter den Bedingungen des bisherigen Weltverlaufs stehenden Zukunft, in der die Auferstehung der Toten die ewige Vergeltung einleitet: die messianische Hoffnung ward individualistischer, universaler und — transcendent: *ôlām habbâ* und *ôlām hăzzè.* Zwar kann man nicht Kreise scheiden, in denen die alten „messianischen", und andre, in denen die neuen „apokalyptischen" Vorstellungen galten[3]); nicht einmal die Gedankenkreise sind reinlich auseinanderzuhalten: sie verschlangen sich, und die Vorstellungsformen überlebten ihren Inhalt. Dennoch mag die Idee des Zwischenreiches, im Baruch und IV. Esra[4]) ein Kompromiſs zwischen beiden Gedankenreihen sein[5]): die irdischen Glückshoffnungen erfüllen sich in seinen Tagen;[6]) aber *jene Zeit ist das Ende dessen, was vergänglich ist, und der Anfang dessen, was unvergänglich ist,*[7]) und der Kontrast der neuen unvergänglichen Welt gegenüber der vergänglichen, in der wir leben, wird im Baruch wie im IV. Esra oft und stark geltend gemacht.[8]) Aus dem Detail sei hier nur noch hervorgehoben, daſs die Auferstehung bald als Auferstehung aller Toten,[9]) bald so gedacht ist, daſs nur die Gerechten auferweckt werden, während die Bösen im Hades ihre Strafe empfangen.[10]) Der Aufriſs der Endzeit ist z. B. im

1. Vgl. auſser Schürer II³, 496—556 namentlich Bousset S. 195 bis 276. **2.** Vgl. Schürer III³, 200 und z. B. die sehr irdisch gefärbte Schilderung der Zukunftsherrlichkeit, Henoch 10, 17—21 (Kautzsch II, 243). **3.** So ist auch die m. E. miſsverständliche Scheidung zwischen der „messianischen Hoffnung" und der „Apokalyptik" bei Bousset S. 199 ff. u. 230 ff. nicht gemeint. **4.** Baruch 40, 3; Kautzsch II, 425; vgl. 30, 1 p. 423; IV. Esra 7, 28; Kautzsch II, 370; vgl. 12, 34 p. 394. **5.** Vgl. Bousset S. 273 f. **6.** Vgl. Baruch 29, 5—8, vgl. 30, 1 (Kautzsch II, 423) u. 73, 2—74, 1 p. 440. **7.** Baruch 74, 2, Kautzsch II, 440. **8.** Vgl. Bousset S. 233. **9.** Henoch 51, 1—3, Kautzsch II, 265; IV. Esra 7, 32 ib. p. 370. **10.** Psalm Sal. 3, 11 f.; vgl. Bousset S. 259.

IV. Esra[1]) folgender: letzte Drangsal (die sog. „messianischen Wehen“);[2]) Ankunft des Messias (sonst nachweisbare Vorläufer fehlen hier); Krieg der Völker gegen den Messias und Niederlage derselben; Herabkunft des himmlischen Jerusalem; Sammlung der zerstreuten Israeliten; 400jähriges Reich des Messias; siebentägige Totenstille (singulär); Erneuerung der Welt; allgemeine Auferstehung; letztes Gericht; ewige Seligkeit und ewige Verdammnis.

3 b. Innerhalb dieses Zukunftsbildes hat der messianische König der alten Prophetie vermutlich stets seine Stelle gehabt. Aber als Einzelpersönlichkeit tritt er keineswegs überall und gleichmäfsig hervor.[3]) Noch im Daniel ist er nicht erwähnt.[4]) In den spätern Apokalypsen aber fehlt seine Gestalt selten,[5]) und dem Denken weiter Volkskreise der Zeit Jesu wird die Wärme entsprochen haben, mit der die salomonischen Psalmen von dem Davidischen König der Endzeit reden: *ἴδε, κύριε, καὶ ἀνάστησον αὐτοῖς τὸν βασιλέα αὐτῶν, υἱὸν Δαυίδ, εἰς τὸν καιρὸν ὃν εἵλου σύ, ὁ θεός . . . καὶ συνάξει λαὸν ἅγιον, οὗ ἀφηγήσεται ἐν δικαιοσύνῃ, καὶ κρινεῖ φυλὰς λαοῦ ἡγιασμένου ὑπὸ κυρίου θεοῦ αὐτοῦ· . . . καὶ οὐ κατοικήσει πᾶς ἄνθρωπος μετ' αὐτῶν εἰδὼς κακίαν· γνώσεται γὰρ αὐτοὺς ὅτι πάντες υἱοὶ θεοῦ εἰσιν αὐτῶν . . . κρινεῖ λαοὺς καὶ ἔθνη ἐν σοφίᾳ δικαιοσύνης αὐτοῦ . . . καὶ καθαριεῖ Ἱερουσαλὴμ ἐν ἁγιασμῷ ὡς. καὶ τὸ ἀπ' ἀρχῆς· ἔρχεσθαι ἔθνη ἀπ' ἄκρου τῆς γῆς ἰδεῖν τὴν δόξαν αὐτοῦ, φέροντες δῶρα τοὺς ἐξησθενηκότας υἱοὺς αὐτῆς, καὶ ἰδεῖν τὴν δόξαν κυρίου, ἣν ἐδόξασεν αὐτὴν ὁ θεός· καὶ αὐτὸς βασιλεὺς δίκαιος διδακτὸς ὑπὸ θεοῦ ἐπ' αὐτούς· καὶ οὐκ ἔστιν ἀδικία ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτοῦ ἐν μέσῳ αὐτῶν, ὅτι πάντες ἅγιοι, καὶ βασιλεὺς αὐτῶν χριστὸς κυρίου.*[6]) —

1. Vgl. 5, 1—12, Kautzsch II, 359 f.; 13, 1—10. 25—50 p. 395 ff.; 7, 26—36 p. 370 f. 2. Der Terminus schon Mc 13, 9 u. Mt 24, 8; zur Sache vgl. Schürer II³, 523 f. u. Bousset S. 238. 3. Vgl. Bousset S. 209; Dalman S. 242 f. 4. Zur Deutung von 7, 13 vgl. 7, 3. 18. 22. 25. 5. Sie fehlt in der Assumptio Mosis. Doch haben wir nur ein Bruchstück. Und mit einzelnen Abschnitten erhaltener Apokalypsen zu operieren, ist bedenklich. 6. Ps. 17, 21. 26. 27. 29. 30—32 ed. vGebhardt S. 131 f., deutsch Kittel-Kautzsch II, 146 f. vGebhardt bietet v. 32 *χριστὸς κύριος*, — zu der Änderung oben vgl. Schürer II³, 511 Anm. und Kittel-Kautzsch II, 147 nota a.

Dieser *χριστὸς κυρίου*, der Auserwählte Gottes,[1] der Davidssohn,[2] der Sohn Gottes,[3] der Menschensohn[4] erscheint durchgehends als ein von Gott mit besonderen Gaben und Kräften ausgerüsteter menschlicher König: *πάντες ἡμεῖς*, sagt der Jude in Justins Dialog (um 150),[5] *τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων προσδοκῶμεν γενήσεσθαι.* Daſs dem Messias in mehreren [wohl mit Unrecht von einigen für christlich oder christlich beeinfluſst gehaltenen] Stellen der Bilderreden[6] und des IV. Esra[7] Präexistenz zugeschrieben wird, widerspricht dem nicht. Denn präexistent, d. h. lange vor ihrer irdischen Erscheinung von Gott bereits zubereitet und geschaffen, dachte das Judentum gelegentlich auch andre Personen und Sachen, die für den Weltzweck wichtig waren, so den Moses,[8] das himmlische Jerusalem,[9] die Thora, die Patri-

---

1. Henoch 45, 3, Kautzsch II, 262 u. ö. **2.** So allgemein; vgl. Schürer II³, 527. **3.** ψ. 2, 7; Henoch I, 105, 2, Kautzsch II, 308 (nach Dalman 221 und Bousset 215 Interpolation); IV. Esra 7, 28, Kautzsch II, 370; 13, 32. 37. 52 p. 396 f.; 14, 9 p. 398. **4.** So nach Dan. 7, 13 oft in den Bilderreden des I. Henoch (46, 2. 3. 4, Kautzsch II, 262 f.; 48, 2 p. 264; 62, 7. 9. 14 p. 271 f.; 63, 11 p. 273; 69, 26. 27 p. 276; 70, 1 p. 276; — vgl. „Mannessohn" 62, 5 p. 271 u. 69, 29 p. 276). Vergleichbar ist, daſs IV. Esra 13, 3 (Kautzsch II, 395) der Verfasser den Messias aus dem Meere aufsteigen sieht „wie einen Menschen" und ihn rückschauend „diesen Menschen" (13, 3) oder „den Menschen" oder „den Mann" nennt, der aus dem Meere aufstieg (13, 5. 25. 51). Vgl. zur Beurteilung dieser viel umstrittenen Bezeichnung, die kein „gangbarer jüdischer Messiasname" gewesen sein wird: Dalman I, 191—205 und Bousset S. 252 Anm. **5.** Dial. c. Tryphone 49 ed. Otto II, 164. **6.** Henoch 46, 1. Kautzsch II, 262: ... „ich sah dort den, der ein betagtes Haupt hat, .., und bei ihm war ein andrer, dessen Antlitz wie das Aussehen eines Menschen war" usw. 48, 3 p. 264: „bevor die Sonne und die [Tierkreis-] Zeichen geschaffen ... wurden, wurde sein Name vor dem Herrn der Geister genannt (hier liegt nur Präexistenz des Namens vor; vgl. Dalman I, 247) ib. 6: „Zu diesem Zweck war er auserwählt und verborgen vor ihm (Gott), bevor die Welt geschaffen wurde, und er wird bis in die Ewigkeit vor ihm sein." **7.** IV. Esra 14, 9 (Kautzsch II, 398): „Du aber (Esra) sollst aus den Menschen entrückt werden und wirst fürderhin bei meinem Sohn und deinen Genossen weilen, bis die Zeiten um sind;" 12, 32 p. 394: „Das ist der Christus, den der Höchste bewahrt für das Ende der Tage;" 13, 26 p. 396: „Das (nämlich der Mann aus dem Meere; vgl. oben Anm. 4) ist derjenige, den der Höchste lange Zeiten hindurch aufspart, durch den er die Schöpfung erlösen will." **8.** Assumptio Mos. 1, 14, Kautzsch II, 319: „Deshalb ausersah und fand er mich (Moses), der von Anfang der

archen, den Tempel u. a.[1]) So wenig diese Personen und Sachen dadurch, dafs naives Denken sie in ihrer irdischen Erscheinungsform als längst zubereitet ansah, als etwas anderes gedacht wurden, denn als das, was sie in ihrer irdischen Erscheinung waren oder sein sollten, so wenig hört der Messias deshalb auf ein menschlicher König zu sein, weil er als solcher längst von Gott geschaffen wurde. An eine der menschlichen Erscheinung des Messias vorangehende andere, höhere Existenzform ist bei den Präexistenzvorstellungen nicht gedacht.[2]) — Doch läfst sich nicht leugnen, dafs der Messias eben wegen seiner Bedeutung für den Weltzweck schon einigen Apokalypsen über die Sphäre gewöhnlicher Menschen hinausrückt: *sein Antlitz war voll Anmut, gleichwie eines von den heiligen Engeln*, heifst es von dem Messias in den Bilderreden,[3]) und dafs bald Gott selbst,[4]) bald der Messias[5]) als der Richter erscheint, konnte ein religiöses Zusammennehmen beider anbahnen.

3 c. Es hängt mit dem Transcendenterwerden der messianischen Hoffnung und mit der Weiterentwickelung der Engellehre zusammen, dafs in der Zukunftshoffnung des Judentums der Zeit Jesu — im Baruch und im IV. Esra treten diese Gedanken wieder zurück — das Gericht über die bösen Engel eine nicht geringe Rolle spielt. — Engel verschiedener Namen

---

Welt dazu vorbereitet war, der Mittler jenes Bundes zu werden“ (griechisch bei Gelasius Cyz., hist. conc. Nic. 2, 18, Mansi II, 844 A: *καὶ προεθεάσατό με ὁ θεὸς πρὸ καταβολῆς κόσμου εἶναί με τῆς διαθήκης αὐτοῦ μεσίτην*). **9.** Baruch 4, 3, Kautzsch II, 413: [„Die künftige Stadt], ... die hier im Voraus bereitet ist, seit der Zeit, wo ich den Entschlufs gefafst hatte, das Paradies zu schaffen.“

1. Vgl. Dalman I, 105. **2.** Vgl. Dalman S. 245 ff. und 105 ff. Doch wage ich zu vermuten, dafs Dalman zuviel sagt, wenn er meint, dafs die Präexistenzvorstellungen der Bilderreden und des IV. Esra keine menschliche Geburt des Messias voraussetzten (S. 107). Man dachte nicht an sie; das plötzliche Hervortreten des verborgenen Messias war die Hauptsache; aber darf man diese naiven Vorstellungen weiter ausdenken, als ihre Urheber es getan haben? — Boussets Ausführungen über den präexistenten „himmlischen Menschen“ (S. 250 ff.) scheinen mir durch die moderne, aber m. E. ganz irrige Erklärung von 1. Kor. 15, 47 in falsche Bahnen gelenkt zu sein. **3.** 46, 1, Kautzsch II, 262. **4.** Z. B. IV. Esra 7, 33, Kautzsch II, 370; vgl. 6, 6 p. 364. **5.** Z. B. I. Henoch 49 (Bilderreden), Kautzsch II, 264.

und Klassen trifft man in der in Nr. 2 genannten Literatur häufig. Die guten Engel vermitteln Gottes Offenbarung, sind Werkzeuge seiner Vorsehung und seines einstigen Gerichts;[1]) die bösen Geister, d. h. die mannigfach[2]) mit den Heidengöttern identifizierten und am Götzendienst interessierten[3]) Dämonen, bringen Krankheiten, Mifswachs und allerlei Übel,[4]) lehren allerlei schädliche Kunst und Wissenschaft und Zauberei[5]) und verführen zu Übeltaten und Sünde.[6]) Der Satan, der *Fürst der [bösen] Geister*[7]) — verschiedene Namen finden sich für ihn[8]) — erscheint schon im Jubiläenbuche als ein Gott entgegenwirkender Förderer der Sünde.[9]) Engelschöpfung wird schon im Jubiläenbuche deutlich gelehrt,[10]) und ein an Gen. 6, 2 sich anlehnendes Mythologem vom Engelfall ist eine offenbar allgemein angenommene Tradition gewesen.[11]) An diesen gefallenen Engeln und ihren Nachkommen (Gen. 6, 2), den bösen Geistern, *die dem Satan untertan wurden und die Erdenbewohner verführten,*[12]) wird dereinst das Gericht vollstreckt werden.[13]) Satan wird dann die Menschen nicht mehr stören,[14]) sein Gericht kommt;[15]) Gott (oder der Messias) *selbst wird*

1. Vgl. I. Henoch 54, 6, Kautzsch II, 266: „Michael, Gabriel, Raphael und Phanuel werden sie (die bösen Geister) an jenem grofsen Tage packen“ usw. **2.** Z. B. Jubiläen 1, 11, Kautzsch II, 40. **3.** Jubil. 11, 4 p. 60. **4.** Jubiläen 10, 2. 12 p. 58; 11, 11 p. 60 f.; I. Henoch 15, 8 ff. Kautzsch II, 246 f. **5.** I. Henoch 8, Kautzsch II, 240; 69, 8 p, 275. **6.** Jubiläen 11, 4 p. 60 u. ö. **7.** Jubiläen 10, 8 vgl. 10, 11 p. 58. **8.** „Mastema“ im äthiopischen Jubiläenbuch ist Appellativ (= Ankläger? vgl. Littmann-Kautzsch II, 58 nota f, also = Satan, Jubil. 10, 11). Als Name des ersten unter 19 (c. 69, 2 f. p. 275: 21) namhaft gemachten bösen Engelfürsten erscheint I. Henoch 6, 7 p. 239 „Semjasa“; in den Bilderreden ist „Asasel“ der Führer der bösen Engelscharen (54, 5 p. 266 = Satan 54, 6); in der Grundschrift der Testamente ist „Beliar“ oder „Belial“ der Antipode Gottes (Sim. 5. Kautzsch II, 464; Issach. 6 p. 480 u. ö., vgl. Bousset S. 328 f.). **9.** Jubil. 11, 5 p. 60. Doch steht in den Jubiläen der Satan deutlich unter der Herrschaft Gottes, vgl. 10, 7 ff. p. 58. **10.** c. 2 p. 41: „am ersten Tage schuf er ...... alle Geister, die vor ihm dienen, die Engel des Angesichts und die Engel der Heiligung und die Engel des Feuergeistes und die Engel des Windgeistes“ usw. **11.** Jubil. 5. Kautzsch II, 48; I. Henoch 6 f. p. 238 f.; 15, 3 ff. p. 246; 69, 2 ff. p. 275 u. ö.; Baruch 56, 12 p. 434. **12.** I. Henoch 54, 6, Kautzsch II, 266. **13.** I. Henoch 10, 6. 12 f., Kautzsch II, 242; 16, 1 p. 247; 91, 15 p. 300; Jubiläen 15, 10 p. 48, vgl. 10, 6 p. 58; Bousset S. 240. **14.** Vgl. Jubil. 23, 29, Kautzsch II, 80. **15.** Jubil. 10, 8 p. 58.

gegen Belial Krieg führen,[1]) *dann wird der Teufel ein Ende haben.*[2])

4 a. Einen „Dualismus“ zwischen Gott und dem Teufel kann man trotz dieser mit alten mythologischen Traditionen zusammenhängenden[3]) Gedanken dem Judentum dieser Zeit nicht nachsagen[4]): der Satan ist ein geschaffenes Wesen und als der gefallene der Repräsentant des Gegensatzes zwischen Gott und der Sünde. Und so wenig von Einwirkungen des persischen Dualismus auf das Judentum gesprochen werden kann, ebenso wenig wird man, auch wenn in der Angelologie durch den hellenistisch-orientalischen Synkretismus vermittelte Einflüsse des Parsismus vorliegen mögen,[5]) die jüdische Apokalyptik als Gesamterscheinung mit persischen Anschauungen genetisch in wesentlichen Zusammenhang bringen dürfen.[6]) Auch das Griechische im hellenistisch-orientalischen Synkretismus hat nur das Detail beeinflufst: die Ausgestaltung des Gedankens vom *αἰὼν μέλλων* in der Baruch-Apokalypse und im IV. Esra, vielleicht Einzelnes in der Dämonenvorstellung, möglicherweise auch die Phantasien über die jenseitigen Straforte. Die Grundgedanken sind so gewifs nicht unter griechischem Einflufs entstanden, so gewifs der Gedanke der Auferstehung der Toten etwas ganz anderes ist, als der der Unsterblichkeit der Seele. Das aber ist doch unverkennbar, dafs mit der Hoffnung auf eine ewige unvergängliche Welt ein gewisser religiöser „Dualismus“ in die jüdische Frömmigkeit hineinkam, der zu den religiös-lebendigsten Gedanken der griechischen Philosophie (§ 5, 6 c) hinkonvergierte. Zu metaphysischem

---

1. XII. Testam., Dan. 5 ed. Sinker p. 172, Kautzsch II, 485. Bei Kautzsch II hat Schnapp die Stelle als Interpolation behandelt, während er die ganz ähnliche im Test. Levi (18 p. 471) zur Grundschrift rechnet. Vgl. Bousset ZntW I, 152 f. 2. Assumptio Mosis 10, 1, Kautzsch II, 327. 3. Vgl. HGunkel, Schöpfung und Chaos S. 272 ff. 358 ff. 370 u. ö.; Bousset S. 239. 4. Gegen Bousset S. 241 u. 483 ff. 5. Vgl. Bousset S. 472 u. 319 f. 6. Gegen Bousset S. 473—489. Die Einwirkungen müfsten durch den hellenistisch-orientalischen Synkretismus vermittelt sein. Aber dessen Erbe, der Synkretismus des 2. christlichen Jahrhunderts, ist für die jüdische Apokalyptik nicht interessiert gewesen, und der jüdische Auferstehungsglaube ist von ihm stets verworfen (vgl. was Bousset S. 488 selbst gegen eine Herleitung des Auferstehungsglaubens aus Persien sich einwendet).

Dualismus finden sich freilich auf dem Gebiet des palästinensischen Judentums nur Ansätze — das Geistige und das Sinnliche erscheinen dem Sexuellen gegenüber als kontradiktorische Gegensätze: *ὑμεῖς ἦτε ἅγιοι καὶ πνεύματα ζῶντα αἰώνια· ἐν τῷ αἵματι τῶν γυναικῶν ἐμιάνθητε καὶ ἐν αἵματι σαρκὸς ἐγεννήσατε καὶ ἐν αἵματι ἀνθρώπων ἐπεθυμήσατε καὶ ἐποιήσατε, καθὼς καὶ αὐτοὶ ποιοῦσιν, σάρκα καὶ αἷμα, οἵτινες ἀποθνήσκουσιν καὶ ἀπόλλυνται,* so werden im I. Henoch[1]) die gefallenen Engel angeredet; der IV. Esra betrachtet den Leib als ein *sterbliches Gefäſs,* von dem die Seele sich trennt;[2]) die schon im Sirach[3]) nachweisbare Vorstellung von dem „bösen Trieb“ (*jēzer hārā*; vgl. Gen. 8, 21) im Menschen tritt im IV. Esra in entwickelterer Gestalt auf: der Erlösten Ruhm ist, *daſs sie in schwerem Streit gekämpft haben, den ihnen anerschaffenen bösen Sinn zu besiegen;*[4]) *denn ein Körnchen bösen Samens war im Anfang in Adams Herz gesät,*[5]) im kommenden Aeon erst *wird der Keim versiegelt*;[6]) und wenn auch eigentlich asketische Gedanken genuin jüdischem Denken fern blieben,[7]) so ist doch eine weltflüchtige Färbung der Frömmigkeit in der Baruch-Apokalypse und im IV. Esra unverkennbar.[8]) Ein Entgegenkommen gegenüber griechischen Anschauungen liegt auch in diesen Ansätzen vor.

4b. Daſs von metaphysischem Dualismus im palästinensischen Judentum dieser Zeit nicht gesprochen werden darf, zeigt das Festhalten der Überzeugung, daſs Gott selbst die Welt „durch sein Wort“ geschaffen habe: *es geschah, als das Wort von ihm ausgegangen war, da stand auch schon die Länge der Welt als etwas für ihn Kleines da,* heiſst es in der Baruch-Apokalypse.[9]) Freilich ist die Betonung des Wortes als des Schöpfungs- [und Offenbarungs]mittels der Ausgangs-

1. 15, 4 ed. Flemming u. Radermacher S. 40 f. 2. 7, 88, Kautzsch II, 375. 3. Sir. 21, 11, Kautzsch I, 337. 4. 7, 92, Kautzsch II, 375. 5. 4, 30 p. 357. 6. 8, 53 p. 382. Vgl. zum Ganzen Bousset S. 385 f. 7. Doch vgl. oben S. 41 bei Anm. 5 und dazu I. Henoch 15, 4 oben und Test. Iss. 2, Kautzsch II, 479. 8. Baruch 83, 4 f., Kautzsch II, 444; „abstinentiam habere“ ist IV. Esra 7, 125, Kautzsch II, 377 (Fritzsche 7, 55 p. 613) Gesamttitel für ethisches Rechtverhalten. 9. 54, 4, Kautzsch II, 434. Ganz ähnlich IV. Esra 6, 43, Kautzsch II, 367. Vgl. Weber, 1. Aufl., S. 193.

punkt für die seit dem 3. Jahrhundert in den Targumen nachweisbare[1]) Hypostasierung des „Redens" (*Memra*) Gottes geworden; und die *Memra* (richtiger der *Memar*) erscheint in den Targumen neben der *Schechina* (dem „Wohnen" Gottes) und der *Jekara* (der Herrlichkeit, *δόξα*) als das Subjekt der im AT. erzählten Theophanien.[2]) Doch läfst sich nicht sagen, wie viel von diesen Vorstellungen schon im Anfang unserer Zeitrechnung vorhanden war.[3]) Zu „Mittelwesen" im eigentlichen Sinne sind jedenfalls diese Produkte schriftgelehrten Nachdenkens im palästinensischen Judentum noch nicht geworden. Auch inbezug auf die Weisheit und den Geist Gottes ist eine Weiterbildung der „Hypostasen"-Vorstellung (vgl. § 6, 2 c d) im palästinensischen Judentum nicht nachweisbar; denn die — zumal im Hinblick auf Gen. 1, 26 — interessante Stelle im II. Henoch: *am sechsten Tage befahl ich meiner Weisheit, den Menschen zu machen*,[4]) aus dem palästinensischen Judentum herzuleiten, ist gewagt.[5]) Ein eigentlich kosmologisches Interesse hatte das palästinensische Judentum dieser Zeit nicht, obwohl die Spekulationen der Kabbala über die Schöpfungsgeschichte und über den „Wagen" des Ezechiel, d. h. über Gottes Himmelsherrlichkeit und die Geisterwelt (*maase b^e^reschith* und *maase merkaba*) alte Wurzeln haben.[6]) Nur im II. Henoch liegen zweifellos synkretistische (mit mythologischen Traditionen zusammenhängende) kosmologische Phantasien vor;[7]) aber der II. Henoch ist wahrscheinlich aufserhalb Palästinas entstanden.[8]) Die in der palästinensisch-jüdischen Literatur dieser Zeit nicht seltenen Ausführungen über Naturkräfte und -Erscheinungen haben mehr den Ckarakter naiver, volkstümlicher Naturbeobachtung als den einer beginnenden Naturphilosophie.

---

1. Weber, 1. Aufl., S. 174 ff.; Bousset S. 341. **2.** Vgl. Bousset S. 340 f.; Dalman I, 187 f. **3.** Vgl. Bousset S. 340 Anm. 1; Dalman I, 188; Schürer III³, 557 Anm. 56. **4.** c. 30 ed. Bonwetsch p. 29. **5.** Der englische Bearbeiter des II. Henoch, RH Charles, hat beachtenswerte Gründe für ägyptisch-jüdischen Ursprung des II. Henoch beigebracht (Bonwetsch S. 7). Doch vgl. Lc 7, 35 und 11, 49. **6.** Vgl. Bousset S. 349 f. u. 473; Schürer II³, 346 f. **7.** Vgl. II. Henoch c. 24—30 ed. Bonwetsch S. 25—30 und Bousset S. 470. **8.** Vgl. oben Anm. 5.

5a. Neben den Vorstellungen, in denen eine Annäherung jüdischer Anschauungen an griechisches Denken beobachtet werden kann (Nr. 4), hat für die DG der Gedanken-Komplex ein besonderes Interesse, der für das Judentum der apostolischen Zeit aus der innerlichen Verarbeitung der religiösen Probleme sich ergab, die mit dem Leid in der Welt und der Vergeltungslehre (vgl. § 6, 3a) zusammenhingen. — Dafs das Sterben [und das Leid] in dieser Welt eine Folge der [Adams- oder vielmehr] Eva-Sünde sei, ist freilich schon im Sirach ausgesprochen;[1] doch haben sich diese Gedanken zunächst nicht durchgesetzt: im I. Henoch wird der Sündenfall nicht erwähnt, von dem Engelfall und dem Einflufs der gefallenen Engel auf die Menschen wird das sittliche Verderben in der Welt hergeleitet;[2] und ebenso ist's im Buch der Jubiläen.[3] In der Baruch-Apokalypse aber und im IV. Esra spricht sich deutlich und häufig wie eine den Verfassern längst sichere Überzeugung die Anschauung aus, dafs, *als Adam gesündigt hatte, der Tod über alle, die von ihm abstammen würden, verhängt worden* ist.[4] Der Sündenfall Adams erscheint als die Ursache alles Leids in der Welt: *als Adam meine Gebote übertrat*, so wird im IV. Esra dem Esra gesagt,[5] *ward die Schöpfung gerichtet: da sind die Wege in diesem Aeon schmal und traurig und mühselig geworden, elend und schlimm, voll von Gefahren und nahe an grofsen Nöten.* Der Verfasser des IV. Esra klagt daher: *Ach Adam, was hast du getan! Als du sündigtest, kam dein Fall nicht nur auf dich, sondern auch auf uns, deine Nachkommen.*[6] Damit ist zunächst nur der Gedanke eines Erb-Todesverhängnisses ausgesprochen: *wenn Adam zuerst gesündigt und über alle den vorzeitigen Tod gebracht hat, so hat doch auch von denen, die von ihm abstammen, jeder einzelne sich selbst die zukünftige Pein zugezogen und wiederum hat sich jeder einzelne von ihnen die zukünftige Herrlichkeit erwählt; Adam ist also einzig und allein für sich selbst die Veranlassung; wir alle sind ein jeder für sich selbst zum Adam geworden,* sagt der Verfasser der Baruch-Apokalypse

---

1. Sir. 25, 24; vgl. oben S. 42 Anm. 3. **2.** I. Henoch 8 u. 9, Kautzsch II, 240 f. u. cap. 69 p. 275. **3.** c. 5, Kautzsch II, 48. **4.** 23, 4, Kautzsch II, 421; ebenso IV. Esra 3, 7 ib. p. 353. **5.** 7, 11 f. p. 369. **6.** 7, 118 p. 377.

in wesentlicher Übereinstimmung mit dem IV. Esra.[1]) An der Freiheit des Willens hatte das Judentum schon um des Gesetzes willen ein Interesse.[2]) Denn das steht dem Verfasser der Baruch-Apokalypse, wie dem IV. Esra, fest, dafs Moses, indem er das Gesetz *den Nachkommen Israels brachte, eine Leuchte dem Geschlechte Israels anzündete*,[3]) und dafs denen, die dem Moses *nachahmen*,[4]) denen, *denen jetzt das Gesetz ihre Hoffnung ist*,[5]) *die Welt gegeben wird, die da kommt*, während *der Aufenthalt der vielen übrigen im Feuer sein wird.*[6]) Allein, dafs nach Meinung des IV. Esra *niemand ist der Weibgebornen, der nicht gesündigt hat*[7]) — die Baruch-Apokalypse nimmt an, dafs Jeremias' *Herz rein von Sünden erfunden worden war*,[8]) und auch der IV. Esra kennt Ausnahmen von der Regel der allgemeinen Sündhaftigkeit[9]) —, das hängt doch innerlich damit zusammen, dafs das *Körnchen bösen Samens* [in Adam][10]) *Frucht der Sünde getragen hat*,[11]) damit, dafs die Menschen *nahmen von der Finsternis Adams*, anstatt von dem Licht, das Moses angezündet hatte[12]): *das Gesetz war zwar im Herzen des Volkes, aber zusammen mit dem schlimmen Keim*;[13]) und dafs alle Menschen diesen bösen Trieb (vgl. oben 4a) haben, ist doch darin begründet, dafs sie von Adam herstammen, der durch diesen seinen bösen Trieb in Sünde und Schuld geriet.[14]) Nicht blofs ein Erbtodesverhängnis, sondern auch eine vererbte Anlage zur Sünde, freilich keine Erbschuld, ist hier angenommen.

5b. Ein Zwiefaches ist in diesen Gedanken, das eigenartig ist gegenüber griechischem Denken: die Betonung der Sündenmacht auf Erden und die Voraussetzung eines göttlichen Heilsrats in der Geschichte, eines Zieles dieses zeitlich von Gott abgegrenzten Aeon.[15]) Ersteres hat in den

---

1. Baruch 54, 15 u. 19, Kautzsch II, 433; vgl. IV. Esra 3, 26 p. 354; 3, 8 p. 353; 7, 17 p. 369. **2.** Vgl. IV. Esra 9, 11 p. 384. **3.** Baruch 17, 4 p. 418. **4.** Baruch 18, 1 p. 418. **5.** Baruch 51, 7 p. 431. **6.** Baruch 44, 15 p. 427. **7.** IV. Esra 8, 35 p. 381; vgl. 7, 46 p. 372. **8.** Baruch 9, 1 p. 415. **9.** IV. Esra 1, 11 p. 353; 3, 36 p. 354. **10.** Vgl. oben S. 54 bei Anm. 5. **11.** IV. Esra 4, 31 p. 357. **12.** Baruch 18, 1 p. 418. **13.** IV. Esra 3, 22 p. 354. **14.** IV. Esra 3, 20 p. 354. **15.** Vgl. aufser dem oben bei Anm. 3—6 über das Gesetz Gesagten Baruch 23, 4f. p. 421: „als Adam gesündigt hatte ..., damals wurde die grofse Zahl derer ab-

Klagen der Stoiker über die Schlechtigkeit der meisten Menschen (§ 5, 10 c) nur eine sehr mangelhafte Parallele. Letzteres ist dem griechischen Denken ganz fremd; die Geschichte hatte bei den Griechen für die Frage der Weltanschauung überhaupt keine Rolle gespielt.[1]) Die Baruch-Apokalyse und der IV. Esra haben beides stark betont. Aber das eine geriet mit dem andern in Spannung, und vergebens müht sich der IV. Esra in ernstem Ringen um eine Antwort auf die Rätsel, die ihm aus dieser Spannung erwuchsen.[2]) Der Frage gegenüber, weshalb Gott die Sünde habe in die Welt kommen lassen, und gegenüber dem Rätsel, dafs Gott sein Volk den Heiden preisgegeben habe, tröstet er sich damit, dafs *ein sterblicher Mensch das Ewige nicht begreifen* könne, noch *das Ziel der Liebe, die Gott seinem Volke zugesagt*,[3]) und mit der Aussicht auf die künftige Welt. Aber an diese Aussicht hängt sich ihm ein neues Rätsel: *Viele sind geschaffen, wenige aber gerettet.*[4]) *Was hilft es uns, dafs uns die Ewigkeit versprochen ist, wenn wir Werke des Todes getan haben!*[5]) Das Rätsel hat der IV. Esra nicht bewältigt. Er hofft auf Gottes Barmherzigkeit: *dadurch wird deine Gerechtigkeit und Güte, Herr, offenbar, dafs du dich derer erbarmst, die keinen Schatz von guten Werken haben;*[6]) aber gegenüber dem Ernst des Gerichtes hält diese Hoffnung nicht stand: Glaube

gezählt, die geboren werden sollten . . . ; nun wird die vorerwähnte Zahl voll“, ferner die „grofse Ernte“ IV. Esra 4, 32 p. 357 und 4, 37 ff. p. 358.

1. Vgl. Windelband, Lehrbuch S. 209 u. 210: Die Fragestellung der griechischen Wissenschaft war von Anfang an auf die φύσις, auf das bleibende Wesen gerichtet, und diese aus dem Bedürfnis der Naturauffassung hervorgegangene Fragestellung hatte den Fortgang der Begriffsbildungen so stark beeinflufst, dafs der zeitliche Ablauf des Geschehens immer nur als etwas Sekundäres behandelt wurde, dem kein eigenes metaphysisches Interesse sich zuwendete . . . Die Frage nach einem Gesamtsinn der Menschengeschichte, nach einem planvollen Zusammenhange der historischen Entwickelung war niemals als solche aufgeworfen worden, und noch weniger war es einem der alten Denker eingefallen, darin das eigentliche Wesen der Welt zu sehen“.
2. Vgl. H Gunkels Einleitung bei Kautzsch II, 335—343 und seinen Aufsatz „Der Prophet Esra“ Preufs. Jahrb. Bd. 99. 1900. S. 498—519.
3. IV. Esra 4, 10 p. 355 und 5, 40 p. 362. 4. 8. 3 p. 378. 5. 7, 119 p. 377. 6. 8, 36 p. 381.

war dem frommen Juden doch nur der Glaube an die künftige Belohnung der Gerechten, Glauben und Werke konnte, ja mufste er koordinieren.[1]) Auch der dem Judentum sonst nicht fremde Gedanke einer Fürbitte der Gerechten,[2]) einer göttlichen Rücksichtnahme auf *die Rechtlichkeit der Väter*[3]) findet dem Endgericht gegenüber keine Anwendung: *dann trägt ein jeder ganz allein seine Ungerechtigkeit oder Gerechtigkeit.*[4]) Daher wird der Gedanke einer Vergeltung nach dem Tode, der zunächst das Problem der jüdischen Frömmigkeit gelöst zu haben schien, zu einer qualvollen Last: *Viel besser wäre es für uns, wenn wir nach dem Tode nicht ins Gericht müfsten.*[5]) Die jüdische Frömmigkeit steht im IV. Esra dicht vor dem Zusammenbruch: *Wir, die das Gesetz empfangen haben, müssen wegen unserer Sünden verloren gehen samt unserm Herzen, in das es getan ist* (lateinisch: *et cor nostrum, quoniam suscepit eam*); *das Gesetz aber geht nicht verloren, sondern bleibt in seiner Herrlichkeit.*[6]) Das war die Stimmung, der Paulus Rö. 7, 24 Ausdruck gibt!

§ 8. Das Judentum der Diaspora, insonderheit das alexandrinische.

E Schürer (vgl. § 6) III[3], § 31. 33. 34; — hier vollständige Literaturangaben. — E Zeller (vgl. § 5), III, 2[3], S. 242—277 und 338—418. — Heinze, Windelband, Aall s. § 5. — Bousset und Kautzsch, Apokryphen s. § 7. — C Siegfried, Philo v. Alexandrien als Ausleger des AT. Jena 1875.

1. In der nachexilischen Entwickelung des palästinensischen Judentums ist eine teils spontane, teils durch allgemeine Zeitbedingungen hervorgerufene Hinneigung zur griechisch-römischen Kultur zu beobachten; eine Brücke zwischen heidnischem und jüdischem Denken ward das Judentum der Diaspora, das seit den Exilszeiten in den Euphratländern, seit Alexander, dem Grofsen, auf dem gesamten Gebiet des Hellenismus, namentlich in Alexandria, seit Pompejus im Westen zahlreich vertreten war.

2. Das Judentum innerhalb der Reichsgrenzen war seit dem 3. Jahrhundert der Sprache nach wesentlich hellenisiert.

---

1. IV. Esra 9, 7 p. 384. 2. Vgl. schon Gen. 18, 23 ff. IV. Esra 7, 106—110 p. 376 f. 3. Baruch 84, 10 p. 445. 4. IV. Esra 7, 105 p. 376; ebenso Baruch 85, 12 p. 445. 5. IV. Esra 7, 69 p. 373. 6. IV. Esra 9, 36 p. 385.

Bereits im 3. Jahrhundert ist der Grundstock der bis ca. 130[1]) vollendeten Übersetzung der LXX,[2]) der griechische Pentateuch, in Alexandria entstanden. Hellenische Einflüsse zeigte auch bald die Literatur dieses Judentums. Sie hat freilich auch solche [der griechischen Bibel mit der Zeit angeschlossene] Werke produziert, welche die Form der jüdischen Midrasch- oder Weisheitsliteratur festhielten: III. Esra,[3]) einen Zusatz zu 2. Chron. 33: das Gebet Manasses,[4]) Zusätze zum Buche Esther,[5]) Zusätze zum Daniel,[6]) das Buch Baruch,[7]) den Brief des Jeremias,[8]) das zweite und dritte Makkabäerbuch[9]) und die Weisheit Salomos.[10]) Doch hat das hellenistische Judentum auch die Formen historischer, epischer, ja dramatischer Schriftstellerei von den Griechen gelernt.[11]) Hellenisiert wurde auch das jüdische Denken selbst: die Gesetzesbeobachtung trat hinter dem Monotheismus und der Ethik zurück. Und für dies Judentum machte die Literatur offene und versteckte Propaganda; namentlich in den mit zahlreicheren christlichen Zusätzen vermehrt auf uns gekommenen „Sibyllinischen Weis-

---

1. Vgl. den Prolog des Sirach. **2.** ed. Tischendorf, Vetus testamentum graece juxta LXX interpretes. 2 Bde. 6. Ausg. Leipzig 1880; ed. HBSwete, The old testament in Greek according to the septuagint. 3 Bde. Cambridge 1887—1894. **3.** In den LXX vor [I.] Esra und Nehemia [II. Esra]; deutsch von HGuthe bei Kautzsch I, 1—23. **4.** Deutsch von VRyssel bei Kautzsch I, 165—171. **5.** Deutsch von VRyssel bei Kautzsch I, 193—212. **6.** *Σουσάννα* vor cap. 1; *προσευχὴ Ἀζαρίου καὶ τῶν τριῶν* nach 3, 23; *Βὴλ καὶ δράκων* nach 12, 13; deutsch von WRothstein bei Kautzsch I, 172—193. **7.** Deutsch von WRothstein bei Kautzsch I, 213—225. Dies nicht einheitliche, als Ganzes nach 70 n. Ch. entstandene Buch, dessen erste Hälfte (1, 1 bis 3, 8) als hebräisch verfafst gilt, während die zweite (3, 9—5, 9) von den meisten für griechisch konzipiert gehalten wird, hat für die DG ein besonderes Interesse wegen 3, 36—38: *οὗτος ὁ θεὸς ἡμῶν, οὐ λογισθήσεται ἕτερος πρὸς αὐτόν* (36). *ἐξεῦρεν πᾶσαν ὁδὸν ἐπιστήμης καὶ ἔδωκεν αὐτὴν Ἰακὼβ τῷ παιδὶ αὐτοῦ καὶ Ἰσραὴλ τῷ ἠγαπημένῳ ὑπ' αὐτοῦ* (37). *μετὰ ταῦτα ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη καὶ ἐν ἀνθρώποις συνανεστράφη* (38). Der letzte, schon im 2. Jahrhundert mehrfach von Christen zitierte Vers ist vielleicht christliches Glossem (Rothstein S. 221; Schürer III³, 343). **8.** Deutsch von WRothstein bei Kautzsch I, 226—229. **9.** II deutsch von AKamphausen bei Kautzsch I, 81 bis 119; III deutsch von EKautzsch bei Kautzsch I, 119—135. **10.** Deutsch von KSiegfried bei Kautzsch I, 476—507. **11.** Vgl. Schürer III³ S. 345 ff. u. 371 ff.

sagungen", den apokalyptischen Produktionen des hellenistischen Judentums, deren älteste aus der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts stammen.[1]) Sogar der griechischen Philosophie hat dies hellenistische Judentum die Hand gereicht, hat aber dabei die jüdische Form der Schriftstellerei ebenso festgehalten, wie das Bewuſstsein jüdischer Orthodoxie.

3 a. Zuerst tritt dies in den Fragmenten der *τῶν ἱερῶν νόμων ἑρμηνεία* des Aristobul (um 150) leise hervor. Aristobul benutzt eklektisch griechische Philosopheme, liest sie durch allegorische Exegese (§ 5, 10 b) in Moses hinein und sagt den Philosophen Abhängigkeit von Moses nach.[2])

3 b. Inhaltlich mehr von griechischem Denken beeinfluſst ist die [zwischen ca. 120 u. 50 entstandene] Weisheit Salomos. Platonische Einflüsse zeigt die Annahme einer vor der Weltbildung vorhandenen Materie (11, 17: *ὕλη ἄμορφος*) und die Anthropologie: die Seele ist präexistent (8, 20), erscheint im irdischen Leben beschwert von dem *γεῶδες σκῆνος* (9, 15), *φθαρτὸν γὰρ σῶμα βαρύνει ψυχήν* (ib.); der Auferstehungsgedanke fehlt: die Gerechten sind nach ihrem Tode bei Gott, die Gottlosen vergehen.[3]) Stoische Färbung trägt die Prov. 8, 22 weiterführende Vorstellung von der Weisheit: *πάντων τεχνῖτις ... σοφία* (7, 21); *πάσης κινήσεως κινητικώτερον σοφία, διήκει δὲ καὶ χωρεῖ διὰ πάντων διὰ τὴν καθαρότητα* (7, 24). *ἀτμὶς γάρ ἐστι τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως καὶ ἀπόῤῥοια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινής* ... (25), *ἀπαύγασμα γάρ ἐστι φωτὸς ἀϊδίου* ... *καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ* (26), *κατὰ γενεὰς εἰς ψυχὰς ὁσίας μεταβαίνουσα φίλους θεοῦ καὶ προφήτας κατασκευάζει* (27). Hier liegt zweifellose, an die Gedanken der spekulativ interessierten eklektischen Philosophie (§ 5, 11 b) erinnernde Hypostasierung der Weisheit vor, und dieser Gedanke verbindet sich mit dem der Hypostasierung des Geistes (vgl. § 6, 2 c): die Weisheit, die Beisitzerin des Thrones Gottes

---

1. Beste Ausgabe von JGeffken in den GchS (Die Oracula Sibyllina, Leipzig 1902). Von den erhaltenen 12 Büchern (I—VIII u. XI—XIV) hat FBlaſs bei Kautzsch II, 177—217 nur die von den meisten Kritikern für jüdisch gehaltenen Bücher III—V übersetzt. Vgl. Schürer III³, 421 bis 450. 2. Vgl. Zeller III, 2³, 260 f. und gegen die Bezweiflung der Echtheit der Schrift Aristobuls Schürer III³, 388—391. 3. Vgl. 3, 1. 2. 3. 7; 4, 14; 5, 5. 15; — 4, 19; 3, 10. 17 f.; Bousset S. 282.

(9, 4) ist identisch mit dem *πνεῦμα ἅγιον*;[1]) Gott und seine weltdurchwaltende Weisheit werden unterschieden und doch wieder in eins zusammengeschlossen. — Dogmengeschichtlich interessant ist es auch, wie in der Sapientia die griechischen Einflüsse mit jüdischer Tradition sich verbinden: *ὁ θεὸς θάνατον οὐκ ἐποίησεν ... ἔκτισεν γὰρ εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα* (1, 13, 14), *ἔκτισεν τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀφθαρσίᾳ καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἰδιότητος ἐποίησεν αὐτόν · φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον, πειράζουσιν δὲ αὐτὸν οἱ τῆς ἐκείνου μερίδος ὄντες* (2, 23f). *προσοχὴ δὲ νόμων βεβαίωσις ἀφθαρσίας, ἀφθαρσία δὲ ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ θεοῦ* (6, 18f), *εἰδέναι σου τὸ κράτος ῥίζα ἀθανασίας* (15, 3); [*δίκαιος*] ... *ἐπαγγέλλεται γνῶσιν ἔχειν θεοῦ, καὶ παῖδα κυρίου ἑαυτὸν ὀνομάζει* (2, 13).

4. Ihre Vollendung hat nach unbekannten Zwischengliedern diese alexandrinische Religionsphilosophie durch Philo (ca. 25 v. Chr. bis nach 40 n. Chr.)[2]) erhalten.

a) Philo ist jüdischer Theologe: er entwickelt seine Gedanken als Exeget des AT. Dessen magisch inspirierte *χρησμοί*[3]) sind ihm bindende Norm, ihren „verborgenen Sinn" will er darlegen; seine Philosophie ist Theologie: der wahrhaft Weise *ἓν μόνον οἶδε καὶ γνωρίζει, τὸ ἀγένητον.*[4]) Das religiöse Suchen nach einem Halt gegenüber der den Menschen fesselnden sinnlichen Welt ist der Ausgangspunkt seiner Philosophie. — Aber Philo erklärt das AT. ähnlich, wie griechische Philosophen ihre Dichter (vgl. § 5, 10 b), durch allegorische Exegese; und in den Gedanken, die er so findet, erweist er sich als ein griechischer Philosoph. Seine Gestalt ist in der Geschichte der griechischen Philosophie beinahe ohne Rücksicht auf sein Judentum erklärlich. Es ist dies ebenso bezeichnend für die Entwickelung der griechischen Philosophie, als für die des hellenistischen Judentums: bei Philo treffen

1. 1, 4f. u. 9, 17 machen dies zweifellos; 7, 17 heifst der Geist daher *πνεῦμα σοφίας*. 2. Opera ed. Th Mangey. 2 Bde. London 1742; eine neue Ausgabe von L Cohn und P Wendland ist im Erscheinen (I—IV, Berlin 1896—1902; gleichzeitig auch in einer editio minor ausgegeben); zitiert ist hier, soweit sie reicht, die editio minor von Cohn und Wendland, sonst (unter vorgesetzten M) Mangey. 3. vita Mosis 2 (3), (23) 187. IV, 201. 4. de plantatione Noë (15) 64. II, 137.

sich die konvergierenden Linien in einer Philosophie, die Theologie, in einer „Religion", die philosophische Weisheit ist.

b) Der Grundgedanke Philo's ist der des Dualismus zwischen Geist und Materie, beziehungsweise der zwischen dem *ἀγένητος θεός* und der von ihm aus der *ὕλη* gebildeten [aber endlosen] Welt. Dieser Dualismus schädigt die religiösen Gedanken: Gott soll das eigentlichste Objekt des Wissens sein, und doch ist er in seiner Erhabenheit über allem Endlichen unerkennbar, ja *ἄποιος*.[1]) Positiv ist von ihm nur das zu sagen, dafs er der ist, der ist und nicht endlich ist: *ὁ ὤν* (Exod. 3, 14, LXX).[2]) Die Brücke zwischen Gott und Welt baut sich Philo durch die mit der platonischen Ideenlehre in Zusammenhang gebrachte stoische Lehre von den weltdurchwaltenden Kräften (*δυνάμεις, ἰδέαι, λόγοι, ἄγγελοι, δαίμονες*). Diese gelten bald als erstgeschaffene Kreaturen (Idealwelt), bald als ewige Kräfte in Gott, die von ihm ausströmen[3]): ihre Mittelstellung verhüllt den innern Widerspruch zwischen diesen disparaten Anschauungen. Zusammengefafst gleichsam sind sie in dem *θεῖος λόγος*, der Idee aller Ideen (*ἀρχέτυπος, ἄλλων παράδειγμα*,[4]) *νοητὸς κόσμος*)[5]), dem Urbild auch des Menschen, dem wahren *κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος*,[6]) der Kraft aller Kräfte. Dieser Logos, der *πρωτόγονος υἱὸς θεοῦ*,[7]) der *γεννηθείς, μιμούμενος τοῦ πατρὸς ὁδούς, πρὸς παραδείγματα ἀρχέτυπα ἐκείνου βλέπων, ἐμόρφου τὰ εἴδη*,[8]) ist *οὔτε ἀγένητος ὡς ὁ θεὸς οὔτε γενητὸς ὡς ἡμεῖς, ἀλλὰ μέσος τῶν ἄκρων*[9]): *τῷ ἀρχαγγέλῳ καὶ πρεσβυτάτῳ λόγῳ δωρεὰν ἔδωκεν ἐξαίρετον ὁ τὰ ὅλα γεννήσας πατήρ, ἵνα μεθόριος στὰς τὸ γενόμενον διακρίνῃ τοῦ πεποιηκότος.*[10]) In dieser Mittelstellung vertritt der Logos Gott den Menschen gegenüber: ist *ἀγγέλων πρεσβύτατος, ἀρχάγγελος, εἰκὼν θεοῦ*,[11]) das *ὄργανον*[12]) der Weltbildung, ja *οὗτος ἡμῶν τῶν ἀτελῶν ἂν εἴη θεός, τῶν δὲ σοφῶν καὶ τελείων ὁ πρῶτος*,[13]) daher *ἕτερος θεός* oder *δεύτερος θεός*.[14])

---

1. legum allegoriae 1, (13) 36. I, 59. **2.** vita Mos. 1 (14) 75. IV, 115. **3.** Vgl. Zeller III, 2³ S. 362—365. **4.** leg. alleg. 3, (31) 96. I, 128. **5.** de mundi opificio (6) 24f. I, 6. **6.** de confusione linguarum (28) 146. II, 247. **7.** de agricultura Noë (12) 51. II, 100. **8.** de confusione linguarum (14) 63. II, 231. **9.** quis rerum div. heres (42) 206. III, 39. **10.** ib. 205. III, 39. **11.** de confusione ling. (28) 146f. II, 247. **12.** leg. alleg. 3, (31) 96. I, 128. **13.** ib. (73) 207. I, 156. **14.** Fragment aus Euseb. praep. ev. 7, 13 M. II, 625.

Andererseits ist er Gott gegenüber der Vertreter der Menschen: *ἀρχιερεύς*,[1]) *ἱκέτης τοῦ θνητοῦ πρὸς τὸ ἄφθαρτον*.[2]) Die Frage, ob dieser hypostasierte Logos als Persönlichkeit gedacht sei, oder nicht, formuliert ein Dilemma, das hier, wie bei den Kräften, für Philo nicht besteht. Philo hat auch andre Hypostasen, die deutlicher als Eigenschaften Gottes sich darstellen: die *δύναμις ποιητική, βασιλική, εὐεργετική, νομοθετική, ἀπαγορευτική*,[3]) — auch die *σοφία* ist ihm *πρεσβυτέρα τῆς γενέσεως τοῦ κόσμου*,[4]) die *μήτηρ τῶν συμπάντων*,[5]) und das Verhältnis von *σοφία* und *λόγος* bleibt undeutlich.[6]) Man darf all diesen Spekulationen gegenüber nicht vergessen, daſs die Grenzen zwischen poëtischer und ernstgemeinter Personifikation, zwischen einer wirkenden Kraft und einem persönlichen *agens* flieſsende waren. Der moderne, scharf ausgeprägte Begriff der persönlichen Subsistenz hat in den Gedanken der Alten überhaupt keine Stätte.[7]) — Der Grund der Weltbildung ist Gottes neidlose Güte: *αὕτη δὲ κυρίως ἐστὶν ἀγαθότης, φθόνον τὸν μισάρετον καὶ μισόκαλον ἀπεληλακυῖα ἀφ' ἑαυτῆς, χάριτας δὲ γεννῶσα, αἷς τὰ μὴ ὄντα εἰς γένεσιν ἄγουσα ἀνέφηνεν*,[8]) und infolge der *ἀγαθότης* und der *ἵλεως δύναμις* Gottes ist eine *ἁρμονία πάντων* vorhanden.[9]) Dennoch tritt der Dualismus schroff hervor in der Ethik: sie ist eine von platonischen, religiösen und asketischen Gedanken beeinfluſste Modifikation der stoischen. Doch verleugnet Philo den gläubigen Juden nicht völlig: was er über das Gott-finden und Glauben sagt, verrät an dem AT. erwachsene wirkliche Religiosität.[10]) Doch dringen auch hier griechische Gedanken ein. Denn als das höchste Erlebnis der Frömmigkeit erscheint die Ekstase, *ἐνθουσιώσης καὶ οὐκέτ' οὔσης ἐν ἑαυτῇ διανοίας, ἀλλ' ἔρωτι οὐρανίῳ σεσοβημένης κἀκμεμηνυίας καὶ ὑπὸ τοῦ ὄντως ὄντος ἠγμένης καὶ ἄνω πρὸς αὐτὸ εἱλκυσμένης*.[11]) Der *νοῦς*, so *τὰ μεγάλα μυστήρια μυηθείς*, bedarf auch der Vermittlung des

1. de gigantibus (11) 52. II, 52. 2. quis rerum div. heres (42) 205. III, 39. 3. Bousset S. 346. 4. de caritate 2 M. II, 385. 5. leg. alleg. 2, (14) 49. I, 89. Vgl. Bousset S. 339. 6. Vgl. Bousset S. 339 Anm. 3. 7. Vgl. Zeller III, 2³, S. 365. 8. de migratione Abrah. (32) 183. II, 296. 9. vit. Mos. 2 (3), (14) 132. IV, 190. 10. Vgl. Bousset S. 420 f. 11. quis rer. div. heres (14) 70. III, 13.

Logos nicht mehr.[1]) Das Vorbild, an dem derartige Ausführungen orientiert sind, ist, mehr noch als die prophetische Verzückung, die *ἔνθεος μανία*[2]) griechischer Mysterienfrömmigkeit. Dafs Philo deren Termini benutzt und Gedanken platonischer Herkunft (vgl. S. 23 Anm. 1) zur Beschreibung der vollkommensten religiösen Hingabe verwendet, hat ihn zu einem Vorläufer der neuplatonischen Mystiker gemacht. — Mit der Messiasidee hat Philo seine Logoslehre nicht verknüpft, sie tritt bei ihm überhaupt zurück, obwohl sie sonst auch im hellenistischen Judentum ihre Rolle spielt, wie die Sibyllinen beweisen. — Eine andersartige, aber ebenfalls weitgehende Mischung von Jüdischem und Hellenischem (Stoischem) zeigt der wohl noch vor 70 n. Chr. entstandene *φιλοσοφώτατος λόγος*, der als IV. Makkabäerbuch[3]) nicht selten unter den kanonischen Büchern der LXX sich findet (Thema: *αὐτοκράτωρ ἐστὶ τῶν παθῶν ὁ λογισμός*).

5. Wie auf dem Boden der römisch-griechischen Kulturwelt ein hellenistisches Judentum entstand, so hat das Diaspora-Judentum östlich von Palästina sich orientalischen Einflüssen geöffnet. Doch hat man darüber wenig direkte, von Rückschlüssen unabhängige Kunde.

§ 9. Heidnische Philosophie und Religiosität im römischen Reiche der ersten beiden Jahrhunderte.

EZeller III, 1³, 683—831 und III, 2³, 159—242. — Windelband und Pfleiderer s. § 5. — LFriedlaender, Darstellungen aus der römischen Sittengeschichte in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antonine, Bd. III, 6. Aufl. Leipzig 1890. — EHatch, Griechentum und Christentum. Deutsch von EPreuschen. Freiburg 1892. — AHarnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig 1902.

1. Die heidnische Philosophie der ersten beiden nachchristlichen Jahrhunderte steht der religiösen Philosophie Philos noch näher, als die der letzten vorchristlichen Zeit. Ein Einflufs Philos kommt dabei nur in geringem Mafse in Betracht;

---

1. leg. alleg. 3, (33) 100. I, 129; de migratione Abr. (31) 175. II, 295.
2. quis rer. div. heres (53) 264. III, 51; vgl. Bousset S. 424 ff.
3. Fritzsche p. 351—386; Swete III, 729—762; deutsch von ADeifsmann bei Kautzsch II, 149—177.

der Grund liegt vielmehr teils darin, daſs in der Geschichte der Philosophie bereits Angebahntes (vgl. § 5, 11. 12) sich weiter entwickelte, teils darin,[1]) daſs ein Neu-Erwachen religiösen Sinnes in der heidnischen Kulturwelt etwa seit dem ersten nachchristlichen Jahrhundert immer deutlicher hervortritt. Es war nicht altrömische oder altgriechische Frömmigkeit, die neu wieder auflebte; die volkstümlichen religiösen griechischen und römischen Überlieferungen, die im offiziellen und landesüblichen Kultus sich reflektierten, hatten den unmittelbaren Zusammenhang mit den Bedürfnissen und Fragen der persönlichen Frömmigkeit verloren. Aber eine neue Frömmigkeit war im Aufkommen, die in fremdartigen kultischen und religiösen Traditionen, in allerlei Mysterienweisheit und in geheimnisvollen Weihen, ja z. T. in abenteuerlichster Magie die Antwort suchte für ein entwickelteres religiöses Fragen und Befriedigung für ein in der unruhigen Gegenwart lebendiger gewordenes Verlangen nach dem Heil. — Nicht erst die Kaiserzeit hatte diese Form heidnischer Frömmigkeit hervorgebracht: im hellenistischen Osten war diese synkretistische Frömmigkeit, die überall eine, wenn nicht monotheistische, so doch henotheistische Tendenz hatte (d. h. in dem jeweilig angerufenen Gott die Gottheit überhaupt repräsentiert sah), schon seit Alexander d. G. von einzelnen, ja von einzelnen Kreisen gepflegt worden.[2]) Aber erst im Lauf des ersten nachchristlichen Jahrhunderts begann diese religiöse Strömung einfluſsreich zu werden und in fortschreitendem Maſse auch nach dem Westen hinüberzuwirken. Das weitere Vordringen der hellenistischen Kultur, die gewaltige Göttermischung im Reiche (die zum Identifizieren der Göttergestalten und zum Allegorisieren der Mythen einlud und abergläubisches Suchen nach exotischen Nothelfern anregte), die religiöse Restaurationspolitik der Kaiser, der gesteigerte und von den Errungenschaften der Kultur nicht befriedigte Individualismus, endlich die Entwickelung der Philosophie (§ 5, 11b. 12): das alles förderte diese neue Frömmigkeit. — Gemeinsam war all ihren mannig-

---

1. Vgl. Deutsch-ev. Blätter 1904 S. 451—453. 2. Harnack, Mission S. 19ff. hat daher für dies komplexe Gebilde den Terminus „Orientalismus" geprägt.

faltigen Formen, dafs sie das Rätsel der Welt, die Frage nach dem Woher? und Wohin? des Menschen, die Frage nach dem Grund und Ursprung des Bösen, den Widerstreit zwischen der kosmischen Gebundenheit des Menschen und seinem Freiheits- und Seligkeitsverlangen, nicht als spekulative Aufgabe, sondern als ein Hemmnis des persönlichen Lebens empfanden. Erlösung von diesem Hemmnis, Friede hier und ein Leben jenseits des Grabes: danach verlangte man. Im Suchen nach diesem Ziele hat die synkretistische Frömmigkeit im Orient schon in vorchristlicher Zeit gelegentlich den hohen Flug mythologisierender Spekulation genommen, die den ersten Anfängen alles Seins und den letzten Schicksalen der Menschenseelen sich zuwandte und dabei die bald mehr, bald minder allegorisierten Traditionen, die Symbole und Anschauungsformen einer bunten religiösen Tradition zusammenschweifste mit theogonischen, kosmologischen und psychologischen Theorien. Häufiger betonte sie die reale Mitteilung göttlicher Kraft in geheimnisvollen Weihen verschiedenster Herkunft, und nicht selten verlor sie sich in abergläubische Magie und Theurgie. Etwas von diesen drei Elementen — heilsames Wissen von den Mächten der transcendenten Welt (Gnosis), Mysterien und Magie — war stets beisammen; doch je nach dem Bildungsstande der Frommen gab bald dies, bald jenes der Mischung die charakterisierende Farbe. — Auch der aufgeklärte heidnische Monotheismus (vgl. § 5, 11 c) begann ein positiveres Verhältnis zu den nationalen Traditionen zu gewinnen und *οὐ μόνον τὸν θεόν, ἀλλὰ καὶ τοὺς ὑπηρέτας αὐτοῦ θεραπεύεσθαι* (vgl. § 5, 10 b am Ende).[1]) Im zweiten Jahrhundert dachten viele, wie Celsus: *τιμῶν τις καὶ σέβων τοὺς ἐκείνου πάντας οὐ λυπεῖ τὸν θεόν, οὗ πάντες εἰσίν.*[2])

2. Die Philosophie, deren Entwickelung das Erstarken der religiösen Stimmung mit bedingt hatte (§ 5, 11. 12), ist andrerseits auch wieder von ihr beeinflufst worden, bald mehr von ihrer aufgeklärten, bald mehr von ihrer abergläubisch-synkretistischen Form. Physik und Logik traten vollends zurück hinter dem moralistischen Interesse und hinter religiös ge-

---

1. Celsus um 180 bei Origenes c. Celsum 8, 13 ed. Koetschau II, 230, 6 f. **2.** Celsus ib. 8, 2 p. 222, 20.

stimmten Gedanken. Die Schulunterschiede verwischten sich gleichzeitig noch mehr als bisher. Freilich waren noch im 2. Jahrhundert die einzelnen Schulen nicht im Eklektizismus untergegangen; doch die beiden einflufsreichsten Schulen, die der Stoiker (Seneca † 65, Musonius Rufus † ca. 100, Epiktet † um 120, Marc Aurel † 180) und die der [pythagoreisierenden] Platoniker (Plutarch v. Chaeronea † ca. 125, Apulejus v. Madaura und Maximus v. Tyrus um 150, Numenius aus Apamea um 160) standen in ihren praktischen, religiösen und ethischen, Lehren einander sehr nahe. Die „ungläubigen" Epikureer traten immer mehr zurück; die kommentierenden Peripatetiker und dem Aristoteles nahestehende Philosophen, wie der Arzt Galen (131—201), übten auf die Weltanschauung ihrer Zeit geringen Einflufs aus; die Vertreter des erneuerten Cynismus waren nur, symptomatisch allerdings wichtige, Wanderprediger der Bedürfnislosigkeit.

3. Typisch für die Gestaltung des Stoizismus der Kaiserzeit ist Seneca.[1]) Er hat zwar kaum neue Gedanken gegenüber einem Posidonius u. a. (§ 5, 11 a), verleugnet auch die Schultradition nicht, selbst nicht in der Polemik gegen die Volksreligion. Doch hat sein Philosophieren lediglich praktischen Zweck, religiöse und ethische Gedanken sind ihm die wichtigsten. Inbezug auf erstere betont er die geistige und sittliche Seite des stoischen Gottesbegriffs: *nostri melior pars animus est, in illo nulla pars extra animum est. totus est ratio;*[2]) *nihil deo clausum est. interest animis nostris et cogitationibus mediis intervenit;*[3]) *more optimorum parentum, qui maledictis suorum infantium adrident, non cessant di beneficia congerere . . . unam potentiam sortiti: prodesse.*[4]) Er hat auch eine besondere Schrift *de providentia* geschrieben.[5]) In der Ethik, die äufserlich eng mit den religiösen Gedanken zusammenhängt — *inter bonos viros ac deos amicitia est conciliante virtute,*[6]) und *imitari deos* ist Aufgabe der Tugend (vgl. unten) —, ist der Ausgangspunkt echt stoisch: *ratio exigit rem facillimam: secundum naturam suam vivere;*[7]) aus

---

1. opera ed. Haase 3 voll. 1852—53. 2. natur. quaest. prol. 14 H. II, 159. 3. ep. 83, 1 H. III, 218. 4. de benef. 7, 31, 4 H. II, 154. 5. H. I, 1—16. 6. de prov. 15 H. I, 4. 7. ep. 41, 9 H. III, 86.

stoischen Vorgängern und Prämissen erklärt sich die universalistische Färbung und der humane Charakter der Ethik Senecas: *hominibus prodesse natura me jubet, et servi liberine sint hi ingenui an libertini . . ., quid refert? ubicunque homo est, ibi beneficii locus est;*[1]) *si deos . . . imitaris, da et ingratis beneficia, nam et sceleratis sol oritur.*[2]) Doch zeigt sich bei Seneca besonders deutlich, was, wie schon oben (§ 5, 10 c) gesagt ist, den stoischen Monismus sprengte: *res facillima secundum naturam suam vivere. sed hanc difficilem facit communis insania;*[3]) *haec, quae vides, ossa etc. . . . vincula animorum, . . . obruitur his animus. . . . omne illi cum hac carne grave certamen est. . . . nititur illo, unde dimissus est. ibi illum aeterna requies manet.*[4]) Es ist freilich nicht im Sinne von Rö. 7, 24 gemeint, wenn Seneca sagt: *nemo per se satis valet, ut emergat; oportet manum aliquis porrigat, aliquis educat;*[5]) aber heidnische Frömmigkeit und Sittlichkeit kommt hier doch christlichen Gedanken so augenscheinlich entgegen, dafs die Fabrikation eines Briefwechsels zwischen Seneca und Paulus erklärlich ist.[6]) Es erinnert in der Tat an paulinische Gedanken, wenn Seneca sagt: *prope est a te deus, tecum est, intus est. ita . . . sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostorum observator et custos . . . ipse nos tractat,*[7]) oder: *deus ad homines venit, immo, quod est propius, in homines venit, nulla sine deo mens bona est;*[8]) und doch ist dies alles ohne christliche Einwirkungen erklärbar. Genuiner Stoizismus ist's freilich nicht mehr: platonische Einflüsse sind bei Seneca unverkennbar; der Dualismus der Ethik ist bei ihm bereits im Begriff, in die Metaphysik überzugreifen. — Musonius, Epiktet, Marc Aurel bleiben in der Bahn der bei Seneca erkennbaren Richtung; nur weicht die Polemik gegen die Volksreligion positiver Anerkennung derselben: *πάντα θεῶν μεστὰ καὶ δαιμόνων,* sagt Epiktet,[9]) und Marc Aurel mochte nicht leben in

---

1. de vit. beata 24 H. I, 158 f. **2.** de benef. 7, 26, 1 H. II, 75. **3.** ep. 41, 9. l. c. **4.** ad. Marciam de consol. 24, 5 H. 1, 137. **5.** ep. 52, 2 H. III, 107. **6.** H. III, 476 ff. Vgl. FCBaur, Seneca und Paulus (ZwTh 1858, 161 ff. u. 441 ff.) und über die Schrift von JKreyher (L. Annaeus Seneca und seine Beziehungen zum Urchristentum, Berlin 1887) ORitschl ThLZ 1887, Sp. 202 ff. **7.** ep. 41, 2 H. III, 85. **8.** ep. 73, 16 H. III, 175. **9.** Zeller III, 1^3, 745.

einer Welt ohne Götter und ohne deren Vorsehung.[1]) Zugleich näherte sich das sittliche Ideal der Apathie mehrfach dem des Cynismus: Epiktet, der „Sokrates seiner Zeit“, einer der edelsten Vertreter heidnischer Sittlichkeit, empfahl selbst Ehelosigkeit.[2])

4. Die gläubige Schule *κατ᾽ ἐξοχήν* war die platonische, die Hauptstütze zugleich des Eklektizismus. Hier gehen im 2. Jahrhundert Platonismus und Neupythagoreismus (vgl. § 5, 12) fast ineinander über. Der bedeutendste Vertreter dieses gläubigen Platonismus ist Plutarch von Chäronea († ca. 125).[3]) Den Gottesglauben (Vorsehungsglauben) und die Unsterblichkeitshoffnung sicher zu stellen, ist das Hauptziel seines Philosophierens; er polemisiert ausdrücklich gegen epikureische *ἀθεότης*. Gott ist ist ihm das *ὄντως ὄν*, ewig, einfach, bedürfnislos, im Wohltun seine Güte zeigend, die alles ordnende Vernunft. Ihm steht dualistisch die von der eigenschaftslosen Materie verschiedene, böse Weltseele gegenüber. Bei der Weltbildung ist zwar göttliche Kraft, ein Ausfluſs (*ἀπόῤῥοια*) göttlichen Wesens, der Welt eingepflanzt, dennoch ist ein dualistischer Gegensatz geblieben. Plutarch bedarf daher Mittelwesen zwischen Göttern und Menschen und benutzt dankbar[4]) die Dämonenvorstellung: die guten Dämonen vermitteln die göttliche Vorsehung und göttliche Offenbarungen; auf die bösen werden bei Verteidigung der Volksreligionen die unsittlichen Mythen abgewälzt. Ähnlich dachten Apulejus und Maximus. Numenius aus Apamea, der zwischen Gott und Welt den Demiurgen als *δεύτερος θεός* einfügt, ist jedenfalls von philonischen, vielleicht bereits von christlich-gnostischen Einflüssen berührt; ihm ist Plato ein *Μωσῆς ἀττικίζων*.

5. Die Verwandtschaft jenes dualistisch gefärbten Stoizismus (oben 3; vgl. § 5, 11 b) und dieses pythagoreisierenden Platonismus (oben 4) mit Philo liegt auf der Hand. Philos Logosbegriff fand hier, wie dort, Anknüpfungspunkte. Eine Logoslehre, die den Materialismus der Stoa abgestreift hatte

---

1. Commentarii (*τὰ εἰς ἑαυτόν* 12 BB) 2, 8 ed. JMSchultz, Schleswig 1802 u. JStich, Leipzig 1882; Übersetzungen von AWittstock (Leipzig 1879) u. a. 2. Zeller a. a. O. S. 752. 3. Vgl. Zeller III, 2³, 159 ff. 4. Zeller III, 2³, 177 Anm. 2.

und daher mit platonischen Gedanken kombiniert werden konnte, stand auf der Höhe der Zeit. Es fehlt auch nicht an Anhalt für die Annahme, dafs solche Logosspekulationen, sei es infolge philonischer, sei es infolge hellenistisch-synkretistischer Einflüsse,[1]) im 2. Jahrhundert auf heidnischem Boden ihr Publikum hatten; Celsus ist darin mit den Christen einig: *τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ εἶναι αὐτολόγον.*[2])

B. Das Urchristentum.

§ 10. Die Person Jesu.

1. Nicht nur praktische, dem Dasein der besonderen Disziplin der „Neutestamentlichen Theologie“ entnommene Gründe (§ 3, 3) widerraten es, die DG mit einem Abschnitt über „die Lehre Jesu“ zu beginnen. Auch prinzipiell spricht verschiedenes dagegen. Zunächst dies, dafs die Frage, was Jesus gelehrt hat, einer „rein geschichtlichen“ Beantwortung an entscheidenden Punkten sich entzieht. Denn wir besitzen über die Lehre Jesu nur Zeugnisse aus seiner Jüngergemeinde, die der Glaubensunterweisung ihrer Zeit dienen sollten und zweifellos in einzelnen Fällen eine durch spätere Anschauungen modifizierte Überlieferung uns bieten. Die sog. „äufsere Kritik“ ist nicht imstande, aus diesen Zeugnissen das Zuverlässige einwandfrei und vollständig auszuscheiden. Die innere Kritik aber kann kein Kritiker, der irgendwie noch innerhalb der christlichen Gemeinde steht, da, wo Jesu Selbstbewufstsein oder seine Stellung zu der hinter ihm liegenden religionsgeschichtlichen Entwickelung im Volke Israel in Frage kommt, von Erwägungen ganz frei halten, die in seiner subjektiven Stellung zur Person Jesu wurzeln. Und

---

1. Vgl. oben § 5, 11 b und RReitzenstein, Zwei religionsgeschichtliche Fragen usw.. Strafsburg 1901, S. 52—112. Hermes wird als Gott der Rede oft der Logos genannt. Und es ist beachtenswert (vgl. PWendland, Christentum und Hellenismus usw. Vortrag, Leipzig 1902, S. 7), dafs der Stoiker Cornutus, ein Zeitgenosse des Musonius Rufus, in seinem Compendium theologiae graecae (ed. CLang, Leipzig 1881) c. 16 p. 20, 18 ff. sagen konnte: *τυγχάνει ὁ Ἑρμῆς ὁ λόγος ὤν, ὃν ἀπέστειλαν πρὸς ἡμᾶς ἐξ οὐρανοῦ οἱ θεοί, μόνον τὸν ἄνθρωπον τῶν ἐπὶ γῆς ζῴων λογικὸν ποιήσαντες.* Doch liegt hier mehr eine Wortparallele als eine Gedankenparallele zu christlichen Vorstellungen vor. 2. Bei Origenes c. Cels. 2, 31 ed. Koetschau I, 158, 22.

der Kritik, die, wie es sonstiger geschichtlicher Arbeit entspräche, konsequent die Analogie des sonstigen Geschehens als den Maſsstab des Denkbaren handhaben würde, müſste die Person Jesu entweder ganz unerkennbar oder zu einem sittlichen Rätsel werden.

2. Dazu kommt, daſs nicht „die Lehre Jesu“, sondern die apostolische Verkündigung der dogmengeschichtlichen Entwickelung zugrunde liegt.

3. Diese apostolische Verkündigung aber hat zwar an die Lehre Jesu angeknüpft; doch mindestens in ebenso hohem Maſse war sie bedingt durch die Taten und Widerfahrnisse Jesu. Allein m. E. wird kein Historiker, welcher der Grenzen geschichtlichen Wissens sich bewuſst ist, eine sichere und vollständige geschichtliche Erkenntnis der persönlichen Stellung Jesu zu seinem Leiden unsern Quellen entnehmen können. Und der für die Entstehung der christlichen Kirche grundlegende Glaube der ersten Jünger Jesu an seine Auferweckung und Erhöhung ist für die mit der Analogie des sonstigen Geschehens rechnende geschichtliche Arbeit nicht ableitbar.

§ 11. Die apostolische Verkündigung, der Glaube der ältesten Gemeinden und die Entwickelung im apostolischen Zeitalter.

WBeyschlag, Neutestamentliche Theologie, 2 Bde. Halle 1891—92. — BWeiſs, Lehrbuch der biblischen Theologie des NT., 7. Aufl. Stuttgart u. Berlin 1903. — HJHoltzmann s. § 7. — CWeizsäcker, Das apostolische Zeitalter, Freiburg 1886. — OPfleiderer, Das Urchristentum usw. 2. Aufl. 2 Bde., Berlin 1902. — FGHeinrici, Das Urchristentum, Göttingen 1902. — PWernle, Die Anfänge unserer Religion. 2. Aufl., Tübingen u. Leipzig 1904. — EvDobschütz, Probleme des apostolischen Zeitalters, Leipzig 1904. — WWrede, Über Aufgabe und Methode der sog. Neutestamentlichen Theologie, Göttingen 1897.

1. Der gewiesene Ausgangspunkt für die DG wäre die apostolische Verkündigung (§ 10, 2) und der Glaube der Gemeinden der apostolischen Zeit. Aber die Auskunft, die uns das NT. über erstere gibt, ist für die vorpaulinischen Anfänge und für die Entwickelung der Gedanken im ursprünglichen apostolischen Kreise so wenig ergiebig und sicher — die Herkunft des Jakobusbriefes und des 1. Petrusbriefes von Jakobus und Petrus kann weder bewiesen, noch sicher widerlegt werden! — und vermag ein geschichtliches Wissen über die Genesis

der paulinischen und johanneischen Theologie so wenig zu vermitteln, dafs den Hypothesen und Konstruktionen ein weites Feld bleibt. Da nun für die DG nicht die „Lehrbegriffe“ des NT., sondern zunächst das die Grundlage ist, was die durch die apostolische Verkündigung gewonnenen Christen aus ihr aufgenommen haben, so empfiehlt es sich, die DG nicht mit den Kontroversen zu belasten, welche die Frage der apostolischen Verkündigung hervorgerufen hat.

2. Inbezug auf den Glauben der ältesten Gemeinden darf im Allgemeinen gesagt werden, dafs alle Christgläubigen uranfänglich das Evangelium vom Reiche Gottes und von der Liebe des Vaters im Himmel als Evangelium von Christo gehabt haben. Durch ihn war man gewifs geworden über Gottes Heilsabsichten; er galt trotz seines Todes, dessen Heilsbedeutung früh betont sein mufs,[1]) als der verheifsene Messias, und von ihm als dem auferstandenen und erhöhten *κύριος*[2]) erhoffte man bei seiner in nächster Zeitnähe gedachten Wiederkunft die Vollendung des Gottesreiches. Diese Hoffnung scheint in den Kreisen der als Juden geborenen Christen allgemein, wenn auch in verschiedenartiger Auswahl, jüdische Vorstellungsformen verwendet zu haben; und auch den geborenen Heiden ist sie so nahegebracht worden. Eine entsprechende Modifikation und Ergänzung der Überlieferung über Jesu Reden (vgl. § 10, 1) ist begreiflich und noch in späterer Zeit sicher nachweisbar.[3]) Eine dogmatische Normierung der Glaubensvorstellungen hätte jüdischen Traditionen nicht entsprochen (§ 6, 2a); überdies lebten alle Christen in dem Glauben, den hl. Geist empfangen zu haben und durch ihn gelehrt zu sein; auch die eschatologische Stimmung liefs den Gedanken an eine Regelung der Lehrverkündigung zunächst (doch vgl. Nr. 5) nicht aufkommen: die Christen verband das Bekenntnis zu Jesu als dem Messias, der gleiche Ernst des sittlich-religiösen Lebens und die gleiche Hoffnung.

3. Im Einzelnen sind die Glaubensvorstellungen der Christen der apostolischen Zeit vermutlich sehr mannigfaltig

---

1. Vgl. Mt. 20, 28; 26, 28; 1. Ko. 15, 3. **2.** Vgl. Phil. 2, 9 ff. und 1. Ko. 12, 3. **3.** Vgl. zu dem „Herrnwort“ bei Papias (patres apost. p. 126 f.) I. Henoch 10, 18 f. (Kautzsch II, 243) und Apok. Baruch 29, 5 f. (Kautzsch II, 423).

gewesen. Das Detail entzieht sich der Erkenntnis. Doch kann man unter den damaligen Christen folgende Gruppen unterscheiden: a) christgläubige Juden, die, ohne über das Verhältnis zwischen dem Evangelium und dem AT. sich klar zu werden, die Gewohnheiten und Anschauungen frommer palästinensischer Juden festhielten; b) Hellenisten, denen es leicht wurde, durch den Glauben an Christus sich über das gesetzliche Judentum hinausführen zu lassen, und die daher gegebenen Falls auch Heiden für Christus zu gewinnen versuchten[1]); c) Paulus, der prinzipiell für die Heidenmission eintrat und dabei und daneben durch theologische Schulbildung zu eigentümlichen Fragestellungen und individueller Ausprägung gemeinchristlicher Überzeugungen veranlafst wurde; d) Hellenisten, die seine Gedanken modifiziert haben[2]); e) christgläubige Juden, die ihm gegenüber prinzipiell die Formen des Judentums festhalten wollten und z. T. ihm feindselig entgegentraten[3]); f) andre geborene palästinensische Juden, die mehr oder minder unabhängig von Paulus, in eigner Weise die jüdischen Befangenheiten ablegten[4]); g) geborene Juden, welche, wie die Irrlehrer in Colossae, Spekulationen und asketische Traditionen jüdischer Herkunft mit christlichen Anschauungen und diese mit jenen weiter ausbauten; h) endlich von verschiedenen Lehrern gewonnene Heidenchristen, die ähnlich wie ihre Lehrer gedacht haben werden, aber wohl stets ihre Lehrer nur teilweise verstanden. — Selbst das sittliche Ideal ist, auch abgesehen von der Stellung zum Gesetz, nicht gänzlich gleich gedacht; asketische Anschauungen, die dem Denken Jesu schwerlich entsprochen haben[5]), sind bei gebornen Juden[6]) wie Heiden[7]) früh nachweisbar, und wie gelegentlich in den lukanischen Schriften, so wird vermutlich sehr oft eine Einwirkung der vulgären spätjüdischen Frömmigkeit die christlichen Gedanken getrübt haben.[8])

---

1. AG 6, 1. 14; 11, 20; vgl. Rö. 16, 7. **2.** Vgl. 1. Ko. 3, 5 und den Hebräerbrief. **3.** Gal. 2, 12; AG 21, 20; Gal. 1; 3, 1; Phil. 3, 2 u. ö. **4.** Gal. 2, 11 ff.; Apok.; Ev. Joh. **5.** Vgl Lc 7, 34; Mt 6, 17; 9, 14 und über Mt 19, 12 u. 21 HJHoltzmann I, 180—184 u. EHaupt, Zum Verständnis des Apostolats, Halle 1896, S. 22 ff. Doch läfst sich kaum leugnen, dafs niemand die Frage nach der Stellung Jesu zur Ehe unabhängig von seinem innern Verständnis Jesu beantwortet. **6.** Apok. 14, 4; 1. Ko. 7, 1. **7.** Luc. 6, 24 f.; 12, 33 u. ö. **8.** Vgl. die Hochschätzung

4. Dafs auch die Vorstellungen von Christo sehr mannigfaltig gewesen sind, ist anzunehmen, und die Geschichte der nachapostolischen Zeit beweist es. Eine irgendwie offizielle „Lehre von der Person Christi“ kann es nicht gegeben haben. Einzigartig mufs allen Christen die Stellung Jesu zu Gott einerseits und den Menschen andrerseits schon infolge des Glaubens an seine Erhöhung „zur Rechten Gottes“ und der Erwartung seiner Wiederkunft erschienen sein. Diese einzigartige Stellung Jesu spiegelt sich darin, dafs Paulus, der selbst zu Christo gebetet hat,[1] die Anrufung Christi für allgemein christlich gehalten hat.[2] Dafs diese Annahme richtig war, läfst sich freilich dadurch, dafs die Apostelgeschichte sie teilt[3] und schon von Stephanus eine Anrufung Jesu berichtet,[4] sowie damit, dafs die Apokalypse einen entsprechenden Gemeindebrauch in ihrem Kreise erkennen läfst,[5] und mit den johanneischen Jesusworten, die den Brauch voraussetzen,[6] nicht streng beweisen.[7] Allein ein Gegenbeweis ist erst recht unmöglich, und die spätere Nachricht, dafs *ψαλμοὶ καὶ ᾠδαὶ . . . Χριστὸν ὑμνοῦντες* von Anfang an (*ἀπ' ἀρχῆς*) in der Christenheit verbreitet gewesen seien,[8] ist, so wenig das *ἀπ ἀρχῆς* ernst genommen werden kann,[9] neben dem durch Plinius d. J. als christliche Gemeindesitte um 113 bezeugten *Christo quasi*[10] *deo carmen dicere*[11] ein Argument für das Alter der Anrufung Christi in der christlichen Gemeindeversammlung. — Doch wie der Gemeindeglaube die einzigartige Stellung Jesu bedingt dachte, und wie er die religiöse Schätzung Jesu mit dem überall streng festgehaltenen Glauben ausgeglichen hat, dafs *εἷς θεὸς ὁ πατήρ*,[12] — das zu

---

der Almosen Luc. 11, 41 u. 12, 33 mit dem individuellen Gebot Mc. 10, 21 einerseits, mit § 6, 3a anderseits.

1. 2. Ko. 12, 8 vgl. 9. **2.** 1. Ko. 1, 2; Rö. 10, 12. **3.** AG 9, 14. 21; 22, 16. **4.** 7, 58: *κύριε Ἰησοῦ, δέξαι το πνεῦμά μου.* **5.** 5, 13; 22, 17. 20. **6.** 14, 13 f. Vgl. 5, 23. **7.** HJHoltzmann (ThJB V, 114) hat ThZahns Vortrag „über die Anbetung Jesu im Zeitalter der Apostel“ (Stuttgart 1885 = Skizzen aus dem Leben der alten Kirche, Erlangen 1894, S. 1 f.) mit einer kurzen Bemerkung widerlegen zu können gemeint. **8.** Hippolyt (um 230) bei Euseb h. e. 5, 28, 5. **9.** Das folgt daraus, dafs diese *ᾠδαὶ* Christus als *λόγος θεοῦ* priesen. **10.** Vgl. EWölfflin, Philologus XXIV, 1866, S. 120 ff. **11.** Plinius, ep. 96 ed. HKeil p. 307; vgl. Ignatius, Eph. 4, 1 p. 82: *Ἰησοῦς Χριστὸς ᾄδεται.* **12.** 1. Ko. 8, 6.

erkennen, fehlt das Material.[1]) — Die Aussagen der neutestamentlichen Lehrschriften bleiben hier unerörtert, nicht nur weil die „Neutestamentliche Theologie“ sie behandelt (vgl. § 3, 3), sondern vornehmlich deshalb, weil sie nur teilweise und nicht zu gleicher Zeit für die dogmengeschichtliche Entwickelung wichtig geworden sind. Nur so kann auch die DG einen Beitrag liefern zum Verständnis der neutestamentlichen Anschauungen. — Eine parteimäſsige Verbindung der Verschiedenheiten der christologischen Vorstellungen mit den Differenzen, welche die Gesetzesbeobachtung anregte, kann nicht angenommen werden: auch bei gesetzesstrengen Judenchristen fanden sich verschiedene christologische Vorstellungen,[2]) und Pauli Anschauung von der Person Jesu ist, soviel wir wissen, nie Gegenstand der Anfechtung gewesen.[3])

5a. Eine Geschichte des christlichen Glaubens in der apostolischen Zeit läſst sich nicht geben. Nur wenige Entwickelungsresultate sind deutlich erkennbar. Das wichtigste derselben ist, daſs sich schon im ersten Menschenalter der christlichen Verkündigung, nicht allein durch die Wirksamkeit des Apostels Paulus, der Übergang des Evangeliums von den Juden auf die Heiden entschieden hat.[4]) Die Wortführer der Urapostel hatten, selbst zunächst noch auf die Judenmission sich beschränkend, dennoch schon ca. 50 n. Ch. die Heidenmission anerkannt,[5]) und später haben Petrus und Johannes, von den Vorurteilen ihrer jüdischen Tradition befreit, selbst unter Heidenchristen gewirkt. Jakobus blieb in Jerusalem seiner früheren Stellung treu[6]), und wie er stand die Majorität, wenn nicht die Gesamtheit, der Jerusalemischen Christen und der palästinensischen Gemeinden.[7]) Von den übrigen Uraposteln weiſs man nichts.

---

1. Aus den synoptischen Evangelien ist deshalb nicht zu argumentieren, weil die Überlieferung der Jesusworte und die Geschichtserzählung keinesfalls alle christologischen Vorstellungen verraten konnte, die in den Kreisen verbreitet waren, aus denen die Überlieferung stammt. **2.** Die sogen. ebionitische Christologie (§ 13, 2) geht gewiſs bis in die apostolische Zeit zurück, aber auch die Irrlehrer in Colossae (vgl. § 13, 3) waren gesetzesstrenge Judenchristen. **3.** Vgl. Weizsäcker S. 110. **4.** Vgl. Rö. 9 bis 11. **5.** Gal. 2, 2—10. **6.** Gal. 2, 9. 12; vgl. AG 21, 20f. **7.** AG 21, 20: *πάντες ζηλωταὶ τοῦ νόμου.*

5 b. Dafs die Ausbreitung des Christentums in der jüdischen Diaspora und unter den Heiden schon im apostolischen Zeitalter gelegentlich zur Vermischung christlicher Gedanken mit hellenistischen, auch hellenistisch-synkretistischen, geführt hat, ist eine a priori fast nötige Annahme. Die gesetzesstrengen Irrlehrer in Colossae,[1] die Libertinisten in Korinth,[2] die Nikolaiten der Apokalypse[3] und der — allerdings erst um 100 n. Chr. — im I. Johannesbrief bekämpfte Doketismus[4] sind auch Zeugen dafür. Doch werden solche Erscheinungen noch selten gewesen sein. In der noch im 1. Jahrh. entstandenen neutestamentlichen Literatur[5] sind die hellenistischen Einflüsse m. E. nur im Hebräerbrief materiell nicht unbedeutend. Doch der Hebräerbrief hat im Orient anfangs wenig und im Occident zunächst nicht durch seine alexandrinisch (vgl. § 8, 3. 4) beeinflufste Christologie eingewirkt. Paulus und Johannes, der Verfasser der johanneischen Schriften, zeigen Berührung mit der hellenistischen Kultur, sie haben auch theologisiert; aber die Grundgedanken dieser Theologie sind durchaus auf jüdischem Boden gewachsen: die Heilsgeschichte (vgl. S. 58 Anm. 1) bildet den Rahmen, der geschichtliche Christus den Mittelpunkt dieser theologischen Gedanken; selbst Aussagen wie 1 Ko. 8, 6, Col. 1, 16 und Joh. 1, 3 sind nicht einem kosmologischen Interesse entsprungen, sondern sind geboren aus Reflexionen über den ewigen Heilsrat Gottes und sein Ziel.

6. Dogmatische Ausführungen, d. h. Formulierungen von Dogmen, darf man in der paulinischen und johanneischen Gnosis[6] nicht finden. Auf dem einen Grunde des Glaubens an Christus fand sich Paulus mit den *ζηλωταὶ τοῦ νόμου* in Jerusalem zusammen;[7] er hat den Blutschänder, aber nicht die Auferstehungszweifler aus der Gemeinde hinauszustofsen befohlen.[8] Die leidenschaftliche Polemik des Apostels gegen die seine Gemeinden verwirrenden Judaisten[9] widerspricht dem nicht,

---

1. Vgl. Col. 2, 23; 1, 16 ff.; 2, 8. 18. **2.** 1. Kor. 6, 12 ff.; 8, 1 ff.; 15, 12. **3.** Vgl. aufser 2, 6. 14 f. namentlich 2, 24. **4.** Vgl. Holtzmann II, 385. Vgl. auch Ev. Joh. 19, 34 f. **5.** Für jünger halte ich nur den Judasbrief und den II. Petrusbrief. Bei den Pastoralbriefen scheint mir Abfassung noch im endenden 1. Jahrh. wahrscheinlicher. **6.** Im Sinne von 1. Ko. 12, 8. **7.** Vgl. 1. Ko. 3, 11; 8, 6; Eph. 4, 3 ff. — 2. Ko. 10, 7; Act. 21, 20 ff. **8.** Vgl. 1. Ko. 5, 1—8 u. 15, 12 ff. **9.** Gal. 1, 8:

obwohl das *ἀνάθεμα* in Gal. 1, 8 ein böses Beispiel für alle späteren Anathematismen geworden ist; denn in Jerusalem hat Paulus Gesinnungsgenossen dieser Judaisten, die ihm seine „*ἀποστασία ἀπὸ Μωσέως*" verdachten, als Brüder anerkannt, so entschieden er das Recht der christlichen Freiheit wahrte.[1]) Und bei Johannes ist die Liebe und das Halten der Gebote Gottes das Kennzeichen des Christenstandes; er hat nicht daran gedacht, seinen Lesern „dogmatische" Belehrung geben zu wollen;[2]) die „Antichristen", gegen die er polemisiert, hatten sich selbst ausgeschieden.[3]) Dafs die Ausgeschiedenen als Nichtchristen beurteilt werden, ist freilich, obwohl das Urteil nicht „dogmatisch" motiviert ist,[4]) als ein Ansatz zur Dogmenbildung anzusehen; aber es handelt sich hier um eine zweifellos unentbehrliche Voraussetzung aller christlichen Verkündigung (vgl. 1 Joh. 4, 3). Ein weiterer Ansatz zur Dogmenbildung ist darin zu erkennen, dafs die die Gemeinden gründenden Missionare, die „Apostel",[5]) insonderheit *οἱ δώδεκα*,[6]) und neben ihnen auf heidenchristlichem Gebiete Paulus, trotz der Überzeugung von dem allgemeinen Geistesbesitz, eine gewisse Autorität neben dem [alttestamentlichen] Schriftwort und Herrnwort[7]) von Anfang an in ihren Kreisen hatten und als die „Zeugen Gottes"[8]) fortgehends mehr auch in der Gesamtkirche erhielten. Schon Ende der funfziger Jahre nachweislich und faktisch gewifs schon früher war die apostolische *παράδοσις* als Autorität anerkannt.[9]) Allein ein Zwiefaches machte diese Ansätze für die damalige Gesamtkirche wirkungslos. Zunächst dies, dafs die Gesamtkirche[10]) keine empirisch abgrenzbare Gröfse war. Sodann der Umstand, dafs die apostolische *παράδοσις* inhaltlich weder fixiert,[11]) noch überall durchaus gleichartig war. Doch

---

ἀνάθεμα ἔστω. ib. 2, 4: *παρεισάκτους ψευδαδέλφους.* 2. Ko. 11, 13: *ψευδαπόστολοι.* Phil. 3, 2: *βλέπετε τοὺς κύνας κτλ.*

1. Vgl. AG 21, 21 ff.; Gal. 2, 5. **2.** Vgl. 1. Joh. 2, 27. **3.** 1. Joh. 2, 19. **4.** 1. Joh. 2, 19: *εἰ γὰρ ἦσαν ἐξ ἡμῶν, μεμενήκεισαν ἂν μεθ' ἡμῶν· ἀλλ' ἵνα φανερωθῶσιν ὅτι οὐκ εἰσὶν πάντες ἐξ ἡμῶν,* **5.** Vgl. Rö. 16, 7; 1. Ko. 15, 7; AG 14, 14. **6.** 1. Ko. 15, 5. **7.** Vgl. 1. Ko. 7, 10. 25. **8.** 1. Kor. 15, 15; AG 10, 41. **9.** Gal. 1, 1; 2. Ko. 11, 13; Rö. 6, 17; AG 2, 42; für später Eph. 2, 20 u. Apok. 21, 14. **10.** *ἡ ἐκκλησία* = Gesamtkirche schon 1. Ko. 15, 9. **11.** Auch 1. Ko. 15, 3 f. kann man keine für die Gesamtkirche wirksame Fixierung der *παράδοσις* finden.

mufs in der sog. Taufformel (Mt. 28, 19f) in dem Mafse, in dem sie als Taufformel in Gebrauch kam — was freilich erst gegen Ende der apostolischen Zeit der Fall gewesen sein kann [1]) —, eine Fixierung apostolischer παράδοσις anerkannt werden.[2]) Die Formel fixierte, dafs der eine Gott, als dessen Kinder die Christen sich wufsten, der eine κύριος, durch den sie der Vaterliebe Gottes sicher geworden waren, und sein Geist, Gottes Geist,[3]) in der Gemeinde dem Glauben der Christen drei religiös irgendwie zu einer Einheit zusammengeschlossene Gröfsen waren. Über das metaphysische Verhältnis dieser drei Gröfsen sagt die Formel nichts.

Kapitel II.

Die verschiedenartigen Auffassungen vom Christentum in der Zeit bis ca. 180. Vorkatholische Zeit.

§ 12. Allgemeine Charakteristik der Zeit bis 180.

1. Gegenüber der apostolischen Zeit erhält das nächste Jahrhundert der Geschichte des Christentums in dogmengeschichtlicher Hinsicht sein charakteristisches Gepräge nicht nur durch das Aussterben der apostolischen Generation; wichtiger noch ist die grofsartige Ausbreitung des Christentums auf heidnischem Boden und das entsprechende Zurücktreten des Judenchristentums. Schon um 150 war die Kirche wesentlich heidenchristlich: Justin sagt in naiver aber bezeichnender Ungenauigkeit von einer Gruppe aus den Juden stammender Christen, dafs sie bereit seien zum συζῆν τοῖς χριστιανοῖς.[4]) Das Christentum trat damit hinaus in die griechisch-römische Kulturwelt. Nur teilweise war diese vorbereitet, das Christentum zu verstehen; und das Christentum stiefs auf eine Welt eignen reichen Inhalts, den recht zu verarbeiten, auch seine Vertreter ihrerseits nicht vorbereitet waren. — Gegenüber der Zeit nach ca. 180 sind diese Jahrzehnte charakterisiert zunächst durch das, was ihnen mit dem apostolischen Zeitalter gemeinsam

---

1. Vgl. Gal. 3, 27; Rö. 6, 3; AG 2, 38; 10, 48 u. ö.; andrerseits Didache 7, 3 p. 4. **2.** Vgl. 2. Ko. 13, 13; 1. Ko. 12, 4—6; Eph. 4, 4—6; 1. Petr. 1, 2; Apok. 1, 4 f. **3.** Vgl. Rö. 8, 9. **4.** dial 47. ed. Otto I, 158.

ist: es fehlten noch jetzt feste Lehrnormen und die eine Kirche des Herrn blieb, so wichtig sie dem Glauben war, eine weder äufserlich abgrenzbare, noch irgendwie verfassungsmäfsig zusammenhängende Gemeinschaft. Zwar gab es (vgl. § 11, 6) formal anerkannte Normen: Herrnworte, apostolische Überlieferung und in der Regel auch das AT.; allein diese Normen waren teils inhaltlich nicht, oder wenigstens nicht autorativ, fixiert, teils bei allegorischer Exegese mehrdeutig. Mafsgebende persönliche Autoritäten schuf zwar in den festen gefügten Gemeinden die Ausbildung des Episkopenamtes; allein diese Verfassungsentwickelung vollzog sich nicht überall gleich schnell, konnte nur schrittweise für gröfsere Verbände äufserlich bedeutsam werden und liefs, zumal in gröfseren Städten, für Konventikel noch Raum.

2. Daher war in diesem Jahrhundert die Menge der verschiedenartigsten Auffassungen vom Christentum, die mit einem gewissen Recht Anspruch auf Gleichberechtigung erhoben, noch weit gröfser als in der apostolischen Zeit. Neben dem mannigfach zerklüfteten Judenchristentum (§ 13) und neben denjenigen Heidenchristen, die hinsichtlich ihrer Glaubensvorstellungen entweder bei rein traditioneller Annahme der von ihnen aufgenommenen Stücke relativ ungetrübter christlicher Überlieferung sich genügen liefsen (§ 14), oder durch eine von der hellenistischen Kultur verhältnismäfsig wenig abhängige theologische Reflexion eine umfassendere christliche Gesamtanschauung sich bildeten, welche in der Linie neutestamentlicher Traditionen blieb (§ 15), zeigten sich heidenchristliche Gruppen, in denen eine minder zurückhaltende Reflexion hier (§ 16) unter weitgehendster Einmischung fremdartiger Kulturelemente zur Bildung synkretistischer Systeme und Mysterienvereine, dort (§ 17) unter Kritik der Überlieferung zu einseitig-antijudaistischer Zustutzung des Christentums führte; und seit ca. 150 machte auch auf dem Boden der vulgären Tradition literarisch eine Auffassung des Christentums sich geltend, die von der Zeitbildung nicht mehr nur oberflächlich beeinflufst war (§ 18). Gemeinsam war allen, die sich nach Christo nannten, wenig mehr als der auf die Offenbarung des höchsten Gottes in Christo gegründete Monotheismus, die durch Christus verbürgte Hoffnung auf ewiges Leben und das Bewufstsein einer

durch die Taufe übernommenen Verpflichtung zu einem dem Christenstande gemäfsen, dem Vorbilde Christi entsprechenden Lebenswandel.

§ 13. Das Zurücktreten des Judenchristentums.

GUhlhorn, Ebioniten (RE V, 125—128), Elkesaiten (ib. 314—316) u. Clementinen (ib. IV, 171—179) und die dort genannte Literatur. — ARitschl, Entstehung der altkatholischen Kirche, 2. Aufl., Bonn 1857. — RALipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanios. Wien 1865. — MvEngelhardt, Das Christentum Justins. Erlangen 1878, S. 434—447. — AHilgenfeld, Judentum und Judenchristentum. Leipzig 1886 (vgl. AHarnack ThLz 1886, 562f.). — EvDobschütz s. § 11.

1. Schon gegen Ende des 1. Jahrhunderts läfst der 1. Clemensbrief in den Gemeinden von Rom und Korinth nicht mehr die geringsten Nachwirkungen der Kontroverse zwischen paulinischem und judaistischem Christentum erkennen. Die judaistische Propaganda unter den Heidenchristen hatte keinen Erfolg gehabt. Freilich ist ein über das Mafs des Selbstverständlichen nicht unbedeutend hinausgehendes jüdisches Element im Christentum der meisten Heidenchristen des 2. Jahrh. [und auch der Folgezeit] unleugbar; allein dies stammte nicht aus judaistischer Propaganda, sondern teils aus jüdischen Einwirkungen, die schon das gesamte Urchristentum (auch Paulus) erfahren hatte — man denke an die jüdische Färbung der Eschatologie und an die Einflüsse der allegorischen nnd haggadischen Schulmethode der Exegese[1]) —, teils aus dem AT. und aus andern, z. T. mit der LXX übernommenen, z. T. ihres „prophetischen“ (apokalyptischen) Inhalts wegen geschätzten jüdischen Schriften,[2]) teils aus dem Alexandrinismus, auf dessen Wissenschaft die gebildeten Christen schon durch die LXX, durch christliche Hellenisten und sogen. Proselyten hingewiesen wurden, teils endlich, sei es direkt oder indirekt, aus der Frömmigkeit der jüdischen Diaspora-Gemeinden. Von „Judenchristentum“ kann man hier ebensowenig sprechen, wie da, wo geborne Juden für ein gesetzesfreies Christentum gewonnen wurden, wie es in der apostolischen Zeit häufig, nachher wohl nur bei Hellenisten der Fall gewesen ist. „Judenchristentum“

1. Vgl. Gal. 3, 16; 4, 22—31; 1. Ko. 9, 9; 10, 4. 11. 2. Vgl. Tertullian de cultu fem. 1, 3 p. 391.

war nur da vorhanden, wo irgendwie die nationalen Prärogativen Israels zum Schaden des christlichen Universalismus festgehalten wurden, das Gesetz nach wörtlichem Verstande als verbindlich bezeichnet ward auch für die Christen, wenigstens die als Juden gebornen. Ein solches Judenchristentum ist bei gebornen Heiden so gut wie gar nicht nachweisbar, tritt daher in der Kirche des 2. Jahrhunderts gegenüber der Menge der Heidenchristen (§ 12, 1) völlig zurück. „Judenchristen" fanden sich fast nur in Palästina und seinen Nachbarländern im Osten, vereinzelt in Syrien und Kleinasien.

2a. Dies „Judenchristentum" ist noch im 2. Jahrh. ebensowenig, als das Judentum der Zeit Jesu und als das Judenchristentum der apostolischen Zeit (vgl. § 11, 3 aeg.), eine in sich gleichartige Gröſse gewesen. Es ward einheitlicher erst in dem Maſse, in dem im Laufe der Zeit die der heidenchristlichen Kirche nächststehenden Judenchristen in der heidenchristlichen Kirche aufgingen. — Zunächst dauerte noch im 2. Jahrh. die Verschiedenheit an, die schon im Judenchristentum der apostolischen Zeit inbezug auf die Stellung zu den Heidenchristen beobachtet werden kann: Justin, der Märtyrer (um 150), kennt solche Judenchristen, die bereit sind zum *συζῆν τοῖς χριστιανοῖς* (vgl. § 12, 1), und daneben solche, die es ablehnen und Gesetzesbeobachtung von den Heidenchristen fordern.[1]) Erstere nennt er noch Brüder, urteilt milde auch über die Judenchristen, die Christum für einen *ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπων* hielten.[2]) Ein Menschenalter später stehen die Judenchristen ganz neben der Kirche (vgl. § 19): Irenäus[3]) hält bereits alle „*Ἐβιωναῖοι*" für Ketzer. Wenn er diesen Ketzern nachsagt, daſs sie die Jungfrauengeburt und Pauli Apostolat verwürfen, das Gesetz beobachteten, sinnlich-chiliastisch dächten und nur das „Matthäusevangelium" — gemeint ist das sog. „Hebräerevangelium[4]) — gebrauchten, so ist dies freilich in einigen Punkten ungenau. Besser waren Origenes[5]) und Eusebius[6]) unterrichtet: sie wissen, daſs die das Gesetz beobachtenden und

1. dial. 47, Otto II, 158. 2. ib. 48 p. 164. 3. adv. haer. 1, 26, 2 H. I, 212 f. 4. Novi testamenti graeci supplementum ed. E Nestle, Leipzig 1896, S. 76—81; E Preuschen, Antilegomena, Gieſsen 1901, S. 3 bis 8 u. 106—110. 5. c. Cels. 5, 61 ed. Koetschau II, 65; vgl. 5, 65. II, 68 u. 2, 1. 1, 126 f. 6. h. e. 3, 27.

Pauli Briefe verwerfenden Judenchristen zur Jungfrauengeburt z. T. eine positive Stellung einnahmen; Origenes spricht daher von *διττοὶ* oder *ἀμφότεροι Ἐβιωναῖοι.* Nach Hieronymus haben die Judenchristen seiner Zeit, die *Nazaraei* genannt wurden, die Jungfrauengeburt angenommen, auch Pauli Apostolat anerkannt.[1]) Die Merkmale gröfserer oder geringerer Annäherung an die Heidenchristen auf zwei reinlich geschiedene Gruppen des Judenchristentums, auf die „strengeren" Ebioniten und die „milderen" Nazaräer, zu verteilen, ist dennoch unstatthaft;[2]) beide Namen — alte Christennamen[3]) — meinen dieselben, in sich nicht einigen Kreise.

2b. Zur rechten Würdigung der „ebionitischen" Christologie, die zwar nicht als „die ursprüngliche judenchristlich-palästinensische" christologische Tradition ausgegeben werden darf, aber doch gewifs der Widerhall einer uralten Verkündigung ist,[4]) mufs beachtet werden, dafs auch diejenigen Ebioniten, die Jesum für Josephs Sohn hielten, annahmen, dafs bei der Taufe Jesu *omnis fons spiritus sancti* vom Himmel auf ihn herabgekommen sei, und dafs dies *ἅγιον πνεῦμα,* die *μήτηρ* Jesu, bei der Taufe ihm sagt: *fili mi, in omnibus prophetis exspectabam te, ut venires et requiescerem in te ..., tu es filius meus primogenitus.*[5]) Seit der Taufe[6]) ist Jesus also auch hier nicht nur *κατὰ σάρκα* (vgl. Rö. 1, 3 f.) zu beurteilen, und das [natürlich präexistente] *πνεῦμα ἅγιον* in ihm scheint „hypostatisch" (vgl. § 6, 2d) von Gott unterschieden zu sein (vgl. unten § 14, 5a).

3. Eine weitere Ursache der Zerklüftung des Judenchristentums und ein Hauptgrund seiner Zersetzung ist darin zu finden, dafs einzelne Judenchristen und später ganze Gruppen derselben, in den Synkretismus der Zeit (§ 9, 1) hineingezogen, sich einliefsen auf mythologisch-philosophische Spekulationen

---

1. ep. 112, 13. MSL 22, 924; in Jes. 9, 1. MSL 24, 125. **2.** Vgl. Lipsius S. 122 ff. **3.** Vgl. Mt. 5, 3; AG 24, 5; Epiphan. haer. 29, 1. **4.** Vgl. RE IV, 19 f. u. J Bornemann, Die Taufe Christi durch Johannes in der dogmat. Tradition usw., Leipzig 1896. **5.** Hebräerev. 4, Preuschen S. 4. **6.** Vgl. was der Jude bei Justin dial. 8 (ed. Otto II, 34) sagt: *Χριστὸς δέ, εἰ καὶ γεγένηται καὶ ἔστι που, αγνωστός ἐστι καὶ οὐδὲ αὐτός πω ἑαυτὸν ἐπίσταται οὐδὲ ἔχει δύναμίν τινα, μέχρις ἂν ἐλθὼν Ἡλίας χρίσῃ αὐτὸν καὶ φανερὸν πᾶσι ποιήσῃ.*

und auf asketisch und mysteriös gefärbte Anweisungen für das sittliche und religiöse Leben, für die zwar selbst im palästinensischen Judentum die Anknüpfungspunkte nicht fehlten (vgl. § 7, 4 b), die aber dennoch, weil sie synkretistisch mancherlei jüdischer Tradition Fremdartiges in sich aufnahmen,[1]) dem konservativen Charakter des Judenchristentums zu sehr widersprachen, um demselben nicht verderblich zu werden. — In seinen entwickelteren Formen hat dies synkretistische Judenchristentum mit dem vulgären zwar die national-jüdische Färbung noch gemein, unterscheidet sich aber von ihm (a) durch die Aufnahme solcher kosmologischer Spekulationen, die, wenn auch nicht zu eigentlichem Dualismus, so doch zu einer Verflüchtigung des strengen Monotheismus führten, sodann (b) durch eine teils hierdurch, teils durch ablehnende Stellung zum Opferwesen bedingte Kritik des AT.,[2]) endlich (c) durch eine dualistisch gefärbte Askese und durch die Einführung reinigender Waschungen, wie sie im Orient mehrfach, häufig in den Mysterien [und auch bei den Essenern] sich fanden. — Schon im apostolischen Zeitalter zeigten sich in Colossä Judenchristen, die als Vorläufer des synkretistischen Judentums bezeichnet werden können (vgl. § 11, 3 g. 5 b). Weiter, als sie, ging am Ende des 1. Jahrh. der in Kleinasien lebende, streng judenchristliche Chiliast Cerinth; er scheint von dem höchsten Gott, dem Gott des AT., den Weltschöpfer oder weltschaffende Engel unterschieden zu haben und vertrat, den *ἄνω Χριστὸς* von Jesus, dem Sohn Josephs, unterscheidend, eine doketische Christologie.[3]) Ob auch die Irrlehrer der Pastoralbriefe hierher gehören, läfst sich nicht entscheiden. Mit gröfserer Wahrscheinlichkeit sind die von Ignatius (vor 117) bekämpften Judenchristen hierher zu rechnen. Sicherer erkennbar[4]) sind aus diesem Kreise nur die [Gemeinden der] Elkesaiten, die östlich und nordöstlich vom Jordan vielleicht schon seit Trajans Zeit vorhanden waren; Alcibiades aus Apamea trug um 220 ihre Gedanken nach Rom. Ihr synkretistisches Judenchristen-

1. Vgl. § 8, 5 und als Analogon die Essener § 7, 1. 2. Ansätze zu einer Kritik des Schriftbuchstabens finden sich auch im palästinensischen Judentum: nach dem Jubiläenbuche (17, 16. Kautzsch II, 71) bewegt Satan Gott, Abraham zu versuchen (Gen. 22, 1). 3. Vgl. Nitzsch DG S. 65 ff. 4. Vgl. Hippolyt, Philosophumena 9, 13 ff. p. 462 ff.

tum (Gesetzesbeobachtung; Fleischgenufs und Opfer verboten; Engelspekulationen; Christus der oft geborene Urmensch, wohl identisch mit dem Sohne Gottes, dem obersten der Engel neben dem hl. Geiste) stellte sich, indem es auf ein neues Offenbarungsbuch (das Buch Elxai[1]) sich berief, das neue Sündenvergebung verkündigt, reinigende Waschungen einführt, astrologische Weisheit und Naturspekulationen auskramt, fast ebenso sehr neben das Christentum, wie später der mit diesem synkretistischen Judenchristentum genetisch zusammenhängende Muhammedanismus. — Ein dem Elkesaitismus verwandtes synkretistisches Judenchristentum zeigt sich bei den sog. „Ebioniten des Epiphanius“;[2]) auch der durch seine Bibelübersetzung bekannte Symmachus (um 170) gehört wahrscheinlich in diese Reihe;[3]) ebenso, zweifellos, das System, das von der Grundschrift der um 300 verfafsten pseudoklementinischen Homilien und Rekognitionen,[4]) die man in einem verlorenen Clemens-Roman findet, einer ihrer Quellen (den im endenden 2. Jahrh. entstandenen *Κηρύγματα Πέτρου*) entnommen ist.[5]) — Auf die Entwickelung in der heidenchristlichen Kirche hat dies Judenchristentum schwerlich irgendwelchen Einflufs ausgeübt.

§ 14. Das vulgäre Heidenchristentum.

Vgl. die Literatur in den Prolegomenis der editio major der patres apostolici von vGebhardt, Harnack u. Zahn: I, 1 (1. u. 2. Clem.), 2. Aufl. 1878; I, 2 (Barnabas- u. Papiasfragmente), 2. Aufl. 1878; II (Ignatius und Polycarp), 1876; III (Hermas), 1877. Hervorzuheben sind: ThZahn, Der Hirt des Hermas, Gotha 1868 und AHarnack, Über den sog. zweiten Brief des Clemens ZKG. I. 1877, S. 329 ff. — Aufserdem: OPfleiderer, vgl. § 11. — ALink, Christi Person und Werk im Hirten des Hermas. Marburg 1886. — EHückstädt, Der Lehrbegriff des Hirten. Anklam 1889. — JBLightfoot, The apostolic fathers. I S. Clement of Rome.

---

1. Zusammengestellt sind die „Elxai libri fragmenta“ von AHilgenfeld in seiner Ausgabe des Hermas (Novum testamentum extra canonem receptum III, 151 ff., 2. Aufl. S. 227 ff.). 2. d. h. bei den Judenchristen, die Epiphanius h. 30 unter dem Titel *Ἐβιωναῖαι* nach den *Ναζωραῖοι* (h. 29) behandelt, und von deren Evangelium er Fragmente mitteilt (Preuschen, Antilegomena S. 9 ff. u. 110 ff.). 3. Vgl. Harnack, Die Chronologie der altchrist. Literatur II, 164 ff. 4. Homiliae Clem. ed. de Lagarde 1865; Recognitiones ed. Gersdorf 1838. 5. Vgl. HWaitz, Die Pseudoklementinen TU XXV, 1904 und Harnack, Chronologie II, 518—530.

2 Bde. London 1890. — WWrede, Untersuchungen zum 1. Klemensbriefe. Göttingen 1891. — AHarnack, Apostellehre RE I, 711—730. — JPBang, Studien über Clemens Romanus StKr 1898, S. 431—486. — AHarnack, Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius I. Leipzig 1897. — RKnopf, Der erste Clemensbrief untersucht und herausg. TU XX, 1. 1899. — GUhlhorn, Clemens von Rom (RE IV, 163—171) und Hermas (ib. VII, 714—718). — ATitius, Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit. Bd. IV, Tübingen 1900. — KLLeimbach, Papias RE XIV, 642—654. — Neutestamentliche Apokryphen (I) und Handbuch zu den neutest. Apokr. (II), herausg. von EHennecke, 2 Bde., Tübingen 1904.

1. Das vulgäre Heidenchristentum der Zeit zwischen ca. 90 und 140 tritt uns entgegen in der in dieser Zeit entstandenen „Apostellehre“ (der *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*) und in den Schriften der sog. *patres apostolici*, d. h. in dem Mahnschreiben der Römischen Gemeinde an die Korinthische (dem sog. I. Clem., um 95), den 7 echten Briefen des Ignatius (vor 117), die nur teilweise hierher gehören (vgl. § 15), in dem gleichzeitigen Brief Polykarps an die Philipper (vor 117), den Fragmenten der *λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις* des Papias (um 130?), dem Lehrschreiben des sog. Barnabas über das rechte Verständnis des AT. (um (130?), dem in Rom entstandenen „Hirten“ des Hermas (um 140) und in der etwa gleichzeitigen Predigt, welche als II. Clem. bekannt ist,[1]) endlich in dem kanonischen Judasbrief und in den Fragmenten einiger, nicht häretischer Apocrypha, wie dem *Κήρυγμα* und der Apokalypse des Petrus.[2]) Zwar sind einige der genannten Schriften, so der „Hirt“ des Hermas und die Apostellehre, wahrscheinlich von geborenen [hellenistischen] Juden verfafst worden; aber das Christentum auch dieser Schriften ist universalistisch und gesetzesfrei, also heidenchristlich. — Das vulgäre, von der grofsen Masse der gewöhnlichen Heidenchristen (vgl. dagegen § 14—17)

---

1. Zitiert sind die Apostellehre und die patres apostolici hier nach der Ausgabe von XFunk in GKrügers Sammlung ausgewählter Quellenschriften usw. II, 1. Tübingen 1901. Zur Chronologie vgl. Harnack, doch kann ich seiner späten Datierung des II. Clem. mich nicht anschliefsen (vgl. auch Uhlhorn, RE IV, 170, 26 ff.). 2. Vgl. über das zwischen ca. 100 und 130 entstandene *Κήρυγμα Πέτρου* EvDobschütz TU XI, 1, 1893, Harnack, Chronol. I, 472 und Preuschen, Antilegomena S. 52 ff. u. 143 ff.; über die vielleicht etwas jüngere Petrus-Apokalypse AHarnack TU IX, 2, 1893 und Chronol. I, 470 ff, Preuschen, Antilegomena S. 48 ff. und 140 ff.

vertretene, Heidenchristentum darf man deshalb in all diesen Quellen finden, weil bei einigen derselben die Lebensstellung der Verfasser diese Annahme nahe legt, und in allen, so verschiedenen Gegenden sie entstammen, die wesentliche Gleichartigkeit der Auffassung des Christentums sie bestätigt.

2. Im allgemeinen lehren diese Schriften — von den Ignatiusbriefen abgesehen — dies, daſs keiner der aus dem NT. bekannten Lehrtypen im vulgären Heidenchristentum der nachapostolischen Zeit zu scharfer Ausprägung gekommen ist. Dies erklärt sich zunächst daraus, daſs die dogmengeschichtliche Entwickelung nicht an das NT. anknüpft, sondern an mündliche apostolische *παράδοσις*;[1]) denn, die mündliche *παράδοσις* war zweifellos einfacher, als die schriftliche Belehrung, von der wir im NT. Proben haben; auch war die *παράδοσις* in Wirklichkeit nicht nur apostolische. Noch wichtiger für die Erklärung der Tatsache ist der Umstand, daſs das Christentum auch den Heidenchristen dieser Zeit (vgl. § 11, 2) etwas anderes war als ein in einen „Lehrbegriff" zu fassendes Wissen: *τρία οὖν δόγματά ἐστιν κυρίου· ζωῆς ἐλπίς, ἀρχὴ καὶ τέλος πίστεως ἡμῶν· καὶ δικαιοσύνη ..· ἀγάπη,* sagt der Barnabasbrief.[2]) Die „Lehre" tritt daher gegenüber den religiösen und sittlichen Gedanken ernsten praktischen Christentums oft ganz zurück, z. B. in der Apostellehre.[3]) Zwar war man sich bewuſst, an dem AT., den Herrnworten und an der apostolischen Überlieferung (der *διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*[4])) Normen für den Christenstand zu haben; es mag auch bereits um 120 ein in Anlehnung an die Taufformel (vgl. § 11, 6) entstandenes, dem sog. kürzeren römischen Symbol ähnliches Taufbekenntnis in einzelnen Gemeinden in Gebrauch gewesen sein.[5]) Allein dort fand man nur Normen

---

1. Vgl. Jud. 3; Hebr. 2, 3; I. Clem. 7, 2 p. 36; Polyc. ad. Phil. 7, 2 p. 113. 2. 1, 6 p. 9. 3. Vgl. was dem Plinius die abgefallenen Christen als die Summa ihres Irrtums angaben (Plinius ep. 96, bei Preuschen, Analekta, Freiburg 1893, S. 15). 4. Didache, zweiter Titel p. 1. 5. Unser sog. apostolisches Symbol (T) ist seinem ursprünglich lateinischen Wortlaut nach urkundlich nur bis ins 8. Jahrhundert, mit Wahrscheinlichkeit bis ca. 500 zurückzuverfolgen; aber seinem wesentlichen Inhalt nach geht es viel weiter zurück: es ist die gallische Entwickelungsform des sog. kürzeren römischen Symbols (R), d. h. des Symbols, das die römische

für das praktische Handeln und Anhaltspunkte für die christliche Hoffnung; hier bekannte man sich zu dem Gottvertrauen des von Sünde erlösten Gotteskindes und zur christlichen Hoffnung, unter gleichzeitiger Anerkennung solcher Tatsachen, die man nicht als Zumutungen für das Fürwahrhalten empfand, sondern als unbestrittene Widerfahrnisse Jesu einfach gelten liefs, ohne sie alle religiös zu werten. Die einzelnen *ἐκκλησίαι*, in denen die Christen ihr Fremdlingsleben (1. Pt. 2, 11) im *αἰὼν οὗτος* lebten,[1]) wufsten sich zu der idealen Einheit der *ἀδελφότης* verbunden nur durch das Band der Bruderliebe und durch die Gemeinsamkeit der Hoffnung und des Bekenntnisses zu Christo (*κοινὸν ὄνομα καὶ ἐλπίς*[2])), nicht etwa durch die gleiche „reine Lehre". Nur gegenüber argen Trübungen der

Gemeinde im 3., 4. und 5. Jahrhundert benutzte und als ein [wahrscheinlich schon im 3. Jahrh: apostolisches] Kleinod hütete. R lautet: *πιστεύω εἰς θεόν, πατέρα παντοκράτορα· καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν κύριον ἡμῶν, τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα καὶ ταφέντα, τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν, ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανούς, καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός, ὅθεν ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς· καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον, ἁγίαν ἐκκλησίαν, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, σαρκὸς ἀνάστασιν. ἀμήν.* (Hahn[3] § 18.) Dafs der ursprüglich griechische Text dieses Symbols vor 150 entstanden ist, ist fast Homologumenon (vgl. AHarnack, RE I, 741 ff.; ThZahn, Das apostolische Symbolum, Erlangen 1893; FKattenbusch, Das apostolische Symbol. 2 Bde. Leipzig 1894—1900; anders GKrüger, RE XII, 273, 36); die Geschichte des Symbols vor 150 ist strittig. Nach AHarnack und Kattenbusch ist R in Rom entweder um die Mitte des 2. Jahrh. (Harnack) oder um 100 (Kattenbusch) entstanden; nach Zahn ist es in älterer, erst unter Bischof Zephyrin (198—217) beseitigter Form (1. Artikel: *πιστεύω εἰς ἕνα θεὸν παντοκράτορα*) schon um 130 bei Justins Taufe in Ephesus gebraucht und „spätestens um 120 irgendwo entstanden" (S. 37), ja Zahn glaubt eine noch ältere Gestalt des Symbols schon in Pauli Zeit (1. Ti. 6, 12) voraussetzen zu dürfen. M. E. (vgl. Loofs, Symbolik I, Tübingen 1902, S. 25 ff.) ist eine vor R stehende Urform des Symbols nicht nachweisbar, und das Fehlen des *πατέρα* in jedweder Urform sehr unwahrscheinlich. Doch glaube ich mit Zahn, dafs das Symbol im Orient älter ist, als in Rom; mir scheint noch immer CPCaspari's Hypothese die wahrscheinlichste, dafs das Symbol (in einer mit R identischen oder ihm sehr ähnlichen Form) in der Zeit zwischen ca. 100 und 130 in Kleinasien (vgl. das *μονογενῆ*) entstanden ist.

1. Vgl. I. Clem. inscr. p. 33: *Ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἡ παροικοῦσα Ῥώμην τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ παροικούσῃ Κόρινθον.* 2. Ign. ad Ephes. 1, 2 p. 81.

apostolischen Überlieferung sind gelegentlich individuelle Ansätze zur Bildung von Lehrnormen schon jetzt zu konstatieren.[1]) Die christliche *γνῶσις* galt noch[2]) als entbehrlicher Schmuck persönlichen Christenstandes.[3]) Es findet sich auch, vielleicht zufälligerweise, individuelle Reflexion über den Glauben — von Ignatius abgesehen (s. § 15) — bei den apostolischen Vätern entweder gar nicht (I. Clem., Polyc.), oder nur zusammenhanglos inbezug auf einzelne Fragen; ein Zusammenhang der überlieferten Vorstellungen und der bekenntnismäſsig anerkannten Tatsachen wurde höchstens traditionsgemäſs behauptet, nicht durchschaut. Man schrieb auch nicht, um nach Art der Hellenisten (vgl. § 8, 2) über die rechte Gottesverehrung zu schriftstellern, sondern, ähnlich wie die palästinensischen Juden (§ 7, 2), um durch Ermahnung, Lehre und Prophetie oder durch haggadische Exegese (wie Papias sie übt), die oft nichts anderes war als Geschichtsbereicherung, die Glaubensgenossen zu fördern oder zu erfreuen. Neutestamentliche Schriften benutzte man als beredtere und beglaubigte Zeugen des Geistes, den man selbst zu haben gewiſs war. Man stand ganz, lebendig und z. T. leidenschaftlich im Christentum, seinen Lebensanschauungen, seinen Traditionen,[4]) seinen Hoffnungen, noch auſser stande, dasselbe gegenständlich ins Auge zu fassen. Dies alles ist gemeint, wenn man mit Harnack von urchristlichem „Enthusiasmus" spricht.[5])

3. Trotz alledem bleibt es auffällig, daſs das vulgäre Heidenchristentum der paulinischen Tradition nicht näher stand, als es der Fall war. Der vom Hebräerbrief stark abhängige I. Clemensbrief, der Polykarpbrief und der sog. Barnabasbrief verraten zwar paulinischen Einfluſs und eine Lektüre paulinischer Briefe,[6]) Polykarp und Barnabas haben vielleicht auch ein Verständnis einzelner spezifisch paulinischer Gedanken

---

1. Polyc. ad Philipp. 7, 1 p. 113 und mehrfach bei Ign. **2.** Vgl. 1. Ko. 12, 8; 13, 2; Phi. 3, 15 f. **3.** Barn 1, 5. 8 p. 9; Ign. ad Trall. 5, 2 p. 92 f. **4.** Vgl. Pap. fragm. II, 4 p. 127. **5.** Vgl. Epiphanius haer. 48, 2. D. 2, 427 (aus älterer Quelle): *ἀπὸ πνεύματος ἁγίου . . . ἐνθουσιασθῆναι*, und Philo oben S. 64 a. E. **6.** I. Clem. 32, 4 p. 50: *οὐ δι᾽ ἑαυτῶν ἐδικαιούμεθα οὐδὲ . . . δι᾽ ἔργων, ὧν κατειργασάμεθα.* Polyc. 1, 3 p. 30: *χάριτί ἐστε σεσωσμένοι, οὐκ ἐξ ἔργων*; vgl. Barn. 5, 1 p. 12 und 13, 7 p. 25.

gehabt: *ἀνακαινίσας ἡμᾶς ἐν τῇ ἀφέσει τῶν ἁμαρτιῶν, ἐποίησεν ἡμᾶς ἄλλον τύπον, ὡς παιδίων ἔχειν τὴν ψυχήν*, heifst es einmal im Barnabasbrief.[1]) Doch auch sie sind weit davon entfernt, genuinen Paulinismus zu vertreten; es finden sich auch bei ihnen Ausführungen, die ihm heterogen sind.[2]) Nicht bewufstes Abweichen von paulinischen Gedanken darf man darin erkennen. Man verstand Paulus nicht. Und der Grund ist in den Einflüssen zu finden, die in den übrigen Quellen des vulgären Heidenchristentums die paulinische Tradition noch völliger zurückschoben: in den Einwirkungen hellenistisch-jüdischer Frömmigkeit, mit der die meisten Christengemeinden durch einzelne ihrer Mitglieder in geschichtlichem Zusammenhang standen, mit der auch die Lektüre der LXX sie täglich in neue Verbindung brachte, sowie in den Nachwirkungen aufgeklärter moralistischer heidnischer Frömmigkeit. Es fehlten auf heidenchristlichem Boden zumeist die Voraussetzungen zum Verständnis der Eigenart des Paulinismus, ja des Charakteristischen der verschiedenen apostolischen Lehrtypen überhaupt. Die „apostolische Tradition", die *διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*, wie der Titel der Apostellehre sagt, war daher nicht mehr eine geschichtliche, sondern in gewisser Weise bereits eine dogmatische Instanz.[3])

4a. Versucht man die Grundgedanken dieses vulgären Heidenchristentums darzulegen, so hat man davon auszugehen, dafs diese Heidenchristen sich bewufst sind, besondere Heilsgüter zu besitzen: sie wissen sich als die „Erwählten" aus den Heiden, als das rechte Gottesvolk an Stelle Israels, das jetzt verworfen ist, ja nach dem Barnabasbriefe nie Bundesvolk war, vielmehr von Anfang an, vom Teufel verführt, Gottes Gesetz fleischlich misdeutet hat.[4]) Die christliche Kirche erscheint deshalb, gleichwie bei den späteren Juden das alttestamentliche Gottesvolk[5]) oder die Thora, als der Weltzweck,[6]) und galt, als solcher (vgl. oben S. 50), dem Hermas[7]) und dem

1. Barn. 6, 11 p. 15 f. **2.** I. Clem. 3, 4, vgl. 4, 1 p. 35; 10, 7 p. 38; 34, 1 ff. p. 51; Polyc. 2, 2 p. 111; 5, 2 p. 112; Barn. 2, 2 p. 10; 19, 1 ff. p. 29. **3.** Vgl. I. Clem. 42, 1 p. 55; Barn. 5, 9 p. 14; Polyc. 6, 3 p. 113. **4.** Barn. 4, 6 ff. p. 12; 14, 1 p. 25; 9, 4 p. 19 u. ö. **5.** IV. Esra 6, 59, Kautzsch II, 368. **6.** Hermas, vis. 1, 1, 6 p. 145. **7.** vis. 2, 4, 1 p. 150: die Kirche erscheint als *πρεσβυτέρα*, weil sie *πάντων πρώτη ἐκτίσθη*.

Verfasser des II. Clemensbriefes [1]) als vor der Welt geschaffen. — Als Heilsgüter gelten die rechte Gotterkenntnis und das Reich Gottes. Das ist gewifs genuin christlich. Aber das Verständnis dieser Heilsgüter ist ein dürftiges. Die Gotteserkenntnis wird im Gegensatz zum Polytheismus fast auf alttestamentliches Niveau herabgedrückt: *πρῶτον πάντων πίστευσον, ὅτι εἷς ἐστὶν ὁ θεός, ὁ τὰ πάντα κτίσας κτλ* lautet das später oft citierte erste Mandat im Hermas;[2]) ethische Prädikate treten in den Aussagen über Gott zurück; die Begriffe *χάρις* und *πατήρ* in ihrer Anwendung auf Gott werden im Sinne jüdisch-hellenistischer und heidnischer Frömmigkeit verflacht: *ὁ οἰκτίρμων κατὰ πάντα καὶ εὐεργετικὸς πατὴρ ἔχει σπάγχνα ἐπὶ τοὺς φοβουμένους αὐτόν, ἠπίως τε καὶ προσηνῶς τὰς χάριτας αὐτοῦ ἀποδιδοῖ,* so hätte mit dem I. Clemensbrief[3]) auch Philo (vgl. oben S. 64), ja Seneca (vgl. oben S. 68) sagen können, und *πατὴρ κόσμου*[4]) oder *ὁ δημιουργός*[5]) war Gott auch heidnischer Frömmigkeit. Das Reich Gottes wird lediglich als zukünftiges gedacht, und das Kommen desselben ist vielleicht allgemein mit chiliastischen Gedanken (1000 jähriges Reich Christi auf Erden; allgemeine Auferstehung; Endgericht[6]) verknüpft worden, die hie und da sehr jüdische, sinnliche Färbung hatten.[7]) Aus der nächsten Zeitnähe ist dies Kommen des Gottesreiches im II. Clemens[8]) auf Grund eines apokryphen Herrnwortes nur scheinbar weggerückt; die Annahme baldiger Parusie war allgemein.[9]) Das Wesentlichste neben dem Gericht ist in den eschatologischen Gedankenreihen die *σαρκός ἀνάστασις,*[10]) die Hoffnung auf die *ζωή*[11]) oder *ἀφθαρσία.*[12]) Der

---

1. II. Clem. 14, 1 p. 75; vgl. ib. 2: *τὸ ἄρσεν* (in Gen. 1, 27) *ἐστὶν ὁ Χριστός, τὸ θῆλυ ἡ ἐκκλησία.* **2.** mand. 1, 1 p. 165. **3.** I. Clem. 23, 1 p. 46. **4.** I. Clem. 19, 2 p. 44. **5.** Dies ist eine im vulgären Heidenchristentum häufige Bezeichnung Gottes. **6.** Die Apokalypse des Kanons (20, 1 ff.) ist schwerlich die einzige Quelle dieser aus dem Spätjudentum (vgl. oben S. 48) stammenden Gedanken gewesen. Sehr deutlich unterscheidet die Apostellehre (16, 6 f. p. 8) die erste Auferstehung von der allgemeinen. **7.** Papias, fragm. 1 p. 126, vgl. oben S. 73 Anm. 3. **8.** II. Clem. 12, 2 ff. p. 74. **9.** Der zweite Petrusbrief des Kanons ist trotz 3, 4 ff. kein Gegenbeweis, weil er vielleicht erst nach 150 entstanden ist. Überdies gab es „gnostische“ Vertreter der II. Petrus 3, 4 ff. bekämpften Gedanken viel früher. **10.** Vgl. das Symbol (oben S. 88 Anm.). Im I. Clem. (26, 3 p. 48) ist Hiob 19, 26 (*ἀναστῆσαι τὸ δέρμα μου κτλ.*) zitiert als: *ἀναστήσεις τὴν*

Heilsbesitz der Gegenwart ist daher, da die Sündenvergebung vornehmlich als in der Taufe empfangene in Betracht kommt (vgl. 4b), kaum reicher als der des Spätjudentums: verheifsene ζωή und γνῶσις.[1]) Der spezifische Unterschied zwischen der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Zeit kommt dem vulgären Heidenchristentum daher nur sehr unvollkommen zum Bewufstsein; ein wirkliches Verständnis der Heilsgeschichte fehlt (vgl. oben S. 58)[2]).

4b. Die Beschaffung der Heilsgüter wird freilich allgemein auf Christus zurückgeführt.[3]) Allein noch weniger als inbezug auf die Gotteserkenntnis,[4]) geht inbezug auf die Auferstehung der Behauptung eine klare Anschauung zur Seite. Inbezug auf die Beschaffung der Sündenvergebung werden zwar, namentlich vom I. Clemens, von Polykarp und dem Barnabasbrief,[5]) biblische Formeln reproduziert; aber wirklich verstanden sind sie nicht. Für den paulinischen Glaubensbegriff fehlten mithin die Anknüpfungspunkte; der Glaube ist dem vulgären Heidenchristentum, wie der spätjüdischen Frömmigkeit[6]) und auf christlichem Gebiet schon dem Hebräerbrief, das Vertrauen auf das Wahrwerden des göttlichen [Verheifsungs-] Wortes. Daher vertrug sich selbst die Formel δικαιοῦσθαι διὰ τῆς πίστεως[7]) mit der [allgemeinen] Annahme einer Verdienbarkeit des Heiles, einer gesetzlichen Lohnordnung.[8]) Das Christentum erschien daher als neues Gesetz.[9]) Die Sündenvergebung des βάπτισμα τὸ φέρον ἄφεσιν ἁμαρτιῶν[10]) gilt den vor ihm liegenden Sünden; hinter ihm steht als Forderung die ἁγνότης τῆς ἀληθείας,[11]) die Pflicht des τηρεῖν τὴν σφραγῖδα,[12])

σάρκα μου ταύτην. **11.** I. Clem. 35, 2 p. 52; Did. 9, 3 p. 5. **12.** II. Clem. 7, 5 p. 72; 14, 5 p. 76; 20, 5 p. 79 und oft bei Ignatius. Dieser hellenistisch-jüdische Begriff (vgl. § 8, 3, S. 62) ist schon von Paulus übernommen (Rö. 2, 7; 1. Ko. 15, 42. 50. 53. 54).

1. Vgl. Did. 9, 3 p. 5; II. Clem. 20, 5 p. 79. **2.** Vgl. I. Clem. 22, 1 p. 46: ταῦτα πάντα βεβαιοῖ ἡ ἐν Χριστῷ πίστις. **3.** Vgl. Anm. 1. **4.** I. Clem. 36, 2 p. 53 zeigt etwas von innerem Verständnis der Offenbarung Gottes in Christo. **5.** z. B. I. Clem. 7, 4 p. 36; Polyc. 1, 2 p. 110; Barn. 5, 1 p. 13. **6.** Vgl. oben S. 59. **7.** I. Clem. 32, 4 p. 50. **8.** Vgl. I. Clem. c. 10—12 p. 38 f. und 34, 1 p. 51: ὁ ἀγαθὸς ἐργάτης . . . λαμβάνει τὸν ἄρτον τοῦ ἔργου αὐτοῦ. **9.** Barn. 2, 6 p. 10: ὁ καινὸς νόμος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, vgl. Hermas sim. 5, 6, 3 p. 196. **10.** Barn. 11, 1 p. 22. **11.** Hermas vis. 3, 7, 3 p. 157. **12.** II. Clem. 7, 6 p. 72.

des *τηρεῖν τὸ βάπτισμα ἁγνὸν καὶ ἀμίαντον*[1]): das Christenleben ist ein *ἀγὼν τῆς ἀφθαρσίας*.[2]) Da nun das dem neuen Gesetze entsprechende Lebensideal eine aus hellenistisch-jüdischen (§ 8, 3 b u. 4 b), heidnischen (§ 5, 6 c. 12; 9, 3) und frühchristlichen (§ 11, 3 a. E.) Einflüssen leicht erklärbare asketische Färbung trug — *ἐγκράτεια* ist schon im I. Clemens, obwohl dessen Anschauung nicht eigentlich asketisch ist,[3]) beides, sowohl Bezeichnung besondrer asketischer Enthaltsamkeit, wie Gesamttitel für die christliche Heiligung[4]) —, aber nicht alle Enthaltungen (z. B. nicht die hochgeschätzte Virginität) als obligatorisch galten,[5]) so ist erklärlich, dafs sich schon in dieser frühen Zeit der ein rechtes Verständnis des Evangeliums vollends erstickende Gedanke der *opera supererogationis* findet.[6]) Besonders deutlich spricht ihn Hermas[7]) aus: *ἐὰν δέ τι ἀγαθὸν ποιήσῃς ἐκτὸς τῆς ἐντολῆς τοῦ θεοῦ, σεαυτῷ περιποιήσῃ δόξαν περισσοτέραν.*

5 a. Die christologischen Vorstellungen[8]) dieser Kreise hängen mit ihren sonstigen Glaubensgedanken nur sehr lose zusammen, laufen nebenher als mannigfach variierte Tradition. Wie im NT., so ist auch hier zu beobachten, dafs die Gedanken über Christus ausgehen von dem geschichtlichen Christus, dem erhöhten Herrn. Auf diesen weisen die Bezeichnungen Jesu als *παῖς θεοῦ* (d. h. Knecht Gottes[9])) und *ἠγαπημένος θεοῦ*,[10]) sowie die gleichbedeutende Vorstellung göttlicher Erwählung Jesu hin.[11]) Doch sind daneben Prä-

---

1. II. Clem. 6, 9 p. 72. **2.** II. Clem. 7, 5 p. 72. **3.** Vgl. I. Clem. c. 1 u. 2 p. 33 f. **4.** I. Clem. 38, 2 p. 54 (vgl. nächste Anm.) und 35, 2 p. 52. **5.** I. Clem. 38. 2 p. 54: *ὁ ἁγνὸς ἐν τῇ σαρκὶ μὴ ἀλαζονευέσθω, γινώσκων, ὅτι ἕτερός ἐστιν ὁ ἐπιχορηγῶν αὐτῷ τὴν ἐγκράτειαν.* Barn. 19, 8 p. 30: *ὅσον δύνασαι, ὑπὲρ τῆς ψυχῆς σου ἁγνεύσεις.* Hermas mand. 4, 4, 2 p. 170: wer, verwitwet, eine zweite Ehe eingeht, *οὐχ ἁμαρτάνει· ἐὰν δὲ ἐφ᾽ ἑαυτῷ μείνῃ, περισσοτέραν ἑαυτῷ τιμὴν . . . περιποιεῖται πρὸς τὸν κύριον.* II. Clem. 7, 3 p. 72: *κἂν ἐγγὺς τοῦ στεφάνου γενώμεθα.* Did. 6, 2 p. 4: *εἰ μὲν γὰρ δύνασαι βαστάσαι ὅλον τὸν ζυγὸν τοῦ κυρίου, τέλειος ἔσῃ· εἰ δ᾽ οὐ δύνασαι, ὃ δύνῃ, τοῦτο ποίει*, vgl. 11, 11 p. 6. Ign. ad Polyc. 5, 2 p. 108: *εἴ τις δύναται ἐν ἁγνείᾳ μένειν εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου* (vgl. II. Clem. 14, 3 p. 76), *ἐν ἀκαυχησίᾳ μενέτω.* **6.** Vgl. Anm. 5. **7.** sim. 5, 3, 3 p. 193. **8.** Vgl. RE IV, 22 ff. **9.** I. Clem. 59, 2 p. 65; Did. 9, 2 p. 5, wo auch David so heifst; vgl. AG 3, 13. 26; 4, 27. 30. **10.** I. Clem. 59, 2 p. 65; Barn. 3, 6 p. 11; vgl. Eph. 1, 6. **11.** I. Clem. 64 p. 68; Hermas, sim. 5, 2, 2 p. 192.

existenzvorstellungen bei allen apostolischen Vätern vorhanden, in der Didache nicht ausgeschlossen. Obwohl diese Präexistenzgedanken, ebenso wie die neutestamentlichen, ganz andrer Art sind als die jüdischen (vgl. oben S. 50 f.) — denn sie rechnen mit einer von der geschichtlichen, menschlichen Erscheinungsweise Jesu der Art nach verschiedenen, höheren Daseinsform des Präexistenten: *Χριστὸς ὁ κύριος ... ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο σάρξ*, sagt der II. Clemensbrief[1]) —, so widersprechen sie doch dem nicht, dafs die christologischen Vorstellungen ausgingen von dem geschichtlichen (erhöhten) Herrn. Denn die Präexistenzgedanken knüpften, wie auch im NT., an an die Beurteilung des geschichtlichen Christus *κατὰ σάρκα* und *κατὰ πνεῦμα* (Rö. 1, 3 f.).[2]) Diese doppelte Beurteilung oder Betrachtung des geschichtlichen Jesus ist das älteste christologische Schema, das wir kennen, das Grunddatum aller spätern christologischen Entwickelung.[3]) Daher ist es unmöglich mit Harnack[4]) als die ältesten Formen der Christologie die „adoptianische" und die „pneumatische" Christologie zu unterscheiden. Denn das *πνεῦμα* galt überall als präexistent; es neben Gott in mehr oder weniger klarer Weise als hypostatisch selbständig zu denken, machte palästinensischem, hellenistischem und heidnischem Denken keine Schwierigkeit;[5]) und bald das *πνεῦμα*, bald den Menschen in Jesus als das Subjekt der geschichtlichen Persönlichkeit anzusehen (ohne damit irgendwie über das „Personbildende" in Christo nachzudenken), entspricht dem, was selbst bei der Beurteilung der Geisteswirkungen in der Christenheit beobachtet werden kann.[6])

---

1. 9, 5 p. 73. **2.** Nach I. Clem. 22, 1 p. 46 redet Christus *διὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου* im AT.; über den II. Clem. vgl. Anm. 1; dem Barnabasbriefe, der den präexistenten *παντὸς τοῦ κόσμου κύριος* Gen. 1, 26 angeredet denkt (5, 5 p. 14), ist der Leib Christi *τὸ σκεῦος τοῦ πνεύματος* (7, 3 p. 17); über Ignatius s. § 15; bei Polykarp ist nicht zu erkennen, was bei ihm vor dem *ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι* Christi liegt. **3.** Die Bedeutung des Schemas für Paulus bezeugt genügend Rö. 1, 3 f. (doch vgl. Rö. 8, 9 u. 2. Ko. 3, 17); für den 1. Petr. vgl. 1, 11 u. 3, 18; für Hebr. vgl. 9, 14; für Joh. vgl. Ev. 6, 63 u. 14, 18. Auch die Synoptiker kennen das Schema: Mt. 1, 20; Mc. 2, 8; 8, 12; Lc. 23, 46. **4.** DG I², 160 ff. **5.** Vgl. oben § 13, 2b; § 8, 3b; § 5, 11b u. 9, 5. **6.** Vgl. Barn. 16, 8—10 p. 28 f. und dazu H Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister, Freiburg 1899, S. 83—96.

5 b. Ein besonders deutliches Beispiel für den eben erwähnten Wechsel des Beurteilungsstandpunktes gegenüber der geschichtlichen Person Jesu bietet der „Hirt“ des Hermas. Hermas kennt einen präexistenten *υἱὸς θεοῦ*, der *πάσης τῆς κτίσεως προγενέστερός ἐστιν* und Gottes *σύμβουλος* bei der Schöpfung war.[1]) Da er von diesem *υἱὸς θεοῦ* sagt, daſs er *ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν φανερὸς ἐγένετο*,[2]) so hat er in dem geschichtlichen Christus eine Erscheinung dieses präexistenten *υἱὸς θεοῦ* gesehen.[3]) Nun aber identifiziert er diesen *υἱὸς θεοῦ* auch mit dem *πνεῦμα ἅγιον*[4]) und daher war er, indem er auf die Unterscheidung von *πνεῦμα* und *σάρξ* in dem geschichtlichen Christus reflektierte, im stande, gelegentlich die *σάρξ* Jesu als den getreuen Knecht des *πνεῦμα ἅγιον* zu bezeichnen, der wegen seines treuen Dienstes [im irdischen Leben Jesu] zum Miterben des Sohnes gemacht und *ex adoptione* auch „Sohn“ wird.[5]) — Diese Ausführungen haben zugleich das Interesse, daſs sie begreiflich machen, weshalb man zunächst gar nicht daran dachte, bei der „Erscheinung“ des präexistenten *υἱὸς θεοῦ* an eine Vertauschung einer Daseinsform mit einer andern zu denken: *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον κατῴκισεν ὁ θεὸς εἰς σάρκα, ἣν ἐβούλετο* ist bei Hermas[6]) sachlich dasselbe wie *ὁ υἱὸς θεοῦ φανερὸς ἐγένετο.* Auch der Barnabasbrief kann die Erscheinung des Ezech. 11, 19 redenden *κύριος* im Fleische aufs engste zusammenschlieſsen mit seiner Einwohnung in den Gläubigen: *αὐτὸς ἐν σαρκὶ ἔμελλεν φανεροῦσθαι καὶ ἐν ἡμῖν κατοικεῖν· ναὸς γὰρ ἅγιος τῷ κυρίῳ τὸ κατοικητήριον ἡμῶν τῆς καρδίας.*[7]) Es entspricht den schon im zweiten Jahrhundert und bis ins fünfte Jahrhundert hinein geltenden Anschauungen, wenn Origenes sagt: *θεὸς οὐ τοπικῶς ἀλλὰ προνοητικῶς συγκαταβαίνει τοῖς ἀνθρώποις·*[8]) *μένων γὰρ τῇ οὐσίᾳ ἄτρεπτος συγκαταβαίνει τῇ προνοίᾳ καὶ τῇ οἰκονομίᾳ τοῖς ἀνθρωπίνοις πράγμασιν.*[9]) Die Vorstellungen von der Incarnation sind daher bis ins fünfte Jahrhundert hinein, und gelegentlich auch

---

1. sim. 9, 12, 2 p. 222. 2. ib. 9, 12, 3. 3. Vgl. auch sim. 5, 6, 3 p. 196 u. 8, 3, 2 p. 205. 4. sim. 9, 1, 1 p. 212, vgl. sim. 5, 6, 5 p. 196. 5. sim. 5, 6, 5—7 p. 196; vgl. 5, 2 p. 192 f. 6. sim. 5, 6, 5 p. 196. 7. Barn. 6, 14 f. p. 16. 8. c. Cels. 5, 12 ed. Koetschau II, 13. 9. ib. 4, 14. I, 284.

noch später, gegen den Gedanken der Inspiration des geschichtlichen Jesus nicht scharf abzugrenzen.[1])

5 c. Über die Frage, wie das in Christo erschienene, bezw. ihm innewohnende Geistwesen (*πνεῦμα*) sich zu Gott verhalte, d. h. ob es ewig bei ihm oder in ihm gewesen, oder von ihm geschaffen sei, hat es eine gleichmäfsige, geschweige denn eine offizielle Lehre, in der nachapostolischen Zeit nicht gegeben. Die überall sich findende Bezeichnung Jesu als *υἱὸς θεοῦ* hat mit dieser Frage ursprünglich, d. h. in der messianischen Hoffnung des Judentums[2]) und im NT.,[3]) gar nichts zu tun, und auch im nachapostolischen Christentum ist es zunächst (doch vgl. unten über Hermas) der geschichtliche Jesus, dem diese Bezeichnung gilt. Dafs im I. Clemensbrief, bei Polykarp und in der Apostellehre die eingangs erwähnte Frage gar nicht berührt wird, ist vielleicht kein Zufall; — viele haben über die Frage vermutlich gar nicht spekuliert. Im Barnabasbrief sieht man nur, dafs er den *κύριος* zur Zeit von Gen. 1, 26 bei Gott denkt (vgl. oben S. 94 Anm. 2); dem II. Clemens gilt das *πνεῦμα* (Geistwesen), das in Christo *σὰρξ ἐγένετο* (vgl. 5 a), als gleichzeitig geschaffen mit der *ἐκκλησία πρώτη, πνευματική* (vgl. oben S. 91 Anm. 1); für Ignatius ist Christus, insofern er *πνευματικός* ist, *ἀγέννητος*.[4]) Hermas ist auf dem Boden des vulgären Heidenchristentums für unser Wissen der erste, der die Bezeichnung *υἱὸς θεοῦ* auf das präexistente *πνεῦμα* in Christo bezog: das *πνεῦμα* ist der *υἱὸς θεοῦ, πάσης τῆς κτίσεως προγενέστερος* (vgl. 5 b). — Daraus, dafs Christus in der Apostellehre, bei Polykarp (?), im II. Clemens[5]) und oft

---

1. Vgl. F Loofs, Kenosis RE X, 246—263. Wenn man das *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* (Joh. 1, 14) von hier aus betrachtet, so wird man kaum bezweifeln können, dafs die Exegese aus dem *ἐγένετο* zuviel gemacht hat. Auch das wird m. E. wahrscheinlich, dafs die altlutherische Erklärung des *ἐκένωσεν ἑαυτόν* (Phil. 2, 7) viel für sich hat. 2. Vgl. oben S. 50 bei Anm. 3. 3. Strittig kann nur das *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* (Col. 1, 15) und das *μονογενής* bei Johannes sein. Über Col. 1, 15 vgl. Meyer-Haupt, Gefangenschaftsbriefe, 8. Aufl., 1902, S. 26 f.; und dafür, dafs *μονογενής* bei Johannes mit einem *γεννᾶσθαι* des Präexistenten nichts zu tun hat, vielmehr lediglich soviel sagt wie „einzigartig" (unicus), zeugt das Echo, das Johannes bei Ignatius (vgl. Anm. 4) und in der kleinasiatischen Theologie fand. 4. Eph. 7, 2 p. 83; vgl. § 15. 5. Did. 10, 6 p. 6: *ὡσαννὰ τῷ θεῷ Δαυίδ*, vgl. Barn. 12, 10 f. p. 24; Polyc. 12, 2 p. 115: dei

bei Ignatius (vgl. § 15, 3 a) als *θεός* bezeichnet wird, und daraus, dafs ihm *ὡς θεῷ* Hymnen gesungen wurden,[1]) ist inbezug auf die Vorstellungen von der Art seines präexistenten Seins nichts zu entnehmen; denn das Prädikat *θεός* galt dem [geschichtlichen und] erhöhten Herrn, wie der Eingang des II. Clemens beweist: *οὕτως δεῖ ἡμᾶς φρονεῖν περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὡς περὶ θεοῦ, ὡς περὶ κριτοῦ ζώντων καὶ νεκρῶν.*[2])

5 d. Auch das ist kein Gegenstand des Streites und gewifs auch für viele kein Gegenstand der Spekulation gewesen, wie dies *θεολογεῖν τὸν Χριστόν,* wie die Verehrung des „zur Rechten Gottes" erhöhten *κύριος,* und wie der Glaube an das lebhaft empfundene, in mancherlei Geisteswirkungen sich offenbarende Walten des *πνεῦμα ἅγιον* in der Kirche sich mit dem [allem Polytheismus gegenüber stark betonten] Monotheismus vertrage. Man kann eine pluralistische, eine binitarische und eine modalistische Färbung des christlichen Monotheismus in den in diesem Paragraphen besprochenen Schriften (über Ignatius s. § 15) unterscheiden: erstere (vgl. § 9, 1 a. E.) zeigt sich im I. Clemens (*ζῇ γὰρ ὁ θεὸς καὶ ζῇ ὁ κύριος Ἰησοῦς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*[3])) und vielleicht auch im II. Clemens;[4]) die zweite, die Gott und seinen von ihm ausgegangenen [in Christo erschienenen und in der Kirche waltenden] Geist hypostatisch unterschied (vgl. § 8, 3 S. 62), tritt deutlich im Hermas,[5])

---

filius —, doch vielleicht las der hier verlorene griechische Text *θεός* (vgl. Zahn, ed. maj. II, 128); II. Clem. 1, 1 p. 69.

1. Vgl. oben S. 75 Anm. 8 u. 11. **2.** II. Clem. 1, 1 p. 69. **3.** I. Clem. 58, 2 p. 64. **4.** Dann nämlich, wenn man die präexistente Kirche mit dem *πνεῦμα ἅγιον* identifiziert, wozu c. 14, 3 p. 76 anregen kann. Doch bewegen sich die Vorstellungen des II. Clemens vielleicht in ganz anderer Linie (vgl. vSchubert-Hennecke II, 252 f.). Vgl. auch Anm. 5. **5.** Vgl. oben 5 b. Dafs der in Christo erschienene Geist auch der in der Kirche wirkende ist, zeigt sich sim. 9, 1, 1 p. 212 u. sim. 9, 24, 4 p. 231 u. mand. 11, 9 f. p. 181. Da auch die Kirche für Hermas vorweltlich ist (vis. 2, 4, 1 p. 150, vgl. oben S. 90 Anm. 7), so wird man bei ihm an die Gedanken des II. Clemens erinnert (vgl. Anm. 4). Doch ist für Hermas das *πνεῦμα* der Sohn Gottes, die präexistente Kirche ein Geschöpf. Dafs bei beiden, dem Hermas wie dem II. Clemens, die Kirche Gott und dem in Christo erschienenen *πνεῦμα* nahe gerückt ist, erklärt sich daraus, dafs sie, wie die *σάρξ* Christi, Wohnstätte des *πνεῦμα* ist (vgl. II. Clem. 14, 3 p. 76 und die Erwähnung der Kirche im 3. Artikel des Symbols oben S. 88 Anm.).

vielleicht auch im Barnabasbriefe[1]) hervor und war durch das oben Nr. 5a besprochene christologische Schema nahe gelegt; die dritte verrät sich in den hier besprochenen Schriften (von Ignatius abgesehen) kaum,[2]) ihr Vorhandensein aber wird dadurch bewiesen, dafs Formeln wie *πάθος θεοῦ* und *αἷμα θεοῦ* früh aufgekommen sein müssen.[3]) Doch gingen diese Vorstellungsformen mannigfach ineinander über.

§ 15. Ignatius von Antiochien und die Anfänge der kleinasiatischen Theologie.

ThZahn, Ignatius v. Antiochien. Gotha 1873. — JBLightfoot (vgl. § 14) II (S. Ignatius, S. Polycarp) sec. ed. 3 Bde., London 1889. — EvdGoltz, Ignatius v. Antiochien als Christ u. Theologe, Leipzig 1894 (TU XII, 3). — FLoofs, Christologie, Kirchenlehre (RE IV, 16—56). — AHarnack, Chronologie usw. I, Leipzig 1897. — FLoofs, Die Trinitätslehre Marcells v. Ancyra und ihr Verhältnis zur älteren Tradition (SBA 1902, 764—781). — Ignatii Antiocheni et Polycarpi Smyrnaei epistulae et martyria ed. AHilgenfeld, Berlin 1902. — AHilgenfeld, Die Ignatiusbriefe und die neueste Verteidigung ihrer Echtheit (ZwTh XLVI, 1903, S. 171—194). — Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen usw. s. § 14.

1. Ungleich tiefer, als die in § 14 besprochene vulgärheidenchristliche Anschauung vom Christentum, ist, obwohl die in § 14, 4a nachgewiesenen Grundbegriffe auch hier zu finden sind, die Auffassung vom Christentum, die hinter den in „enthusiastischer" Erregtheit, aber mit genialer Kraft religiösen Denkens und Fühlens geschriebenen Ignatianen steht. Die Bedeutung dieser noch vor 117 geschriebenen Briefe[4]) für die DG kann nicht leicht überschätzt werden.[5]) Fragmentarisch

---

1. Aus Barn. 6, 14 (vgl. oben S. 95 bei Anm. 7) kann man herauslesen, dafs eben das *πνεῦμα κυρίου* in den Christen wohnt, das im AT. redete (9, 2 p. 19) und in dem *σκεῦος* des Leibes Christi erschien (7, 3 p. 17). 2. Doch vgl. Barn. 6, 14 p. 16. 3. I. Clem. 2, 1 p. 34 ist das *παθήματα αὐτοῦ* unauffällig geworden, seit im Vorangehenden *Χριστοῦ* (anstatt *θεοῦ*) als die rechte Lesart erwiesen ist (vgl. Knopf S. 85ff.). Doch sind die bei Ignatius mehrfach vorkommenden und später vielfach nachweisbaren oben genannten Formeln schwerlich erst durch Ignatius geprägt. 4. Auch OPfleiderer (Urchristentum, 2. Aufl., 1902, II, 226—262) tritt jetzt für die Echtheit der Ignatianen ein. Nicht ganz so sicher, wie die Echtheit der Briefe, ist ihre Abfassung vor 117 (vgl. Harnack, Chronol. I, 381—406). Sie über 125 hinunterzurücken, ist „sehr unratsam" (Harnack I, 406). 5. In der ersten Auflage seiner DG (I, 144 Anm.) sagte Harnack noch: „wenn man

nur erkennt man in ihnen die Grundzüge einer in einen heilsgeschichtlichen Rahmen (vgl. oben S. 58 Anm. 1) gestellten Theologie, die selbst mit Reflexionen auf *τὰ ἐπουράνια καὶ τὰς τοποθεσίας ἀγγελικάς* durchsetzt gewesen sein mufs.[1])

2. Im Mittelpunkte dieser für die spätere Entwickelung, wenn auch nur in geringem Mafse durch Einwirkung der Ignatianen selbst,[2]) sehr einflufsreichen Gesamtanschauung vom Christentum steht Christus als [der Offenbarer Gottes und als] der Anfänger einer neuen Menscheit, steht die *οἰκονομία εἰς τὸν καινὸν ἄνθρωπον.*[3]) Vor Christo ist die Menschheit (oder gar die Welt) in der Macht des Satan, des *ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου,*[4]) unter der Herrschaft des Todes gewesen;[5]) aber in der Stille hat Gott das Neue vorbereitet[6]) — *ὁ Ἰουδαϊσμὸς εἰς Χριστιανισμὸν ἐπίστευσεν*[7]) —, und ohne dafs der Fürst der Welt die Bedeutung dessen ahnt, was vorgeht,[8]) beginnt mit dem zwischen der jungfräulichen Geburt und dem Kreuzestode liegenden irdischen Leben Jesu, *τοῦ τελείου ἀνθρώπου γενομένου,*[9]) die *κατάλυσις θανάτου.*[10]) Ihre Vollendung findet sie in der leiblichen Auferstehung Christi: eben als der Auferstandene, als der, der auch *μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐν σαρκί* ist,[11]) ist Christus der Anfänger einer neuen Menschheit geworden, der Begründer einer Gemeinde, welche die *ἀφθαρσία* hat.[12]) — Die Patriarchen und Propheten hofften auf dies Heil, waren Jesu Jünger im Geist;[13]) *ἐξαίρετον δέ τι ἔχει τὸ εὐαγγέλιον, τὴν παρουσίαν τοῦ σωτῆρος, κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὸ πάθος αὐτοῦ καὶ τὴν ἀνάστασιν. οἱ γὰρ ἀγαπητοὶ προφῆται κατήγγειλαν εἰς αὐτόν, τὸ δὲ εὐαγγέλιον ἀπάρ-*

---

diesem rhetorischen Bekenner (Ignatius) überhaupt Anschauungen beilegen darf". In der dritten Auflage (I, 193 Anm.) ist dies ermäfsigt, Ignatius gelegentlich mehr gewürdigt; zu seinem Recht aber kommt er m. E. noch nicht (vgl. Christl. Welt, 1899, Sp. 998—1001).

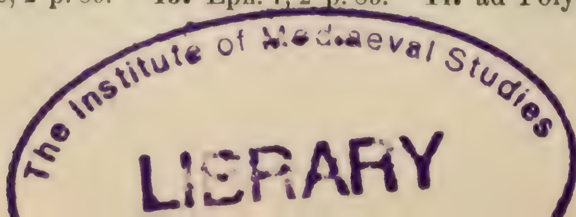
1. Trall. 5, 2 p. 92; vgl. Smyrn. 6, 1 p. 104 u. Eph. 19, 2f. p. 86. **2.** Doch ist Ignatius einer der wenigen vornicänischen Schriftsteller, die auch später noch gelesen sind. **3.** Eph. 20, 1 p. 87. **4.** Eph. 19, 1 p. 86. **5.** Eph. 19, 3 p. 86. **6.** In Christus wird offenbar *ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ ἐπράχθη* (Eph. 19, 1), *ἀρχὴν ἐλάμβανεν τὸ παρὰ θεοῦ ἀπηρτισμένον* (ib. 19, 3). **7.** Magn. 10, 3 p. 90. **8.** Eph. 19, 1 p. 86. **9.** Smyrn. 4, 2 p. 103; vgl. die Würdigung des menschlichen Lebens Jesu Eph. 10, 3 p. 84 u. 20, 1 p. 87. **10.** Eph. 19, 3 p. 86. **11.** Smyrn. 3, 1 p. 103. **12.** Eph. 17, 1 p. 86. **13.** Magn. 9, 2 p. 90; Philad. 5, 2 p. 100.

τισμά ἐστιν ἀφθαρσίας,[1]) Christus ist *τὸ ἀληθινὸν ἡμῶν ζῆν*.[2]) Diese scharfe Unterscheidung der beiden Testamente spiegelt sich in der auch im NT. nachweisbaren Vorstellung von der Hadesfahrt Christi. Sie erst vermittelt den Frommen des alten Bundes das Leben, erschliefst auch ihnen den Himmel: *ὃν δικαίως ἀνέμενον, παρὼν ἤγειρεν αὐτοὺς ἐκ νεκρῶν*.[3])

3a. Diesen Grundgedanken fügen bei Ignatius die Vorstellungen von Christi Person und Werk sich harmonisch ein. Für die ersteren ist charakteristisch die scharfe Ausprägung der oben schon (§ 14, 5 a b) nachgewiesenen doppelten Beurteilung des geschichtlichen Jesus: er ist *ὁ θεὸς ἡμῶν*[4]) und der *καινὸς* oder *τέλειος ἄνθρωπος* (vgl. Nr. 2); *ἐν ἀνθρώπῳ θεός*,[5]) *θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερουμένου εἰς καινότητα ζωῆς ἀϊδίου*,[6]) *πρὸ αἰώνων παρὰ πατρί*[7]) und *ἀγέννητος*[8]) [dem *πνεῦμα* nach], *υἱὸς θεοῦ ... γεγεννημένος ἐκ παρθένου* [dem Fleische nach];[9]) *πνευματικῶς ἡνωμένος τῷ πατρί*,[10]) *ὑποταγεὶς τῷ πατρί κατὰ σάρκα*,[11]) *κατὰ πάντα εὐαρεστήσας τῷ πέμψαντι αὐτόν*,[12]) *σαρκικὸς καὶ πνευματικός, γεννητὸς* [als der im Fleisch erschienene] *καὶ ἀγέννητος* [als der präexistente], *πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής*.[13]) Der Paradoxien, die in diesen Aussagen liegen, ist Ignatius sich wohl bewufst; er hebt sie ausdrücklich hervor: *τὸν ὑπὲρ καιρὸν προσδόκα*, schreibt er dem Polykarp, *τὸν ἄχρονον, τὸν ἀόρατον τὸν δι' ἡμᾶς ὁρατόν, τὸν ἀψηλάφητον ⟨τὸν δι' ἡμᾶς ψηλαφητόν⟩, τὸν ἀπαθῆ τὸν δι' ἡμᾶς παθητόν*.[14])

---

1. Philad. 9, 2 p. 101. **2.** Smyrn. 4, 1 p. 103. **3.** Magn. 9, 2 p. 90; vgl. Philad. 5, 2 p. 100 u. 9, 1 p. 101. — Im NT. ist derselbe Gedanke Joh. 8, 56 (vgl. Apok. 1, 18) ausgesprochen; auch Mt. 27, 52 klingt sagenhaft diese Descensus-Vorstellung nach, und für den Hebräerbrief ist der ihr zugrunde liegende Gedanke m. E. von zentraler Bedeutung (11, 39 f. vgl. mit 12, 22 f.; 10, 20: *ἐνεκαίνισεν ἡμῖν ὁδὸν πρόσφατον καὶ ζῶσαν*, vgl. 2, 14; 9, 24). Vgl. auch Rö. 10, 7 u. Eph. 4, 9 f. — 1. Petr. 3, 18 f. ist von einer Predigt des in Christo präexistenten *πνεῦμα* an die für das Gericht aufbewahrten gefallenen Engel (vgl. oben S. 52), nicht von der Hadesfahrt die Rede; und 1. Petr. 4, 6 scheint von der evangelischen Verkündigung an solche Christen geredet zu sein, die inzwischen gestorben waren. **4.** Eph. inscr. p. 81; 18, 2 p. 86 u. ö. **5.** Eph. 7, 2 (Lightfoot); Zahn, Hilgenfeld, Funk lesen: *ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός*. **6.** Eph. 19, 3 p. 86. **7.** Magn. 6, 1 p. 89. **8.** Eph. 7, 2 p. 83. **9.** Smyrn. 1, 1 p. 102. **10.** Smyrn. 3, 3 p. 103; Magn. 7, 1 p. 89. **11.** Magn. 13, 2 p. 90 f. **12.** Magn. 8, 2 p. 89. **13.** Eph. 7, 2 p. 83. **14.** ad Polyc. 3, 2 p. 107.


The Institute of Mediaeval Studies LIBRARY

3 b. Christi Werk ist die Vermittelung der *γνῶσις* und der *ἀφθαρσία* (vgl. § 14, 3). Er ist die *θεοῦ γνῶσις*, ist *τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη*,[1]) ist der, in dem Gott sich offenbart, sein Schweigen (vgl. Nr. 2) bricht: *ὁ λόγος αὐτοῦ ἀπὸ σιγῆς προελθών*,[2]) *τὸ ἀψευδὲς στόμα, ἐν ᾧ ὁ πατὴρ ἐλάλησεν ἀληθῶς.*[3]) Diese durch Christus gebrachte Gotteserkenntnis ist selbst (wie Joh. 17, 3) als eine *διδαχὴ ἀφθαρσίας* gedacht.[4]) Doch denkt sich Ignatius die *ἀφθαρσία* speziell durch Jesu Tod und Auferstehung vermittelt: Christus hat, indem er sein Fleisch durch den Tod hindurch zur *ἀφθαρσία* führte,[5]) sein Fleisch zu einem *φάρμακον ἀθανασίας* gemacht[6]) für jeden, der an seinen Tod für uns glaubt[7]) und, seine Eucharistie geniefsend, als ein wahres Glied an seinem Leibe,[8]) als ein Glied der Liebesgemeinschaft sich erweist, als welche die Einzelgemeinde in Unterordnung unter den Bischof sich darstellen soll.[9])

3 c. Dafs die Eucharistie, d. h. hier[10]) die eucharistische Speise, die *das Fleisch unseres Heilandes ist,*[11]) als ein *φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτον τοῦ μὴ ἀποθανεῖν* bezeichnet wird,[12]) ist also (gleichwie Joh. 6) nicht so „physisch“ zu verstehen, wie es klingt.[13]) Ebenso ist der bei Ignatius sich zeigende „Dualismus“ (*οἱ σαρκικοὶ τὰ πνευματικὰ πράσσειν οὐ δύνανται, οὐδὲ οἱ πνευματικοὶ τὰ σαρκικά*[14])), wie im Johannesevangelium, nur Schein; Ignatius kann sagen: *ἃ δὲ καὶ κατὰ σάρκα πράσσετε, ταῦτα πνευματικά ἐστιν· ἐν Ἰησοῦ γὰρ Χριστῷ πάντα πράσσετε.*[15]) Auch seine Schätzung der Virginität hat keinen dualistischen Anstrich: *εἴ τις δύναται ἐν ἁγνείᾳ μένειν εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου, ἐν ἀκαυχησίᾳ μενέτω.*[16])

4. Trotz seiner Christologie und mehrfacher Anspielung auf die triadische Taufformel[17]) betont Ignatius den Monotheismus: *εἷς θεός ἐστιν, ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ,*

---

1. Eph. 17, 2 p. 86; 3, 2 p. 82. **2.** Magn. 8, 2 p. 89. **3.** Rom. 8, 2 p. 98. **4.** Magn. 6, 2 p. 89; vgl. Eph. 17 p. 86. **5.** Smyrn. 7, 1 p. 104, vgl. 2 p. 103. **6.** Eph. 20, 2 p. 87. **7.** Trall. 2, 1 p. 92. **8.** Trall. 11, 2 p. 94; vgl. Eph. 4, 2 p. 82. **9.** Eph. 20, 2 p. 87; Smyrn. 7 u. 8 p. 104 u. ö. **10.** wie Did. 9, 5 p. 5. **11.** Smyrn. 7, 1 p. 104. **12.** Eph. 20, 2 p. 87; vgl. Sap. Sal. 1, 14. **13.** Vgl. vdGoltz S. 71—74; RE I, 39 f. **14.** Eph. 8, 2 p. 83. **15.** ibid. **16.** ad Polyc. 5, 2 p. 108; vgl. Apok. 14, 4 und zu dem *εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου* II. Clem. 14, 3 p. 76. **17.** Eph. 9, 1 p. 84; Magn. 13, 1 p. 90; Philad. inscr. p. 98 f.

τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.[1]) Dafs er über das *πρὸ αἰώνων παρὰ πατρὶ εἶναι* des Präexistenten gar nicht nachgedacht hat; dafs der naive religiöse Modalismus, der bei ihm, wie bei Johannes,[2]) an die Offenbarungsidentität Gottes und Jesu Christi anknüpft (Christus *ὁ θεὸς ἡμῶν, ἐν σαρκὶ γενόμενος* [oder *ἐν ἀνθρώπῳ*] *θεός,* vgl. 3a), ihm das Problem verhüllt hat: das ist möglich. Doch da das *πνεῦμα ἅγιον* in der Kirche, *ἀπὸ θεοῦ ὄν,*[3]) für Ignatius Jesu Geist ist,[4]) und da der *ἀγέννητος* nicht als „ewig“, sondern als „vor den Weltzeiten bei dem Vater“ seiend gedacht ist und noch als der auf Erden lebende als *πνευματικῶς ἡνωμένος τῷ πατρί* bezeichnet wird (vgl. 3a), so kann man den Monotheismus des Ignatius auch als einen ökonomisch-trinitarischen auffassen. Ja vielleicht hat Ignatius in seinem Magnesierbriefe Christum bezeichnet als *τὸν ἀφ' ἑνὸς πατρὸς προελθόντα* (vor der Weltzeit und bei seiner Erscheinung auf Erden), *καὶ εἰς ἕνα ὄντα* (vgl. Joh. 1, 18) *καὶ εἰς ἕνα χωρήσοντα* (vgl. 1. Ko. 15, 28).[5])

5. Es sind johanneische[6]) und paulinische[7]) Gedanken, die durch die Theologie des Ignatius hindurchklingen. Und die Verwandtschaft mit dem johanneischen Vorstellungskreise ist so eng, dafs die m. E. unverkennbare Bekanntschaft des Ignatius mit dem Johannesevangelium[8]) sie nicht erklärt[9]): Ignatius mufs vor seinem Episkopat zu dem johanneischen Kreise Kleinasiens Beziehungen gehabt haben.[10]) Gerade in Kleinasien ist

---

1. Magn. 8, 2 p. 89. **2.** Joh. 14, 9; I. Joh. 5, 20. **3.** Philad. 7, 1 p. 100. **4.** Philad. inscr. p. 99; vgl. Joh. 7, 39 u. 20, 22. **5.** Magn. 7, 2 p. 89. Die Textzeugen haben alle *χωρήσαντα,* aber man erwartet nach dem Aorist und dem Praesens ein Futurum. **6.** Vgl. vdGoltz, S. 118 bis 144. **7.** Vgl. vdGoltz, S. 100—118. Doch genügt das hier Gebotene nicht. Z. B. hat vdGoltz, da auch er der irrigen Erklärung von 1. Ko. 15, 47 (oben S. 51 Anm. 2) sich angeschlossen hat, nicht gesehen, dafs 1. Ko. 15, 45—47, bezw. eine entsprechende Tradition, die Grundlage für den Gedanken der *οἰκονομία εἰς τὸν καινὸν ἄνθρωπον* ist. **8.** Gegen vdGoltz, S. 131—140. Entscheidend sind m. E. von den bei vdGoltz, S. 200 aufgeführten Parallelen Nr. 9 (Joh. 3, 8 u. Ign. Philad. 7, 1 p. 100) und Nr. 15 (Joh. 7, 38f. u. Ign. Rom. 7, 2 p. 97). **9.** Vgl. vdGoltz S. 130. **10.** Harnack (Chronol. I, 397 Anm.) hat diese, von vdGoltz (S. 174f.) geteilte Annahme m. E. zu schnell abgewiesen. Sie ist möglich, denn wir wissen von dem Vorleben des Ignatius und von der Dauer seines Episkopats nichts. Ist sie aber möglich, so ist sie notwendig, wenn das Denken des Ignatius nur so sich erklärt.

das Ineinandergehen johanneischer und paulinischer Traditionen, das Ignatius zeigt, leicht erklärlich. Dort sind auch Gedanken, die in der Linie der von Ignatius vertretenen theologischen Tradition liegen, noch vor 140 anderweitig zu belegen[1]): *Hanc esse adordinationem et dispositionem* (= *οἰκονομίαν*) *eorum, qui salvantur, dicunt presbyteri apostolorum discipuli, et per hujusmodi gradus proficere, et per spiritum quidem ad filium, per filium autem ascendere ad patrem, filio deinceps cedente patri opus suum, quemadmodum et ab apostolo dictum est: Quoniam oportet* etc. (1. Ko. 15, 25—28).[2]) Die *οἰκονομία* führt mit Hilfe des *πνεῦμα* zu Christo und durch ihn zum Vater, der einst alles in allem sein wird. Dafs sie einst, da Gott anfing sich zu offenbaren, da er „sein Schweigen brach“ (vgl. 3 b), von Gott zum Logos, später von diesem (vgl. Joh. 7, 39; 20, 22) zum Geiste führte, ist, wie m. E. sichere Rückschlüsse beweisen,[3]) schon in vorapologetischer Zeit ein von der kleinasiatischen Theologie vertretener Gedanke gewesen. Dazu pafst, dafs Justin — am wahrscheinlichsten in Kleinasien — Christen kennen gelernt hat, die Christum als die [schon in den Theophanien des AT. wirksame] *δύναμις παρὰ τοῦ πατρὸς φανεῖσα* ansahen, ihn den *ἄγγελος* (Boten) Gottes und den *λόγος* nannten, *ἐπειδὴ τὰς παρὰ τοῦ πατρὸς ὁμιλίας φέρει τοῖς ἀνθρώποις* und von dieser *δύναμις θεοῦ* sagten: *ἄτμητον καὶ ἀχώριστον τοῦ πατρὸς ταύτην τὴν δύναμιν ὑπάρχειν, ὅνπερ τρόπον τὸ τοῦ ἡλίου φῶς ἐπὶ γῆς εἶναι ἄτμητον καὶ ἀχώριστον ὄντος τοῦ ἡλίου ἐν τῷ οὐρανῷ· καὶ ὅταν δύσῃ, συναποφέρεται τὸ φῶς· οὕτως ὁ πατήρ, ὅταν βούληται, δύναμιν αὐτοῦ προπηδᾶν ποιεῖ, καί, ὅταν βούληται, πάλιν ἀναστέλλει εἰς ἑαυτόν.*[4]) — Dafs die kleinasiatischen Kreise der „Johannesschüler“ Chiliasten waren, und dafs sie über das *προοιμιάζεσθαι τὴν ἀφθαρσίαν* der *πνευματοφόροι* „im Paradiese“ wunderliche Gedanken hatten,[5]) führt freilich hinaus über das, was man bei Ignatius

---

1. Iren. 5, 36, 2. H. II, 428 f. Es ist dies eine der Irenäischen Presbyter-Aussagen aus der von Harnack (Chronol. I, 340 Anm.) abgegrenzten dritten Gruppe, die vielleicht aus Papias stammt. **2.** Vgl. zu diesem Abschnitt Ignatius, Eph. 9, 1 p. 84: *ἀναφερόμενοι εἰς τὰ ὕψη διὰ τῆς μηχανῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστιν σταυρός, σχοινίῳ χρώμενοι τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ.* **3.** Vgl. SBA 1902, S. 774—777 u. 781. **4.** Dial. 128. Otto II, 458 f. **5.** Iren. 5, 33, 2 f. H II, 417; 5, 5, 1. H II, 331.

findet, kann aber bis in seine Zeit zurückgehen. Und dafs Irenaeus (nach Papias?) diesen Presbytern u. a. auch sehr unglaubliche Traditionen nachsagt,[1]) kann nicht verdächtigen, dafs ihre theologischen Überlieferungen letztlich [paulinisch-] johanneischen Anregungen entstammten.

6. Aus etwas späterer Zeit hören wir, dafs ein dem Irenaeus selbst nahegetretener Presbyter dem Marcion gegenüber die *dispositiones dei* (*οἰκονομίας*) Gottes im AT. rechtfertigte,[2]) über den Unterschied der beiden Testamente redete,[3]) und gesagt hat: *propter hoc dominum in ea, quae sunt sub terra, descendisse evangelisantem et illis adventum suum, remissione peccatorum existente his, qui credunt in eum.*[4]) Und von einem anderen [vermutlich kleinasiatischen] Manne der Generation vor ihm überliefert Irenaeus das Wort: *ipsum immensum patrem in filio* [d. i. in dem geschichtlichen Christus] *mensuratum esse.*[5]) Ein Traditionszusammenhang auch dieser Gedanken mit den bei Ignatius hervortretenden ist m. E. nicht zu verkennen.

§ 16. Das synkretistische Heidenchristentum der sog. Gnostiker.

GKrüger, Gnosis (RE VI, 728—738); Basilides (RE II, 431—434); Karpokrates (RE X, 97—99). — RLichtenhan, Ophiten (RE XIV, 404—413). KKessler, Mandäer (RE, XII, 155—183). — RALipsius, Gnostizismus (Ersch u. Gruber, Allg. Encyklopädie 1. Sekt., Bd. 71, 1860, S. 232—305; auch separat: Der Gnostizismus usw. Leipzig 1860). — WMöller, Gesch. der Kosmologie i. d. griech. Kirche bis Origenes, Halle 1860. — AHilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipzig 1884. — GHeinrici, Die valentinianische Gnosis u. die hl. Schrift, Berlin 1871. — GKoffmane, Die Gnosis nach ihrer Tendenz und Organisation, 12 Thesen, Breslau 1881. — KKessler, Über Gnosis und altbabylonische Religion (Verhandlungen des 5. Orientalistenkongresses II, 1. Berlin 1882, S. 288—305). — WBrandt, Die mandäische Religion, Leipzig 1889 (besonders § 107). — AHarnack, Untersuchungen über das gnostische Buch Pistis-Sophia (TU VII, 2. 1891). — GAnrich u. GWobbermin s. S. 14, Anm. 1. — WAnz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus (TU XV, 4. 1897). RLichtenhan, Die Offenbarung im Gnostizismus, Göttingen 1901. — EdeFaye, Introduction à l'étude du gnosticisme, Paris 1903 (aus Revue de l'histoire des religions, Bd. 45 u. 46). — Zur gnostischen Literatur:

---

1. Iren. 2, 22, 5. H. I, 331; vgl. Harnack, Chronol. I, 335. 2. Iren. 4, 27, 1. H. II, 240 u. 30, 1. II, 248. 3. Iren. 4, 32, 1. H. II, 254. 4. Iren. 4, 27, 2. H. II, 241. 5. Iren. 4, 4, 2. H. II, 153.

AHarnack, Gesch. der altchristl. Litteratur I, Leipzig 1893, S. 141—191. — Gnosticorum, quorum Irenaeus meminit fragmenta (Irenaeus ed. AStieren I, Leipzig 1853, S. 899—971). — *Πίστις σοφία,* opus gnosticum ... edd. MGSchwartze u. JHPetermann, Gotha 1851—53. — Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem cod. Brucianus ed. CSchmidt (TU VIII, 1. 2. 1892). — CSchmidt, Ein vorirenäisches gnostisches Originalwerk in koptischer Sprache (SBA 1896, S. 839—847). — EPreuschen, Zwei gnostische Hymnen, Gieſsen 1904.

1. Am deutlichsten tritt die Mannigfaltigkeit der Anschauungen vom Christentum während des 2. Jahrh. im heidenchristlichen Gnostizismus hervor. Doch kann der Gnostizismus, obwohl die Grenzen zwischen ihm und dem vulgären Heidenchristentum gelegentlich flieſsende gewesen sind,[1]) seinem eigentlichen Wesen nach nicht als eine Gestaltung der christlichen Traditionen aufgefaſst werden. Nur im Rahmen der allgemeinen Religions- und Kulturgeschichte der Zeit wird er verständlich. Der Gnostizismus ist diejenige Form des religiösen Synkretismus der Zeit (vgl. § 9, 1), für welche das [umgedeutete] Evangelium von der Erlösung durch Christus zentrale Bedeutung und ein sehr verschiedenes Maſs sonstiger christlicher Traditionen ein für Lehre und Leben wirksames Interesse gewann.

2. Mit dieser Begriffsbestimmung ist schon gesagt, daſs das Interesse der Gnosis nicht nur ein spekulatives war. Zwar ist es richtig, was Tertullian sagt[2]): *eadem materia apud haereticos (= gnosticos) et philosophos volutatur ...: unde malum et quare? et unde homo et quomodo?* Der metaphysische Dualismus zwischen Geist und Materie, der in der religiös gestimmten Philosophie herrschte (§ 5, 12; § 9, 3. 4), ist auch Voraussetzung der Gnosis; kosmologische Spekulationen, welche die Entstehung dieser unvollkommenen Welt mit dem Glauben an die Vollkommenheit des höchsten Gottes in Einklang bringen sollen, fehlen in der Gnosis nirgends; und so gut wie überall[3])

---

1. Vgl. schon oben S. 97 Anm. 3 u. S. 99 bei Anm. 1. In den Kreisen der ungebildeten Christen sind Phantasie und Aberglaube öfter in Bahnen gegangen, die an gnostische erinnern. **2.** de praescript. 7 p. 553. **3.** Eine Ausnahme macht das [nicht auf Basilides selbst zurückgehende] System, das Hippolyt (Philos. 7, 20—27 p. 356 ff.) dem Basilides nachsagt. Doch nach Aussonderung der Stoffe aus dem *σπέρμα τοῦ κόσμου* stellt auch hier die absteigende Stufenreihe sich dar.

leitet die Gnosis in einer Weise, welche die Fühlung mit philosophischen Traditionen nicht verleugnet (vgl. § 5, 12), diese Welt aus dem höchsten Gotte so ab, dafs sie das Göttliche in einer Stufenreihe von [zumeist paarweise zusammengestellten] Emanationen („Aeonen") in wachsendem Mafse sich depotenzieren läfst, bis eine Berührung desselben mit der Materie denkbar erscheint. Aber all diese Spekulationen stehen im Dienst des Erlösungsgedankens (die Mifsentwickelung wird aufgewiesen, damit sie überwunden werden kann). Besonders deutlich tritt dies in einer Gedankenreihe hervor, die bei vielen Gnostikern sich findet: der Aufstieg der Seele nach dem Tode nimmt denselben Weg, den der Erlöser, aus den Regionen des höchsten Gottes herabsteigend, gegangen war; und er wird ermöglicht durch das Wissen von diesen Regionen, durch die Kenntnis der Namen der unvollkommenen Himmelsmächte, welche die Seele nicht aufhalten dürfen, und durch die praktischen Anweisungen, welche der Erlöser gegeben hat. Daher sagt der Erlöser im Naassener-Hymnus: *σφραγῖδας ἔχων καταβήσομαι, | αἰῶνας ὅλους διοδεύσω, | μυστήρια πάντα διανοίξω, | μορφὰς δὲ θεῶν ἐπιδείξω· | καὶ τὰ κεκρυμμένα τῆς ἁγίας ὁδοῦ | γνῶσιν καλέσας παραδώσω.*[1]) Die Gnosis, die magisch-wirkenden Formeln und alle sonstige Theurgie, die ethischen Anweisungen und alle mit ihnen zusammengehörigen Mysterienbräuche: das alles eint der Erlösungsgedanke. Dies Dreifache (die Gnosis, theurgische und ethisch-praktische Lehren) bildet in seiner Gesamtheit das Geheimwissen, dessen die Gnosis sich rühmt; und ganz fehlt keines dieser drei Elemente in irgend einer Form der Gnosis. Doch konnte eine Hypertrophie eines Elements auf Kosten der andern eintreten. Daher machen die Kreise der Gnostiker bald mehr den Eindruck von Philosophen-Schulen, bald mehr den von Mysterienvereinen, bald bilden sie den abergläubischen Anhang eines betrogenen und betrügenden Goëten.

3. Je vielgestaltiger die Erscheinung der Gnosis war, und je ausgebreiteter ihre Einwirkung — in Asien und in Äggpten, in Rom wie in Karthago und Lyon fanden sich Gnostiker —,

---

1. Hippolyt, Philos. 5, 10 p. 176. Vgl. AHarnack SBA 1902, S. 542 bis 545.

desto unmöglicher ist es zur Zeit, und wahrscheinlich für immer, die Entstehung und Entwickelung der Gnosis auch nur zu skizzieren. Dafs Ansätze zu verwandten Erscheinungen schon in der apostolischen Zeit sich fanden, ist unverkennbar; und das Christliche in der Gnosis ist oft unterschätzt: den Gedanken eines göttlichen Heilsrats in der Geschichte und die zentrale Stellung Jesu Christi in der Weltgeschichte hat die Gnosis nur aus dem Christentum, und die vor und neben der Gnosis stehende christliche Tradition bot für gnostische Spekulationen manche Anknüpfungspunkte.[1]) Dennoch ist, wie schon gesagt (vgl. Nr. 1), die Gnosis als Resultat einer innerchristlichen Entwickelung nicht verständlich. Aus dem ältern judenchristlichen Synkretismus (§ 13, 3) ist der [durchgängig mehr oder minder antijudaistische] heidenchristliche Gnostizismus gleichfalls nicht abzuleiten; beide haben vielmehr denselben Mutterboden, den Synkretismus der Zeit. So wenig dieser aus e i n e r Quelle stammt, so wenig wird man den Gnostizismus aus e i n e r Wurzel herleiten können; weder als verchristlichter Orphismus, noch als Produkt des ägyptisch-hellenistischen Synkretismus, noch als eine Verbindung christlicher Gedanken mit mythologischen Spekulationen und religiös-praktischen und theurgischen Traditionen phönizischer oder babylonischer Herkunft ist die Gesamterscheinung der Gnosis verständlich zu machen. Doch ist zweifellos, dafs für eine Reihe gnostischer Gruppen orientalische, speziell b a b y l o n i s c h e Traditionen von primärer Bedeutung gewesen sind. Das beweist vor allem die Verwandtschaft des h e i d n i s c h e n Mandäismus mit mehreren Erscheinungsformen der „ophitischen" Gnosis und der Zusammenhang der valentinianischen Gnosis (vgl. Nr. 5) mit der ophitischen. Auch die häresimachische Tradition über die Samaritaner Simon Magus (vgl. AG 8, 9 ff.) und Menander als die Väter der Gnosis führt zurück in vorderasiatische Kreise eines noch neben dem Christentum stehenden Synkretismus. Und der älteste der heidenchristlich-gnostischen Schulhäupter, der nur mangelhaft erkennbare Satornil (um 120),

---

1. Vgl. oben S. 100 Anm. 3 (die *ὁδὸς πρόσφατος*) und das oben § 15, 5 S. 103 über die von Gott absteigende und wieder zu ihm hinführende *οἰκονομία* Gesagte. Überdies S. 105 Anm. 1.

lehrte in Antiochien; auch Basilides (vgl. Nr. 5) stammte wahrscheinlich aus Syrien. — Bei diesem im Orient wurzelnden Zweig der Gnosis ist das hellenische Element, das in andern Erscheinungen (so bei Karpokrates in Alexandria, um 125) das primäre war, chronologisch sekundär, obwohl es bei Basilides und Valentin neben dem christlichen Element inhaltlich das maſsgebende geworden ist.

4. Von dem nicht-gnostischen Heidenchristentum unterschied sich das gnostische in seiner Gesamtheit a) dadurch, daſs in dem gnostischen Synkretismus die dem Christentum fremden Elemente auf Kosten des christlichen sich vordrängten, b) dadurch, daſs der Gnostizismus durch schrankenlose Verwertung der allegorischen Exegese und durch erdichtete „apostolische“ Geheimtraditionen die genuinere apostolische Überlieferung faktisch auſser Kraft setzte. — Daſs dieser Unterschied mehr war als ein quantitativer, zeigt sich vornehmlich an einem Doppelten. Zunächst darin, daſs alle gnostischen Spekulationen den metaphysischen Dualismus zwischen Geist und Materie, der Welt der höchsten Gottheit und dieser unserer Welt, zur Voraussetzung hatten. Aus diesem Dualismus ergab sich nicht nur die Konstruktion der Aeonenreihen und die Unterscheidung des höchsten Gottes und des Weltbildners (oder der Weltbildner); er hatte auch die Ablehnung der gesamten traditionellen Eschatologie und eine völlige Umgestaltung der Vorstellungen von der Person und dem Werke Jesu Christi zur Folge: man schied zwischen dem von oben gekommenen „Christus“, der irgendwie zur Welt des höchsten Gottes gerechnet ward, und dem irdischen Jesus, mit dem jener sich verband, oder faſste „doketisch“ das irdisch-menschliche Leben des *σωτήρ* nur als Schein. Der Tod Jesu konnte weder in diesem, noch in jenem Falle besondere Bedeutung haben. Sodann darin, daſs die Gnosis, diesen Dualismus auch auf die Menschenwelt ausdehnend, der Natur nach verschiedene Menschenklassen unterschied (Pneumatiker [und Psychiker] und Hyliker). Daraus ergab sich, daſs das Heil, bezw. das vollkommene Heil, der Gesamtheit der [allein der Gnosis fähigen] Pneumatiker vorbehalten wurde, und daſs die Erlösung unter mehr oder weniger völligem Zurücktreten der sittlich-religiösen Erlösungsgedanken nur als Befreiung von der Sinnlichkeit

verstanden werden konnte. Die sittlichen Gedanken erhielten dabei zumeist eine asketische, bisweilen auch eine libertinistische Färbung.

5. Der fundamentale Gegensatz zwischen dem Gnostizismus und reineren christlichen Traditionen ist freilich beträchtlich abgeschwächt in den grofsen Schulen der hellenistischen Gnostiker, vornehmlich in der Schule des Basilides [und seines Sohnes Isidor] in Alexandria (seit ca. 125) und in der Schule Valentins, der um 138 von Alexandria [und Cypern] nach Rom kam und im Occident wie im Orient zahlreiche Schüler fand, unter denen Herakleon und Ptolemaeus die bedeutendsten sind. In beiden Schulen ist das orientalische Element der Gnosis durch stärkere hellenische und christliche Einflüsse zurückgedrängt, und der in der syrischen Gnosis schroff hervortretende Dualismus ermäfsigt; ja bei Valentin erscheinen als dritte Menschenklasse neben Pneumatikern und Hylikern die für ein geringeres Heil empfänglichen Psychiker. Dabei ist die praktische Haltung dieser Gnostiker eine entschieden christliche gewesen. Sie haben auch um die schriftliche christliche Überlieferung sich gekümmert: Basilides schrieb 24 Bücher ἐξηγητικά zu seinem [mindestens teilweise mit dem Matthäus- und Lukasevangelium verwandten] Evangelium;[1]) in der valentinianischen Schule sind die meisten Bücher des NT. benutzt,[2]) Herakleon schrieb einen Kommentar zum Johannesevangelium,[3]) und Ptolemaeus hat sich, wie sein erhaltener Brief an die Flora beweist, auch um das Verständnis des AT. in seiner Weise redlich bemüht.[4]) Selbst das kosmisch-heilsgeschichtliche Drama der Geheimlehre dieser Gnostiker, auf das die Polemiker, zu ausschliefslich ihre, überdies mehrfach dunkle und nie wohlwollende, Darstellung beschränkt haben, ähnelt trotz der gebliebenen fundamentalen Abweichungen von der christlichen Überlieferung (Trennung des höchsten Gottes und des Welt-

---

1. Vgl. AHarnack, Gesch. der altchristl. Literatur I, 157—161. 2. Vgl. Heinrici. 3. Vgl. AHilgenfeld, Ketzergeschichte S. 206 ff. und AEBrooke, The fragments of Heracleon, Cambridge 1891 (Texts and studies ed. JARobinson I, 4). 4. Vgl. AHarnack, Der Brief des Ptolemaeus an die Flora, eine religiöse Kritik am Pentateuch im 2. Jahrhundert (SBA 1902, S. 507—541), wo auch eine Rezension des bei Epiphanius (haer. 33, 3—7. D. II, 199—206) erhaltenen Textes gegeben ist.

schöpfers, bezw. des Gottes des AT.; Aeonenreihen; Doketismus in der Christologie; kosmisch-physische Begründung des Bösen und entsprechende Auffassung der Erlösung; Beseitigung der urchristlichen Eschatologie) einem theologischen System, wie spätere kirchliche Theologen es entwarfen (vgl. § 28). Ja einzelne Wahrheiten, so die Neuheit des Christentums auch gegenüber dem AT., haben diese und andere Gnostiker in ihrer Weise schärfer zum Ausdruck gebracht, als das vulgäre Heidenchristentum und die späteren kirchlichen Theologen. Und früher, als diese, haben sie die Methoden damaliger Wissenschaft und die Formen der damaligen Literatur in den Dienst ihrer „Theologie" gestellt. Ebenso ist die in der Kirche erst später eingedrungene Sakraments-Magie in gnostischen Kreisen früher zu finden [1]) und im Laufe der Entwickelung der Gnosis früher zu erschrecklicher Blüte gekommen.[2]) Im Unterschied von der allmählichen Verweltlichung und Hellenisierung des Christentums in der Kirche findet daher Harnack im [hellenistischen] Gnostizismus mit Recht eine akute Verweltlichung und Hellenisierung des Christentums.

6. Doch darf aus dieser geistreichen Parallele keine Theorie über die Einwirkung des Gnostizismus auf die Entwickelung gemacht werden.[3]) Die hellenistischen Gnostiker haben zwar, indem sie aus dem Evangelium ein von Christus geoffenbartes Lehrsystem machten, eine gleiche Verkennung des Wesens des Evangeliums auch bei denen begünstigt, welche ihrer Irrlehre die rechte Lehre entgegenstellten. Doch hatte die Umbildung des Evangeliums zu einer Lehre schon unabhängig von ihnen begonnen (§ 18). Noch weniger ist ein direkter positiver Einfluſs einzelner gnostischer Lehren anzunehmen. Allerdings erscheinen manche gnostischen Anschauungen, z. B. die Spekulationen über die *naturā* verschiedenen Bestandteile des geschichtlichen Erlösers (den Christus und den Jesus), die Homousie (d. i. das *unius substantiae esse*) der Aeonen Valentins, die valentinianische Auf-

---

1. Vgl. was Irenaeus (1, 21. H. I, 180 ff.) über den „Valentinianer" Marcus erzählt. 2. Vgl. die von CSchmidt publizierten gnostischen Schriften aus der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts und die Pistis-Sophia; dazu AHarnack TU VII, 91 ff. 3. Vgl. was AHarnack selbst (TU VII, 114) ausführt.

fassung der Geburt Jesu (*transmeatorio potius quam generatorio more*[1]) u. a. m., wie Anticipationen der späteren kirchlichen Entwickelung. Allein demselben Stoff gegenüber wird gleichartige Reflexion stets auf gleiche Probleme stofsen, gleiche oder ähnliche Lösungen finden. Indirekt hat freilich die hellenistische Gnosis, besonders die valentinianische, dadurch auf die kirchliche Entwickelung eingewirkt, dafs sie den Neuplatonismus vorbereiten half. — Ebenso wenig empfiehlt sich die Annahme einer positiven Einwirkung des gnostischen Sakramentarismus auf die kirchliche Entwickelung. Denn magische Schätzung kultischer Mysterien ist eine in der Religionsgeschichte sehr häufige, bei dem Zustande der damaligen Kultur hier, wie dort, leicht erklärliche Form der Degeneration des Religiösen. — Dagegen kann der negative Einflufs des Gnostizismus auf die dogmengeschichtliche Entwickelung nicht leicht überschätzt werden. Schon in Einzelheiten ist er unverkennbar: der Gnostizismus diskredierte den Dualismus, die Negation der menschlichen Freiheit, die Kritik am AT. u. dergl. Vornehmlich aber hat der Gnostizismus dadurch eingewirkt, dafs er durch seine Berufung auf gefälschte apostolische Schrift und Tradition die förmliche Aufstellung genuinerer apostolischer Normen in der Kirche hervorrief (§ 19).

§ 17. Das Evangelium des Marcion.

GKrüger, Marcion (RE XII, 266—277) und die dort genannte Literatur. Hervorzuheben sind: AHahn, Antitheses Marcionis. Diss. theol. Königsberg 1823. — AHarnack, de Apellis gnosi monarchica. Diss. theol. Leipzig 1874 (vgl. TU VII, 3 S. 111 ff.). — AHarnack, Beiträge zur Geschichte der marcionitischen Kirchen, ZwTh. XIX 1876, S. 80—120. — AHilgenfeld, Ketzergeschichte s. § 16. — ThZahn, Gesch. des neutest. Kanons, 2 Bde., Erlangen 1888—1890 (I, 585 ff. II, 409 ff.)

1. Die These: *Marcion perperam gnosticus vocatur*[2]) hat Berechtigung, weil Marcion ein spekulatives Interesse neben dem soteriologischen nicht hatte, weil er den Glauben, nicht die Gnosis als das Rettende ansah, weil er weder orientalische Mythen noch griechische Philosopheme ausbaute und die

---

1. Tertull. adv. Valent 27 p. 884. 2. Hahn, app.; Harnack, de Apellis etc. app.

Allegorie verpönte.[1]) Marcion gründete auch nicht Schulen und Mysterienvereine, sondern eine Sonderkirche (vgl. Nr. 3); und sein „System" war wesentlich Heilsgeschichte. Diese heilsgeschichtliche Orientierung der Theologie Marcions hängt vielleicht damit zusammen,[2]) dafs Marcion aus Kleinasien (aus Sinope in Pontus) stammte; auch manche Einzelheiten in Marcions Gedanken erinnern an kleinasiatische Traditionen.

2. Erfüllt von der Herrlichkeit und Neuheit des paulinischen Evangeliums, wollte Marcion die „in Judaismus versunkene" Kirche reformieren: *ajunt enim* [*Marcionitae*] *Marcionem non tam innovasse regulam separatione legis et evangelii, quam retro adulteratam recurasse.*[3]) Als er, nach Rom gekommen (um 140), für diese seine Gedanken dort kein Verständnis fand,[4]) ward er, im Jahre 144,[5]) ein Häretiker. Und die Polemiker rechneten ihn zu den Gnostikern. Nicht ohne Grund. Denn, beeinflufst von Cerdo, einem syrischen Gnostiker, hatte er seinem Paulinismus einen „gnostischen" (d. i. dualistischen) Unterbau gegeben: seine *ἀντιθέσεις* führten den Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium, der für ihn von zentraler Bedeutung war,[6]) zurück auf eine *diversitas deorum,*[7]) auf den Gegensatz zwischen dem guten Gott der Liebe, dem Schöpfer der obern Welt,[8]) und dem Bildner unserer Welt, dem nur gerechten Gott des AT., der, beschränkt und voller Mängel, nur für sein Volk sorgt, dasselbe aber mit dem Gesetze quält und von dem höchsten Gotte nichts weifs. — Der gute Gott erbarmt sich aus zuvorkommender Liebe der Menschen: unangemeldet durch die Propheten, *anno XV Tiberii* (Lc. 3, 1) *Christus Jesus de caelo manare dignatus est, spiritus salutaris*[9]); *descendit* [*de caelo*] *in civitatem Galilaeae Capharnaum* (Lc. 4, 31[10]); als eine in einen Scheinleib gehüllte Offenbarung des bisher unbekannten höchsten Gottes *abstrahit homines ab eo, qui fecit,*

---

1. *φάσκων μὴ δεῖν ἀλληγορεῖν τὴν γραφήν* (Origen. in Matth. 15, 3. L. 3, 333). **2.** Vgl. § 15, 1. **3.** Tertull. adv. Marc. I, 20 p. 600. **4.** Er debattierte mit den römischen Presbytern über Lc. 5, 36 f. u. 6, 43. **5.** Vgl. Harnack, Chronol. I, 297—311. **6.** Tertull, adv. Marc. I, 19 p. 600: separatio legis et evangelii proprium et principale opus est Marcionis. **7.** Tertullian l. c. **8.** Vgl. Justin, apol. I, 26, ed. Otto I, 82. **9.** Tertull. adv. Marc. I, 19 p. 599; vgl. § 14, 5 d. **10.** Tertull. adv. Marc. IV, 7 p. 684; vgl. IV, 11 p. 696: subito Christus, subito et Joannes etc.

et ad suum regnum advocat;[1]) von dem durch dies alles überrumpelten Demiurgen ans Kreuz geschlagen, erlöst er durch seine Hadespredigt auch alle Toten, die ihm mehr glauben als dem Demiurgen.[2]) Die Erlösten gehen, wenn der Antichrist, der noch zukünftige Messias des Demiurgen, überwunden sein wird, der Seele nach ins Reich Gottes ein. — Die Ethik Marcions war streng asketisch; ihr Motiv die Liebe zu Gott.

3. Marcion gründete nicht Schulen, sondern Gemeinden. *Faciunt favos et vespae, faciunt ecclesias et Marcionitae,* spottet Tertullian.[3]) Ein marcionitisches Kirchengebäude, eine *συναγωγὴ Μαρκιωνιστῶν,* ist 318 inschriftlich nachweisbar,[4]) marcionitische Bischöfe und Presbyter sind bezeugt; man kennt auch marcionitische Märtyrer[5]) und hört von marcionitischen Kirchenliedern.[6]) Da nun nach Marcion nur Paulus Jesum verstanden hat,[7]) so stellte Marcion unter Verwerfung des AT. zehn paulinische Briefe (die 13 kanonischen aufser den Pastoralbriefen) mit einem verstümmelten Lucasevangelium als Kanon für seine Gemeinden zusammen. Diesem Kanon haben die ihren Meister hochverehrenden Marcioniten, wenigstens hier und da, auch Marcions Antithesen angeschlossen.[8]) — Marcionitische Kirchen gab es bis ins 7. Jahrhundert.

4. Marcions widerspruchsvolle Lehre liefs der systematisierenden Arbeit der Schüler viel zu tun übrig. An die Stelle des Dualismus zwischen dem guten Gott und dem gerechten Demiurgen samt der von ihm aus der ewigen ὕλη gebildeten Welt (so Marcion) setzten die einen konsequenter die Annahme dreier Prinzipien (Gut, Gerecht, Böse), die andern den Dualismus zwischen einem guten und einem bösen Gott. Apelles kehrte, ohne die religiösen Grundgedanken Marcions aufzugeben,

---

1. Iren. 4, 33, 2. H. II, 257; vgl. zu dem naiven religiösen Modalismus Marcions und zu der Überrumpelung des *αρχων τοῦ κόσμου τούτου* oben § 15, 2 u. 4. **2.** Iren. 1, 27, 3. H. I, 218f. Der Gedanke setzt die in Kleinasien nachgewiesene Auffassung der Hadesfahrt (§ 15, 6) voraus. **3.** adv. Marc. IV, 5 p. 683. **4.** Vgl. RE XII, 276, 48ff. **5.** ib. 276, 39ff. **6.** Mansi II, 1057 (Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I, 195); Murator. Fragment bei Preuschen, Analekta S. 135 (vgl. Harnack ZKG 3, 599); doch hält Zahn (Gesch. des neut. Kanons II, 125) das „Marcioni" für korrupt. **7.** Vgl. die Verwertung von Gal. 2, 11ff. bei Marcion (Tertull. adv. Marc. I, 20 p, 600; IV, 3 p. 680. **8.** Tertull. adv. Marc. I, 19 p. 600.

in seinem Glauben zur Monarchie (*μία ἀρχή*) zurück;[1]) die Rätsel, die dem Wissen blieben, störten ihn nicht: *σωθήσεσθαι γὰρ τοὺς ἐπὶ τὸν ἐσταυρωμένον ἠλπικότας ἀπεφαίνετο, μόνον ἐὰν ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς εὑρίσκωνται.*[2]) Aber die Gegner verstanden ihn ebensowenig, wie seinen Meister, den *Antoninianus haereticus, sub Pio impius*,[3]) den von den meisten kirchlichen Theologen der nächsten Folgezeit eifrigst bekämpften *πρωτότοκος τοῦ σατανᾶ.*[4])

§ 18. Das Christentum als geoffenbarte Philosophie. Die griechischen Apologeten.

AHarnack, Aristides (RE II, 46f.), Athenagoras (ib. 207—209) u. NBonwetsch, Apollonius (RE I, 677f.), Justin der Märtyrer (RE IX, 641—650) und die dort genannte Litteratur. Hervorzuheben sind: MvEngelhardt, Das Christentum Justins. Erlangen 1878. — AStählin, Justin, d. M., und sein neuester Beurteiler. Leipzig 1880. — AHarnack, Die Überlieferung der griechischen Apologeten (TU I, 1 u. 2. 1882; vgl. auch I, 3 S. 56—74). — AHarnack, Tatians Rede an die Griechen übersetzt, Gießener Univ.-Programm 1884. — WFlemming, Zur Beurteilung des Christentums Justins. Leipzig 1893. — WSteuer, Die Gottes- und Logoslehre des Tatian. Leipzig 1893. — RSeeberg, Die Apologie des Aristides untersucht und wiederhergestellt (in Zahn, Forschungen z. Gesch. des neutest. Kanons V. Erlangen u. Leipzig 1893. S. 159—414). — HVeil, Justins ... Rechtfertigung des Christentums, eingeleitet, verdeutscht und erläutert. Straßburg 1894. — HKlette, Der Prozeß und die Acta des Apollonius (TU XV, 2. 1897). — APuech, Recherches sur le discours aux Grecs de Tatien, suivies d'une traduction. Paris 1903. — HGeffken, Die Acta Apollonii (Nachrichten der Göttinger Ges. der Wiss. 1904. S. 262—284). — APommrich, Die Gottes- und Logoslehre des Theophilus von Antiochia und Athenagoras von Athen. Leipzig 1904.

1a. Während die hellenistische Gnosis eine akute Hellenisierung des Christentums in solchen Kreisen bezeugt, die von der „katholischen Kirche" ausgeschlossen wurden (§ 19), sind die entscheidenden Anfänge der allmählichen Hellenisierung des kirchlichen Christentums (vgl. § 16, 5) bei den griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts zu finden, d. h. bei den christianisierten Philosophen Aristides (Apologie an Antoninus Pius,

---

1. Vgl. den Bericht des Kleinasiaten Rhodon bei Euseb. h. e. 5, 13, 5—7 p. 213. 2. Rhodon l. c. 5. 3. Tertull. adv. Marc. I, 19 p. 599. 4. Polykarp nach Irenaeus 3, 3, 4. H. II, 14.

nicht lange vor 150[1]), Justin dem Märtyrer († ca. 165; Apologie mit Nachtrag, sog. I. und II. Apol., um 150, *πρὸς Τρύφωνα Ἰουδαῖον διάλογος* 150—161, *περὶ ἀναστάσεως*?[2]), Tatian (*λόγος πρὸς Ἕλληνας,* um 150[3]), Athenagoras (*πρεσβεία περὶ χριστιανῶν,* ca. 177, und *περὶ ἀναστάσεως*[4]) und Theophilus v. Antiochien (*πρὸς Αὐτόλυκον,* etwa 181[5]). Diese Männer, deren apologetische Schriften erhalten sind, vertreten freilich nur einen Teil der apologetischen Literatur des 2. Jahrhunderts; doch ist die Eigenart der apologetischen Auffassung des Christentums aus den genannten apologetischen Werken hinreichend erkennbar.[6]) Dafs diese apologetische

---

1. Die Apologie ist erst seit 1891 bekannt (ed. Harris u. Robinson, Texts and studies I, 1) und seitdem mehrfach ediert. Zitiert ist sie hier nach der Ausgabe von EHennecke (TU IV, 3. 1893). **2.** Justins sog. I. u. II. Apologie findet sich im Corpus Apologetarum ed. JCThOtto (9 Bde. Jena 1842—1872; I—V. 3. Aufl. 1876—1882) Bd. I, der Dialogus Bd. II. Der Dialogus ist nach diesem Texte zitiert, die Apologien nach der Ausgabe von GKrüger (Sammlung kirchen- und dogmengesch. Quellenschriften I, 1. Freiburg 1891. 2. Aufl. 1896). Von den sonst unter Justins Namen überlieferten Schriften (Otto III—V) sind nur die Fragmente aus *περὶ ἀναστάσεως* (Otto III, 210—248; Holl, TU XX, 2. 1899. S. 36—49) vielleicht echt; jedenfalls stammen sie aus der Zeit vor 180 (Harnack, Chronol. II, 508—510; Bonwetsch RE IX, 644, 22 ff). **3.** Otto Bd. VI. Die neue Ausgabe von ESchwartz (TU IV, 1. 1888) bietet am Rande Ottos Seitenzahlen. Daher ist Otto zitiert. Puech rückt die Zeit der Oratio bis ca. 171 hinab. **4.** Otto Bd. VII; ed. ESchwartz TU IV, 2. 1891. Zitiert ist Otto (vgl. Anm. 3). **5.** Otto, Bd. VIII. **6.** Verloren sind bis auf wenige Fragmente (Otto IX) die Apologie des Quadratus (um 125), die Apologien der Kleinasiaten Melito v. Sardes, Claudius Apollinaris v. Hierapolis und Miltiades (um 170) und die antijüdische Apologie des Aristo v. Pella (Dialogus Jasonis et Papisci, um 140; vgl. AHarnack RE II, 47 f. u. Chronologie I, 268 f.). Apologetisch stark frisiert sind auch die Acta Apollonii und minder stark mehrere andre Martyrien (vgl. Geffken, der aber apologetische Gestaltung und völlige Erdichtung bei den Acta martyrum nicht genug auseinanderhält), und apologetischer Fälschung entstammen m. E. die den Christen freundlichen Erlasse des Hadrian, Antoninus Pius und Marc Aurel (bei Preuschen, Analekta S. 17 f. u. 20—24). Dogmengeschichtlich erkennbar ist von diesen dem Namen nach bekannten und unbekannten Apologeten höchstens Melito; dieser aber würde als „Apologet" unvollständig charakterisiert sein (vgl. § 21). Ebenso gehört Tertullian, von dem wir eine lateinische Apologie haben (das „Apologeticum" vom Jahre 197), einer spätern Phase der dogmengeschichtlichen Entwickelung an (vgl. § 22). Noch völlig auf der Stufe der oben behandelten Apologeten steht der „Octavius" des Minucius

Auffassung des Christentums durch den apologetischen Zweck der inbetracht kommenden Schriften bedingt war, ist zweifellos;[1]) und dafs das persönliche Christentum der Apologeten reicher und tiefer war, als ihre apologetischen Ausführungen, ist wahrscheinlich (vgl. Nr. 5). Doch theologisiert haben sie nur als Apologeten, und nur ihre Theologie, nicht ihr persönliches Christentum hat die dogmengeschichtliche Entwickelung beeinflufst. Ihre Theologie aber erhielt ihre Eigenart dadurch, dafs ihr Christentum, weil es bei ihnen an die Stelle trat, die vor ihrer Bekehrung die Philosophie eingenommen hatte, mannigfach auf deren Niveau herabgezogen wurde und mit Fragmenten ihrer [spekulativ wenig interessierten] philosophischen Anschauung zu einem Ganzen verwuchs. Was die religiös-gestimmte moralistische Popularphilosophie der Zeit erstrebte, das hatten sie im Christentum gefunden: die Sicherung einer an Vorsehung und Unsterblichkeit festhaltenden sittlichen Weltanschauung. In diesem Sinne erschien ihnen das Christentum als die „einzig sichere und heilsame Philosophie",[2]) als das *δόγμα τῆς ἀληθείας.*[3])

1b. Bei Aristides liegt dieser Thatbestand vor, ohne dafs von der Philosophie geredet wird. Justin dagegen weist auf die [teilweise] Gleichheit philosophischer und christlicher Lehren ausdrücklich hin.[4]) Ja, er bringt es fertig zu sagen: *οὐ γὰρ μόνον ἐν Ἕλλησι διὰ Σωκράτους ὑπὸ λόγου ἠλέγχθη ταῦτα, ἀλλὰ καὶ ἐν βαρβάροις ὑπ' αὐτοῦ τοῦ λόγου μορφωθέντος καὶ*

Felix (ed. Halm CSE II 1867; vgl. RKühn, der Octavius des Min. Fel., eine heidnisch-philosophische Auffassung vom Christentum. Diss. phil. Leipzig 1882; weitere Literatur bei HBoenig, Minucius Fel. RE XIII, 82 ff.); allein die Schrift gehört erst der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts an (vgl. Harnack Chronologie II, 324—330; Harnack u. a. sind für ca. 240), hat auch keinen nachweislichen Einflufs ausgeübt; ich sehe deshalb hier von ihr ab.

1. Vgl. „Justin", de res. Otto III, 226: *πρὸς ἀπίστους τούτους ποιούμεθα τοὺς λόγους· εἰ γὰρ πρὸς πιστούς, αὐταρκὲς ἦν ἀποκρίνεσθαι τὸ ὅτι πεπιστεύκαμεν.* **2.** Justin, dial 8 p. 32; vgl. Tatian 35. VI, 138: *τῆς καθ' ἡμᾶς βαρβάρου φιλοσοφίας*; Melito bei Euseb. h. e. 4, 26, 7: *ἡ καθ' ἡμᾶς φιλοσοφία* und: *τὴν σύντροφον καὶ συναρξαμένην Αὐγούστῳ φιλοσοφίαν* (Otto IX, 411 f.); von Miltiades sagt Euseb. h. e. 5, 17, 5: *πρὸς τοὺς κοσμικοὺς ἄρχοντας ὑπὲρ ἧς μετῄει φιλοσοφίας πεποίηται ἀπολογίαν.* **3.** Aristides 2 p. 10. **4.** apol. I, 20, 4 p. 17.

ἀνθρώπου γενομένου καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ κληθέντος.[1]) Alle philosophische Wahrheitserkenntnis nimmt er für die Christen in Anspruch: ὅσα οὖν παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται, ἡμῶν τῶν χριστιανῶν ἐστι.[2]) Athenagoras urteilt ähnlich.[3]) Tatian und Theophilus dagegen ergehen sich in Vorwürfen gegen die törichten, unter einander uneinigen Philosophen. Eine wirkliche Verschiedenheit der Stellung liegt aber nicht vor. Denn daſs die, auch Ungebildeten zugängliche, christliche Philosophie andrer Art ist, als die widerspruchsvolle Lehre der Philosophen, ist auch Justins Meinung;[4]) und ebenso betont Athenagoras, daſs die Philosophen, ὡς οὐ παρὰ θεοῦ περὶ θεοῦ ἀξιώσαντες μαθεῖν, ἀλλὰ παρ' ἑαυτοῦ ἕκαστος, einander widersprechende Dogmen aufgestellt haben.[5]) Was die christliche Philosophie auszeichnet, ist eben dies, daſs sie allein sicher ist, weil sie auf Offenbarung ruht. Denn sie ist enthalten in den, schon von den griechischen Philosophen benutzten, magisch inspirierten,[6]) daher, richtig (d. h. z. T. allegorisch] verstanden, irrtumslosen[7]) alttestamentlichen Schriften[8]) und in der Lehre dessen, der sie inspirierte: des göttlichen λόγος.[9])

2. Diese Wertschätzung des AT. schied die Apologeten von allen Gnostikern.[10]) Sie wollen nichts andres als für den Gemeindeglauben eintreten. Ihre Auffassung vom Christentum ist auch der in § 14 charakterisierten vulgär-heidenchristlichen vielfach eng verwandt. Wie dort, so erscheint auch bei den Apologeten Christi Lehre zunächst noch (vgl. aber 3a) als

---

1. apol. I, 5, 4 p. 4. **2.** apol. II, 13, 4 p. 72. **3.** supplic. 6 p. 30: εἰ τοίνυν οὐκ ἔστιν ἄθεος Πλάτων . . ., οὐδὲ ἡμεῖς ἄθεοι. **4.** apol. I, 44, 10: σπέρματα ἀληθείας sind bei Poëten und Philosophen, ἐλέγχονται δὲ μὴ ἀκριβῶς νοήσαντες, ὅταν ἐναντία αὐτοὶ ἑαυτοῖς λέγωσιν. apol. II, 10, 8 p. 69: Χριστῷ . . . οὐ φιλόσοφοι οὐδὲ φιλόλογοι μόνον ἐπείσθησαν (vgl. 10, 3 p. 68). apol. II, 13, 3 p. 71: ἕκαστος (scil. τῶν φιλοσόφων) ἀπὸ μέρους τοῦ σπερματικοῦ θείου λόγου τὸ συγγενὲς ὁρῶν ἐφθέγξατο· οἱ δὲ τἀναντία ἑαυτοῖς κτλ. Vgl. die autobiographischen Mitteilungen im Dialogus (2—7 p. 6 ff.). **5.** supplic. 7 p. 36. **6.** Athenag. supplic. 9 p. 42: das πνεῦμα inspirierte die Propheten, ὡς εἰ καὶ αὐλητὴς αὐλὸν ἐμπνεῦσαι. **7.** Justin, dial. 65 p. 230: ἐκ παντὸς πεπεισμένος, ὅτι οὐδεμία γραφὴ τῇ ἑτέρᾳ ἐναντία ἐστίν, αὐτὸς μὴ νοεῖν μᾶλλον ὁμολογήσω τὰ εἰρημένα. **8.** Vgl. Justin, dial. 7 p. 30. **9.** Zumeist ist das πνεῦμα als inspirierend gedacht, mehrfach aber auch (z. B. Justin, ap. II, 10, 8 p. 69) der λόγος. **10.** Justin, dial. 35 p. 118: ὧν οὐδενὶ κοινωνοῦμεν (vgl. ib. 80 p. 290).

Unterweisung zu religiös-sittlichem Leben.[1]) Und wie dort, läfst sich der Inhalt dieser Lehre unter die Grundbegriffe bringen: *γνῶσις*, *νόμος*, *ζωή*. Christus *ἀνεφάνη ἀνθρώποις, ὅπως ἐκ τῆς πολυθέου πλάνης αὐτοὺς ἀνακαλέσηται*,[2]) er hat, als der *καινὸς νομοθέτης*,[3]) wahre Frömmigkeit gelehrt und hat die Seinen von der Sicherheit der *ἀνάστασις* überzeugt.[4]) Aristides charakterisiert daher die Christen: *γινώσκουσι τὸν θεὸν κτίστην καὶ δημιουργὸν τῶν ἁπάντων . . . ἔχουσι τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν ταῖς καρδίαις κεχαραγμένας καὶ ταύτας φυλάττουσι, προσδοκῶντες ἀνάστασιν νεκρῶν καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος*.[5])

3a. Erkenntnis Gottes und des sittlich Guten und Unsterblichkeitshoffnung konstituierten auch die philosophische Religion der Zeit. Da nun die Apologeten, dem Christentume vor dieser philosophischen Religion den Vorzug gebend, die Verschiedenartigkeit religiösen Glaubens und philosophischen Wissens oder Meinens nicht erkannten — und bei dem damaligen Stande der Philosophie auch nicht erkennen konnten —, so ist erklärlich, dafs ersteres auf das Niveau des letzteren herabgezogen wurde: man versuchte es rational zu beweisen und verband es als gleichartig mit Gedanken des damaligen Welterkennens. Die Möglichkeit, alle solche Gedanken vermöge der allegorischen Exegese an die anerkannten Offenbarungsbücher anzuknüpfen, erwies sich dabei als höchst verhängnisvoll: unter der Hand erhielten die „Lehren" der Christen, erhielt also auch „die Lehre Christi" (vgl. Nr. 2), einen doktrinären Sinn,[6]) und die antithetische Abzweckung vieler dieser „Lehren" gegen die Irrlehre der Gnosis (vgl. § 16, 6) gab dieser doktrinären Umbildung der christlichen *δόγματα* (vgl. § 14, 2. S. 87) den Stempel der Kirchlichkeit.

3b. Am deutlichsten tritt dies hervor bei der *γνῶσις θεοῦ*. Man giebt Gottesbeweise, namentlich mit kosmologischen und teleologischen Argumenten[7]) und setzt [mehrfach unter An-

---

1. Vgl. z. B. was Justin (dial. 10 p. 38) über *τὰ ἐν τῷ λεγομένῳ εὐαγγελίῳ παραγγέλματα* sagt, mit dial. 18 p. 64, ferner Acta Apoll. ed. Klette c. 26 p. 112 u. c. 36 p. 118 f. 2. Aristides 2 p. 9. 3. Justin, dial. 14 p. 52 u. 18 p. 66. 4. ib. 69 fin. p. 250. 5. 15 p. 36. 6. Vgl. Justin, apol. I, 3, 4 p. 2: *ἡμέτερον ἔργον καὶ βίον καὶ μαθημάτων*. 7. Schon Aristides 1 p. 1 f.

führung der oben S. 21 zitierten Äufserung Platos [1])] voraus, dafs Gott, wenn auch schwer, *ratione* erkannt werden könne; ja Justin meint: *τὸ θεὸς προσαγόρευμα . . . ἐστὶν . . . πράγματος δυσεξηγήτου ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα.* [2]) Die Aussagen über Gottes Wesen selbst zeigen dann den weitgehendsten materialen Einflufs der Zeitphilosophie. Allein aus der Gemeindetratidion erklärlich ist nur die Aufnahme des [den Dualismus prinzipiell ausschliefsenden] Prädikats der Allmacht Gottes [3]) und die Behauptung der Schöpfung der Welt durch ihn. [4]) Alle weiteren Angaben über Gottes Wesen haben in der platonisch-stoischen Popularphilosophie der Zeit Parallelen. Schon Aristides sagt: *αὐτὸν . . . λέγω εἶναι θεὸν τὸν συστησάμενον τὰ πάντα καὶ διακρατοῦντα, ἄναρχον καὶ ἀΐδιον, ἀθάνατον καὶ ἀπροσδεῆ, ἀνώτερον πάντων τῶν παθῶν,* [5]) *ὅς ἐστιν ἄφθαρτός τε καὶ ἀναλλοίωτος καὶ ἀόρατος.* [6]) Ebenso herrschen bei allen folgenden Apologeten [die platonisierenden] Aussagen vor, die Gottes Immaterialität und Welterhabenheit zum Ausdruck bringen. Auch die Prädikate *ἀγαθός* und *δίκαιος* bleiben unterchristlich. Denn *ἀγαθός* weist, wo es nicht lediglich metaphysisch im Sinn von *τέλειος* gebraucht ist, nur darauf hin, dafs Gott die Welt für die Menschen geschaffen hat, um sie an seiner *ἀφθαρσία* teilnehmen zu lassen, [7]) oder darauf, dafs er Quelle und Norm des sittlich Guten ist, [8]) *δίκαιος* darauf, dafs er gerecht Lohn und Strafe zur Förderung der Tugend austeilt. Auch dies hat in der religiös-moralistischen Popularphilosophie Parallelen. Dafs man in deren Rahmen bleibt, zeigt sich z. B. auch darin, dafs Tatian dem Christentum *τῆς τοῦ παντὸς ποιήσεως τὸ εὐκατάληπτον* nachrühmt. [9]) Auch die Betonung des individuellen Vorsehungsglaubens

---

1. Justin, apol. II, 10, 6 p. 69 u. Athenagoras, supplic. 6 p. 30. **2.** apol. II, 6, 3 p. 65. **3.** Vgl. das *παντοκράτωρ* in dem Symbol (oben S. 88 Anm.). **4.** Wenn Justin (apol. I, 10, 2 p. 7) sagt: *πάντα . . . αὐτὸν* (scil. *τὸν θεὸν*) *δημιουργῆσαι ἐξ ἀμόρφου ὕλης,* so beweist dies zwar, dafs ihm der Unterschied zwischen platonischer und christlicher Anschauung nicht klar geworden ist; doch hat er angenommen, dafs Gott auch die *ὕλη* geschaffen habe (apol. I, 67, 8 p. 58; vgl. vEngelhardt S. 139 f.). **5.** c. 1 p. 2 f. **6.** c. 4 p. 12 f. **7.** Justin, apol. I, 10, 2 p. 7. **8.** ib. 6, 1 p. 4. **9.** Tatian 29 p. 114.

weist, obwohl Justin das Gegenteil annimmt,[1]) über die gläubige heidnische Philosophie nicht hinaus. Theologisierend[2]) sind die Apologeten in der Popularphilosophie stecken geblieben. Selbst ihr Monotheismus, die Betonung der *μοναρχία*,[3]) behält eine heidnisch-philosophische, pluralistische, Färbung (vgl. Nr. 5a).

3c. Vollends deutlich wird die philosophische Färbung der Gotteslehre der Apologeten seit Justin in der Logoslehre. Die Apologeten haben freilich die Bezeichnung Christi als des *λόγος* vorgefunden (Joh. 1, 1; vgl. § 15); auch die metaphysische Mifsdeutung des Sohnesbegriffs ist bereits vor ihnen nachweisbar, und nicht nur in der Gnosis, sondern auch im vulgären Heidenchristentum, bei Hermas (vgl. oben S. 96). Vielleicht ist auch beides schon vor ihnen kombiniert worden. Aber für unser Wissen sind sie es, an welche die philosophische Umdeutung des johanneischen Logosbegriffs[4]) in der späteren kirchlichen Theologie anknüpft. Sie haben die Logoslehre Philos, bezw. verwandte Gedanken der Popularphilosophie ihrer Zeit, in die Christologie aufgenommen, diese christologische Logoslehre als „christliche Lehre“ ausgegeben und in die hl. Schriften hineingedeutet. Das Motiv für sie war dabei nur z. T. ein kosmologisches.[5]) Mehr sind sie bestimmt durch die apologetische Absicht, mit Hilfe des der Bildung der Zeit verständlichen Logosbegriffs[6]) die christliche Schätzung Jesu begreiflich zu machen. Und nicht minder leitete sie das Bestreben, die Überweltlichkeit Gottes zu wahren gegenüber dem vom AT. berichteten, von der Frömmigkeit [wenn auch in anderer Weise] postulierten persönlichen Wirken Gottes in der Welt. *Ὁ γὰρ ἄῤῥητος πατὴρ καὶ κύριος τῶν πάντων οὔτε ποι ἀφῖκται οὔτε περιπατεῖ οὔτε καθεύδει οὔτε ἀνίσταται,*

---

1. dial. 1 p. 4. 2. Das Verbum *θεολογεῖν* hat schon Justin (dial. 113 p. 400). 3. Justin, dial. 1 p. 4; vgl. Tatian 29 p. 114: *τῶν ὅλων τὸ μοναρχικόν*. 4. Vgl. oben § 15, 3b und 5. 5. Vgl. Tatian oben Anm. 3. 6. Vgl. oben § 9, 5. Die Acta Apollonii (ed. Klette c. 35 p. 118) lassen den Richter des Apollonius sagen: *ἴσμεν καὶ ἡμεῖς, ὅτι ὁ λόγος τοῦ θεοῦ γεννήτωρ καὶ ψυχῆς καὶ σώματός ἐστιν τῶν δικαίων*. Hieraus wird es sich auch erklären, dafs in Justins Dialogus der Terminus *λόγος* für den *ἕτερος θεός* zwar nicht fehlt (vgl. c. 61 p. 212), aber nicht so hervortritt, wie in der Apologie.

ἀλλ' ἐν τῇ αὑτοῦ χώρᾳ, ὅπου ποτέ, μένει· ... οὔτε οὖν Ἀβραὰμ οὔτε Ἰσαὰκ οὔτε Ἰακὼβ οὔτε ἄλλος ἀνθρώπων εἶδε τὸν πατέρα καὶ ἄρρητον κύριον τῶν πάντων ἁπλῶς καὶ αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ, ἀλλ' ἐκεῖνον τὸν κατὰ βουλὴν τὴν ἐκείνου καὶ θεὸν ὄντα, υἱὸν αὐτοῦ, καὶ ἄγγελον ἐκ τοῦ ὑπηρετεῖν τῇ γνώμῃ αὐτοῦ, ὃν καὶ ἄνθρωπον γεννηθῆναι διὰ τῆς παρθένου βεβούληται.[1]) — Dieser Logos ist zur Zeit und zum Zweck der Weltschöpfung von Gott kausiert, wie Prov. 8, 22 ff. lehrt.[2]) Die Art dieses Kausiertseins wird mit verschiedenen Ausdrücken beschrieben: ὁ κύριος ἔκτισέ με, sagte die Proverbienstelle; Justin nennt den Logos das πρῶτον γέννημα τοῦ θεοῦ,[3]) προβληθὲν πρὸ πάντων τῶν ποιημάτων,[4]) bezeichnet ihn als ἀπὸ τοῦ πατρὸς θελήσει γεννηθείς, ὁποῖον ἐπὶ πυρὸς ὁρῶμεν ἄλλο γινόμενον,[5]) als γεννηθεὶς ἀπὸ τοῦ πατρὸς δυνάμει καὶ βουλῇ αὐτοῦ, ἀλλ' οὐ κατὰ ἀποτομήν, ὡς ἀπομεριζομένης τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας,[6]) für Tatian ist der Logos, der θελήματι [τοῦ δεσπότου τῶν ὅλων] προπηδᾷ, das ἔργον πρωτότοκον τοῦ πατρός, das γέγονε κατὰ μερισμόν, οὐ κατὰ ἀποκοπήν,[7]) Athenagoras erläutert das πρῶτον γέννημα τῷ πατρί durch ein οὐχ ὡς γενόμενον, ἐξ ἀρχῆς γὰρ ὁ θεὸς ... εἶχεν ἐν ἑαυτῷ τὸν λόγον.[8]) Doch drücken all diese Ausdrücke denselben Gedanken aus: man fand in jenem Kausiertsein des Logos das γεννηθῆναι, das der Sohnesbegriff voraussetzt, und unterschied es in dem Mafse klar von dem κτισθῆναι, in dem man sich emanatistischen Anschauungen näherte. Die emanatistischen Gedanken brachten es mit sich, dafs der Logos in Gott als ewig, nur in seinem Hervorgegangensein als zeitlich entstanden gedacht wurde;[9]) es war also sachlich keine Neuerung, wenn Theophilus die schon von Philo benutzten stoischen Termini

1. Justin, dial. 127 p. 456. Vgl. Theophilus II, 22 p. 118: ὁ μὲν θεὸς καὶ πατὴρ τῶν ὅλων ἀχώρητός ἐστιν καὶ ἐν τόπῳ οὐχ εὑρίσκεται· οὐ γάρ ἐστιν τόπος τῆς καταπαύσεως αὐτοῦ. ὁ δὲ λόγος αὐτοῦ, δι' οὗ τὰ πάντα πεποίηκεν, δύναμις ὢν καὶ σοφία αὐτοῦ, ἀναλαμβάνων τὸ πρόσωπον τοῦ πατρὸς καὶ κυρίου τῶν ὅλων, οὗτος παρεγίνετο εἰς τὸν παράδεισον ἐν προσώπῳ τοῦ θεοῦ καὶ ὡμίλει τῷ Ἀδάμ. 2. Justin, dial. 61 p. 216; 129 p. 462; Athenagoras, supplic. 10 p. 48; vgl. Theophilus I, 3 p. 10 bei nota 7. 3. apol. I, 21, 1 p. 17. 4. dial. 62 p. 220. 5. dial. 61 p. 214. 6. dial. 128 p. 460. 7. Tatian 5 p. 22f. 8. supplic. 10 p. 46. 9. Vgl. Tatian 5 p. 22 f.; Athenag. oben bei Anm. 8.

λόγος ἐνδιάθετος und *λόγος προφορικός*[1]) verwertete zur Bezeichnung des *λόγος ἐν σπλάγχνοις θεοῦ*[2]) und des Logos, *ὃν ἐγέννησεν προφορικόν, πρωτότοκον πάσης κτίσεως*,[3]) *αὐτὸν μετὰ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἐξερευξάμενος πρὸ τῶν ὅλων*.[2]) — Dafs dieser Logos ein *θεὸς ἕτερός ἐστι τοῦ τὰ πάντα ποιήσαντος θεοῦ, ἀριθμῷ, ἀλλὰ οὐ γνώμῃ*,[4]) haben die andern Apologeten nicht so scharf betont, wie Justin, der deshalb das Verhältnis des Logos zum Vater nicht mit dem des Sonnenstrahls zur Sonne vergleichen will;[5]) namentlich Athenagoras betont die Einheit des Sohnes und des Vaters.[6]) Doch mufs bei allen Apologeten bedacht werden, dafs, weil der Begriff der Persönlichkeit Gottes damals nicht scharf erfafst wurde, die Einheit der göttlichen *οὐσία*[7]) dem *ἕτερον εἶναι ἀριθμῷ* des Logos ebenso wenig widerspricht, wie der [pluralistische] Monotheismus der griechischen Philosophie dem Dasein von „Göttern" neben Gott.[8]) Nur ein *ἕτερον εἶναι γνώμῃ* oder *δυνάμει* ist durch die Einheit der *οὐσία* oder *φύσις* ausgeschlossen: *εἰ οἱ θεοὶ* [*τῶν Ἑλλήνων*], argumentiert Aristides, *ὑπὸ θεῶν ἐδιώχθησαν . . ., οὐκ ἔτι μία φύσις ἐστίν, ἀλλὰ γνῶμαι διῃρημέναι . . ., ὥστε οὐδεὶς ἐξ αὐτῶν ἐστὶ θεός*.[9]) — Soweit der Logos ein *ἕτερος τοῦ τὰ πάντα ποιήσαντος θεοῦ* ist, ist er auch, wie bei Philo, *θεοῦ ἐλάττων*,[10]) denn Gott ist *ἄναρχος ὅτι ἀγένητος*,[11]) *μόνος ἀγέννητος . . . καὶ διὰ τοῦτο θεός*,[12]) der Logos aber ist [was Spätere „den Anfang und das Prinzip der Verendlichung des Absoluten" genannt

---

1. Zeller, Philos. der Griechen III, 1³ S. 67: „Derselbe Logos, der [bei den Menschen] Gedanke ist, solange er in der Brust bleibt wird zum Wort, wenn er aus ihr heraustritt"; vgl. was der Stoiker Heraklit in der Zeit des Augustus (?) sagt: *διπλοῦς ὁ λόγος, τούτων δ' οἱ φιλόσοφοι τὸν μὲν ἐνδιάθετον καλοῦσι, τὸν δὲ προφορικόν. ὁ μὲν οὖν τῶν ἔνδον λογισμῶν ἐστιν ἐξάγγελος, ὁ δ' ὑπὸ τοῖς στέρνοις καθεῖρκται. φασὶ δὲ τούτῳ χρῆσθαι καὶ τὸ θεῖον* (Zeller l. c. Anm. 1). **2.** ad Antolyc. II, 10 p. 78f. **3.** ib. II, 22 p. 118. **4.** Justin, dial. 56 p. 192. **5.** dial. 128 p. 460: *δύναμις αὕτη . . . οὐχ ὡς τὸ τοῦ ἡλίου φῶς ὀνόματι μόνον ἀριθμεῖται, ἀλλὰ καὶ ἀριθμῷ ἕτερόν τί ἐστι.* Vgl. oben S. 103. **6.** supplic. 10 p. 46: *ἑνὸς ὄντος τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ. ὄντος δὲ τοῦ υἱοῦ ἐν πατρὶ καὶ πατρὸς ἐν υἱῷ ἑνότητι καὶ δυνάμει πνεύματος κτλ.* **7.** Vgl. S. 121 bei Anm. 6. **8.** Vgl. oben § 9, 1 a. E. **9.** Aristides c. 13 p. 32f. **10.** Philo de somniis II (28), 188. III, 272. **11.** Theoph. I, 4 p. 12. **12.** Justin, dial. 5 p. 26 (übrigens hier ohne alle Beziehung auf den Logos gesagt).

hätten] die ἀρχή[1]) der γεννήματα θεοῦ, sein πρῶτον ἔργον oder γέννημα,[2]) minder überweltlich als er: der in seiner Überweltlichkeit depotenzierte Gott.[3])

3d. Weniger augenscheinlich ist die Einwirkung der Popularphilosophie bei dem zweiten und dritten der Grundbegriffe (vgl. 2 und 3a). Dafs die Apologeten nicht absichtlich das Christentum philosophisch sich zugestutzt haben, zeigt sich bei ihren Ausführungen über die ζωὴ αἰώνιος darin, dafs sie nicht eine philosophisch-verflüchtigte Unsterblichkeitslehre vortragen, sondern die σαρκὸς ἀνάστασις entschieden aufrecht erhalten. Sie haben überhaupt, soweit ersichtlich ist, an der urchristlichen Eschatologie nichts abgestrichen; ἐγώ, sagt Justin,[4]) *καὶ εἴ τινές εἰσιν ὀρθογνώμονες κατὰ πάντα Χριστιανοί, καὶ σαρκὸς ἀνάστασιν γενήσεσθαι ἐπιστάμεθα καὶ χίλια ἔτη ἐν Ἱερουσαλὴμ οἰκοδομηθείσῃ κτλ.* Rationalisiert aber haben die Apologeten auch hier: aus dem Glauben an die Auferstehung ward ein Wissen von einem allen Menschen bevorstehenden Ereignis, dessen Irrationalität man abzuschwächen suchte; und dies Wissen von ewigem Lohne ward dem Wissen von ewigen Strafen koordiniert.[5]) — Ebenso ist die christliche Färbung des καινὸς νόμος unverkennbar. Die asketische Tendenz der Sittlichkeit[6]) konnte zwar an philosophische Gedanken anknüpfen — Tatian ist später, gewifs nicht ohne Einflufs philosophisch-dualistischer Gedanken, zu gnostischen

---

1. Justin, dial. 61 p. 212: *ἀρχὴν πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων ὁ θεὸς γεγέννηκε δύναμίν τινα ἐξ ἑαυτοῦ λογικήν* usw.; Tatian 5 p. 20 f.: *τὴν ἀρχὴν λόγου δύναμιν παρειλήφαμεν.* Theophilus II, 10 p. 80: *οὗτος λέγεται ἀρχή, ὅτι ἄρχει καὶ κυριεύει πάντων τῶν δι᾽ αὐτοῦ δεδημιουργημένων* (vgl. Pommrich S. 39; HOGrofs, Die Weltentstehungslehre des Theophilus v. A. Diss. phil. Lipsiens 1895, S. 28—30). Bei Tatian c. 5 p. 22 hat der Gedanke eine [stoisch-] pantheistische Farbe: *ὁ γὰρ δεσπότης τῶν ὅλων, αὐτὸς ὑπάρχων τοῦ παντὸς ἡ ὑπόστασις, κατὰ μὲν τὴν μηδέπω γεγενημένην ποίησιν μόνος ἦν· καθὸ δὲ πᾶσα δύναμις ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων αὐτὸς ὑπόστασις ἦν, σὺν αὐτῷ τὰ πάντα* (so Otto; Schwartz bessert allzu gewaltsam). **2.** Vgl. oben S. 121 bei Anm. 3 und 7. **3.** Die Art der Spekulation ist den Aeonen-Spekulationen der Gnosis (vgl. oben § 16, 2 S. 106) ganz ähnlich. **4.** dial. 80 p. 292. **5.** Vgl. Justin, apol. I, 8, 4 p. 5f. **6.** Vgl. Justin, apol. I, 15, 4f.; Athenag. supplic. 33 p. 170f.; „Justin", de resurr. 3 p. 220. An der zweiten dieser Stellen heifst die, auch an der ersten verworfene, zweite Ehe eine *εὐπρεπὴς μοιχεία.*

und „enkratitischen", d. h. die *ἐγκράτεια* obligatorisch machenden Gedanken gedrängt —; allein zunächst ist sie auch bei den Apologeten eschatologisch bedingt.[1]) Rationalisiert ist aber auch hier: Gott hat alle Zeit, schon lange vor Moses, dasselbe (*τὰ αὐτὰ δίκαια*) gefordert,[2]) *τὰς αἰωνίους καὶ φύσει δικαιοπραξίας*;[3]) denn die sittlichen Forderungen sind die Forderungen der Vernunft: *οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες Χριστιανοί εἰσι, κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν, οἷον ἐν Ἕλλησι Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι αὐτοῖς*.[4]) Und der Mensch kann vermöge seiner Freiheit — alle Apologeten nehmen diese an (vgl. § 16, 6) — diesen Forderungen genügen, den Lohn des ewigen Lebens sich erwerben.

4. Für das Evangelium von der Erlösung, für eine Heilsgeschichte, ja selbst für eine Würdigung der Offenbarung scheint bei solchem Rationalismus kein Raum zu bleiben. Allein so nackt, wie es nach dem eben angeführten, von apologetischem Übereifer eingegebenen Worte Justins angenommen werden könnte, tritt der Rationalismus bei keinem der Apologeten hervor. Zwar dadurch wird der „Rationalismus" noch nicht ermäſsigt, daſs von Justin alle richtige Erkenntnis und alles gute Handeln auf den Logos zurückgeführt wird;[5]) denn der diese Behauptung begründende Gedanke des *ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου*[6]) erklärt mit einem in der Zeitphilosophie bekannten[7]) stoischen Begriff lediglich das *naturā* Gegebensein. Wohl aber schränkt das den Rationalismus ein, daſs die angenommene Möglichkeit rein rationaler Wahrheitserkenntnis und Tugendübung als sehr selten verwirklicht gedacht wird.[8]) Denn die Menschheit gilt als unter die Einwirkung der gefallenen Dämonen geraten (vgl. oben S. 52 u. 70). Diese Dämonen haben die Menschen zum polytheistischen Aberglauben und zur Unsittlichkeit verführt und haben noch stets Freude an solcher Verführung. Überdies entbehrt jede rationale Erkenntnis der Sicherheit (vgl. oben 1b). In diesem Zusammenhange haben die Apologeten die

1. Athenag., supplic. 33 init. p. 170; Aristides [syr.] 15 p. 37. 2. Justin, dial. 23 p. 80; 30 p. 98; 92 p. 336. 3. dial. 47 p. 158; vgl. 28 p. 96. 4. Justin, apol. I, 46, 3 p. 38. 5. Vgl. oben S. 117 bei Anm. 2. 6. Justin, apol. II, 8, 1 p. 67; vgl. II, 13, 3 p. 71. 7. Vgl. oben § 5, 11c S. 34. 8. Vgl. Justin, apol. II, 10, 6ff. p. 68f.

Notwendigkeit der Offenbarung [des *ratione* Erreichbaren], den Sieg Christi über die Dämonen (vgl. die Exorzismen) und z. T. auch die Sündenvergebung in der Taufe zu würdigen vermocht. Doch letzteres liegt schon hart an der fließenden Grenze zwischen der eignen Anschauung der Apologeten und den von ihnen übernommenen Gemeindevorstellungen (vgl. Nr. 5). In den Zusammenhang der Grundgedanken paßt, weil die christliche Wahrheit so alt ist wie die ältesten alttestamentlichen Frommen — dies wird in apologetischem Interesse stark betont —, eine Lehre vom Werke Christi oder dergl. nicht hinein. Eine ihm verständliche Bedeutung vermag daher Justin den einzelnen Tatsachen des Lebens Jesu nur im Zusammenhange seines sehr äußerlichen Weissagungsbeweises abzugewinnen: Jesu Geschichte beglaubigte die Propheten, gleichwie seine Lehre die ihrige bestätigt [und national entschränkt] hat. Christus ist für die Apologeten vornehmlich der die Wahrheit ihres Christentums verbürgende Lehrer. Er ist dies aber als der Mensch „gewordene“ [1]) Logos. Daher fiel auf die Logoslehre der Hauptnachdruck.

5 a. Daß alle Apologeten außer den schon entwickelten Gedanken noch unverarbeitete Elemente der Gemeindetradition festhielten, ist bei der gelegentlichen Art ihres Theologisierens sehr begreiflich. Zu dieser theologisch noch nicht verarbeiteten Gemeindetradition gehört auch das, was über den hl. Geist, die *σοφία* Gottes, gesagt wird. Er erscheint bei allen Apologeten als vorweltliche Größe, und wird als solche (um von Tatians eigenartigen Gedanken zu schweigen [2])) von Justin

---

1. So zweifellos die Apologeten für die spätere Lehre von der „Menschwerdung“ des Logos große Bedeutung haben, ebenso zweifellos ist doch, daß die Incarnation bei ihnen trotz aller anders klingenden Aussagen (vgl. z. B. das Justin-Zitat oben S. 117 bei Anmerkung 1 und v Engelhardt, S. 120f.) nichts anderes ist als gesteigerte Inspiration. Auch in Josua „erschien“ nach Justin (dial. 61 p. 212) der Logos *ἐν ἀνθρώπου μορφῇ*. Doch wenn Celsus der christlichen Lehre, *ὅτι αὐτὸς κάτεισι πρὸς ἀνθρώπους ὁ θεός*, entgegenhielt, daß er dann seinen Thron verlassen und eine *μεταβολὴ ἐξ ἀγαθοῦ εἰς κακόν* erlitten haben müsse (Origenes c. Cels 4, 5 ed. Koetschau I, 277 u. 4, 14 p. 284), so wird man daraus schließen dürfen, daß naivere Vorstellungen schon damals in der Christenheit verbreitet waren. **2.** Bei Tatian ist, obwohl er das *πνεῦμα θεοῦ* den *διάκονος τοῦ πεπονθότος θεοῦ* nennt (c. 13 p. 62) fraglich, ob dieser Hauch

sehr unsicher,[1]) von Athenagoras, der auch ihn als eine *ἀπόῤῥοια τοῦ θεοῦ* bezeichnet,[2]) und von Theophilus[3]) deutlich von dem Logos unterschieden. Doch, wenn auch Athenagoras meint,[4]) es sei für die Christen charakteristisch *τὸν θεὸν καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ λόγον εἰδέναι, τίς ἡ τοῦ παιδὸς πρὸς τὸν πατέρα ἑνότης, τίς ἡ τοῦ πατρὸς πρὸς τὸν υἱὸν κοινωνία, τί τὸ πνεῦμα, τίς ἡ τῶν τοσούτων ἕνωσις καὶ διαίρεσις τῶν ἑνουμένων*, so sind doch die an die dreigliedrige Taufformel anklingenden Sätze, die sich bei den Apologeten finden[5]) — Theophilus hat auch, als der erste für unser Wissen, den Terminus *τριάς* (d. i. Dreiheit)[6]) —, nicht als Formeln einer Dreieinigkeitslehre der Apologeten aufzufassen. Sie sind vielmehr ein Zeichen der heidnisch-philosophischen Dehnbarkeit ihres Monotheismus: *ἄθεοι . . . οὐκ ἐσμεν τὸν δημιουργὸν . . . σεβόμενοι, . . . τὸν διδάσκαλον . . . ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες, πνεῦμά τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει*, sagt Justin,[7]) ja an andrer Stelle[8]) schiebt er *τὸν τῶν . . . ἀγγέλων στρατόν* noch zwischen Sohn und Geist ein, und auch Athenagoras[9]) betont, indem er den Vorwurf der *ἀθεότης* zurückweist: *οὐκ ἐπὶ τούτοις* (d. i. Vater, Sohn, Geist) *τὸ θεολογικὸν ἡμῶν ἵσταται μέρος, ἀλλὰ καὶ πλῆθος ἀγγέλων καὶ λειτουργῶν φαμεν.* Aber dieser pluralistische Monotheismus der Apologeten ist dennoch sehr wichtig geworden: an ihn, nicht an die ökonomisch trinitarischen Gedanken der kleinasiatischen Theologie (vgl. § 15, 4 und § 20, 2), hat im Orient die Entwickelung der Trinitätslehre zunächst angeknüpft; und der pluralistische Sauerteig ist trotz vielfacher Bemühungen nie ganz ausgefegt worden.

---

aus Gott, den die ersten Menschen hatten (12 p. 52; 7 p. 32), und der nun wieder in den Frommen ist (13 p. 62), irgendwie als eine hypostatisch selbständige Gröfse gedacht ist.

1. Vgl. vEngelhardt S. 143 ff. **2.** supplic. 2, 10 p. 48; 24 p. 124. An ersterer Stelle heifst es: *ἀποῤῥέον καὶ ἐπαναφερόμενον ὡς ἀκτῖνα ἡλίου.* Die Persönlichkeit des *πνεῦμα* ist also so unsicher, wie bei vielen Kräften (vgl. oben S. 64). **3.** ad Autol I, 7 p. 22; II, 15 p. 102 (vgl. Anm. 6). **4.** supplic. 12 p. 54 f. **5.** Justin, apol. I, 6 p. 4 f.; 13, 1—3 p. 9 f.; 65, 3 p. 56; 67, 2 p. 57; Athenagoras, suppl. 10 p. 48; 12 p. 56; 24 p. 124; Theophil. II, 15 p. 102. **6.** Theophil. II, 15 p. 102: *αἱ τρεῖς ἡμέραι πρὸ τῶν φωστήρων γεγονυῖαι τύποι εἰσὶν τῆς τριάδος, τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας αὐτοῦ.* **7.** apol. I, 13, 1—3 p. 9 f. **8.** apol. I, 6, 2 p. 4. **9.** supplic. 10 p. 48.

5 b. Am auffälligsten ist die Menge des theologisch nicht verarbeiteten Traditonsstoffes bei Justin. Denn Justin zeigt sich über den engen Rahmen seines philosophischen Christentums hinaus für die Glaubensgedanken der Gemeinde warm interessiert. Dies beweisen seine Äufserungen über das Leiden und Sterben des *σωτήρ* für uns, über Erlösung, Taufe, Wiedergeburt und Abendmahl, so gering das theologische Verständnis dieser Gedanken auch ist (Wiedergeburt z. B. ist ihm göttlicherseits nichts als ein *καλεῖν εἰς μετάνοιαν*[1]). Überdies verrät er eine Einwirkung der Lektüre paulinischer Briefe,[2] so äufserlich diese bei seinem rationalen Moralismus[3]) auch bleiben mufste. Ja, er läfst erkennen, dafs ihn eine theologische Tradition erreicht hat, die man, da sie an Ignatius erinnert, und da Justin Kleinasien kannte, aus Kleinasien wird herleiten dürfen. Zur Charakteristik dieser auf Justin gekommenen theologischen Tradition vergleiche man folgende Stellen: *διὰ τῆς παρθένου . . . γεννηθῆναι σαρκοποιηθεὶς ὑπέμεινεν*,[4]) *ἵνα διὰ τῆς οἰκονομίας*[5]) *ταύτης ὁ πονηρευσάμενος τὴν ἀρχὴν ὄφις καὶ οἱ ἐξομοιωθέντες αὐτῷ ἄγγελοι καταλυθῶσι καὶ ὁ θάνατος καταφρονηθῇ*[6]); *παιδίον γεννώμενον καὶ παθητὸς γενόμενος πρῶτον, εἶτα εἰς οὐρανὸν ἀνερχόμενος* usw.[7]); *διὰ . . . μυστηρίου τοῦ σταυροῦ κτησάμενος αὐτούς* (i. e. *ἐκ παντὸς γένους ἀνθρώπους*)[8]); *οἱ ἀπὸ τῶν ἐθνῶν διὰ Ἰησοῦ*

---

1. Vgl. vEngelhardt S. 191 ff. 2. Vgl. z. B. dial. 95 f. p. 344 ff. mit Ga 3, 10 ff.; vEngelhardt S. 352 ff. 3. Vgl. oben S. 121 bei Anm. 2. 4. *ὑπέμεινεν παθεῖν* ist ein damals oft gebrauchter Ausdruck (vgl. Barn. 5, 5 p. 13; I. Clem. 1, 2 p. 69; Polyc. 1, 2 p. 110). 5. Der Gebrauch des Terminus *οἰκονομία* in diesem Sinne ist, weil neutestamentlich (Eph. 1, 10; 3, 9), auf keine lokale Tradition einzuschränken (vgl. Aristides 2 ed. Hennecke p. 9: *τελέσας τὴν θαυμαστὴν αὐτοῦ οἰκονομίαν διὰ σταυροῦ θανάτου ἐγεύσατο ἑκουσίᾳ βουλῇ κατ' οἰκονομίαν μεγάλην*), ist aber in der kleinasiatischen Theologie zu besonderer Bedeutung gekommen (vgl. § 15, 2. 4. 5 u. § 21, 2). 6. dial. 45 p. 150. Vgl. Ignatius Eph. 19, 3 p. 86: *ὅθεν ἐλύετο πᾶσα μαγεία . . .· ἀρχὴν δὲ ἐλάμβανεν τὸ παρὰ θεῷ ἀπηρτισμένον. ἔνθεν τὰ πάντα συνεκινεῖτο διὰ τὸ μελετᾶσθαι θανάτου κατάλυσιν.* 7. dial. 34 p. 112. Vgl. Ign. Eph. 7, 2 p. 83: *γεννητὸς καὶ ἀγέννητος . . . πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής.* 8. dial. 134 p. 478. Vgl. Ign. Eph. 19, 1 p. 86: *ἡ παρθενία Μαρίας καὶ ὁ τοκετὸς αὐτῆς* (vgl. Apok. 12, 2 ff.), *ὁμοίως καὶ ὁ θάνατος τοῦ κυρίου· τρία μυστήρια κραυγῆς* usw. und Magn. 9, 1 p. 89: *τοῦ θανάτου αὐτοῦ . . ., δι' οὗ μυστήριον ἐλάβομεν τὸ πιστεύειν.*

τοῦ σταυρωθέντος ἐπιγνόντες τὸν ποιητὴν τῶν ὅλων θεόν[1]); *διὰ τοῦ σταυρωθῆναι ἐπὶ τοῦ ξύλου καὶ δι' ὕδατος ἁγνίσαι ὁ Χριστὸς . . . ἐλυτρώσατο ἡμᾶς.*[2]) Ja, es ist aus Justin zu ersehen, daſs die kleinasiatische Theologie seit Ignatius den Gedanken der *οἰκονομία εἰς τὸν καινὸν ἄνθρωπον* (§ 15, 2) heilsgeschichtlich weiter ausgebaut hatte zu einer Rekapitulationslehre, die aus Justin uns nicht mehr erkennbar sein würde, fände sie sich nicht in ausgeführter Gestalt bei Irenäus (§ 21): *unigenitus filius venit ad nos suum plasma in semet ipsum recapitulans*, so hat nach Irenäus schon Justin gesagt,[3]) und dieser Rekapitulationslehre entstammt, wie sich bei Irenäus zeigt, der Gedanke, den Justin gelegentlich äuſsert: *διὰ τῆς παρθένου ἄνθρωπος γέγονε, ἵνα καὶ δι' ἧς ὁδοῦ ἡ ἀπὸ τοῦ ὄφεως παρακοὴ τὴν ἀρχὴν ἔλαβε, διὰ ταύτης τῆς ὁδοῦ καὶ κατάλυσιν λάβῃ.*[4]) Justin hat diese theologische Tradition aber nicht verstanden; er sagt von Christo: *ἐδίδαξεν ἐπ' ἀλλαγῇ καὶ ἐπαναγωγῇ τοῦ ἀνθρωπείου γένους,*[5]) und seine flache Auffassung von Weissagung und Erfüllung (*τύπος* und *ἀπαρτίζεσθαι*)[6]) verwendet anscheinend z. T. dort schon für tiefere Gedanken zusammengestelltes Material.[7]) Nur eines hat Justin als Theologe vor mehreren anderen Apologeten voraus: er hat die Bedeutung der Menschwerdung gegenüber den frühern Offenbarungen des Logos hervorzuheben versucht: in Christo war *τὸ λόγικον τὸ ὅλον,*[8]) bezw. *ὁ πᾶς λόγος,*[9]) vorher wirkten nur *σπέρματα τοῦ λόγου.*[10])

---

1. dial. 34 p. 116. Vgl. Ign. Eph. 17, 2 p. 86: *λαβόντες θεοῦ γνῶσιν, ὅ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός* und Magn. 9, 1 (S. 128 Anm. 8). **2.** dial. 86 p. 314. Vgl. Ign. Eph. 18, 2 p. 86: *ὃς ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη, ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθαρίσῃ.* **3.** Iren. 4, 6, 2. H. II, 159. **4.** dial. 100 p. 358. Vgl. Ign. Eph. 19, 1 oben S. 127 Anm. 8 und unten § 21. **5.** apol. I, 23, 2 p. 19. **6.** Vgl. Ign. Philad. 9, 2 p. 101: *οἱ . . . προφῆται κατήγγειλαν εἰς αὐτόν· τὸ δὲ εὐαγγέλιον ἀπάρτισμά ἐστιν ἀφθαρσίας.* **7.** Dies bestätigt, daſs bei Justin „die Andeutungen, in denen der Gang der Geschichte des menschgewordenen Logos als eine Kette heilsgeschichtlicher, die Sündengeschichte des Menschen paralysierender und die Menschheit neugründender Veranstaltungen aufgefaſst wird" (Harnack DG I³, 500 Anm. 3; in früheren Auflagen fehlt die Anmerkung), nicht seine Konzeption sind, wie Harnack meint, sondern übernommener Tradition entstammen (so auch Bonwetsch RE IX, 647, 51). **8.** apol. I, 10, 1 p. 68. **9.** ib. 8, 3 p. 67. **10.** Vgl. apol. II, 8, 1. 3 p. 67 und oben S. 124 bei Anm. 6.

6. Die Apologeten haben den Grund gelegt zur Verkehrung des Christentums in eine offenbarte Lehre. Im Speziellen hat ihre Christologie die Entwickelung verhängnisvoll beeinfluſst. Sie haben, die Übertragung des Sohnesbegriffs auf den präexistenten Christus[1]) als selbstverständlich betrachtend, die Entstehung des christologischen Problems des 4. Jahrhunderts ermöglicht; sie haben den Ausgangspunkt des christologischen Denkens verschoben (von dem historischen Christus weg in die Präexistenz), Jesu Leben der Menschwerdung gegenüber in den Schatten gerückt; sie haben die Christologie mit der Kosmologie verbunden, mit der Soteriologie sie nicht zu verknüpfen vermocht. Ihre Logoslehre ist nicht eine „höhere" Christologie, als üblich war, sie bleibt vielmehr hinter der genuin christlichen Schätzung Christi zurück: nicht Gott offenbart sich in Christus, sondern der Logos, der depotenzierte Gott, ein Gott, der als Gott untergeordnet ist dem höchsten Gott (Inferiorismus oder Subordinatianismus[2])). Auch die Zurückdrängung der ökonomisch-trinitarischen Gedanken[3]) durch metaphysisch-pluralistische Vorstellungen von der göttlichen *τριάς* geht auf die Apologeten zurück.

Kapitel III.

Das Resultat der Krisis. Die katholische Kirche im endenden zweiten Jahrhundert.

§ 19. Die Entstehung der altkatholischen Kirche.

ARitschl, Die Entstehung der altkatholischen Kirche. 2. Aufl., Bonn 1857. — ThZahn, Geschichte des Neutestamentlichen Kanons, 2 Bde. Erlangen 1888—92. — AHarnack, Das NT. um das Jahr 200, Freiburg 1889. — HJHoltzmann, Lehrbuch der historisch-krit. Einleitung in das NT. 3. Aufl. Freiburg 1892. — JKunze, Glaubensregel, heilige Schrift und Taufbekenntnis, Untersuchungen über die dogmatische Autorität, ihr Werden und ihre Geschichte, vornehmlich in der alten Kirche, Leipzig 1899. — FKattenbusch, Das apostolische Symbol, 2 Bde., Leipzig 1894 bis 1900. — ThZahn, Einleitung in das NT., 2 Bde., 2. Aufl., Leipzig 1900. — AJülicher, Einleitung in das NT., 3. Aufl., Tübingen u. Leipzig 1901. — Zur Verfassungsgeschichte vgl. WMöller, Lehrbuch der KG I. 2. Aufl. von HvSchubert, Tübingen u. Leipzig 1902, S. 88 ff. u. S. 208 ff.

---

1. Vgl. auch ThZahn, Marcell, Gotha 1867, S. 229. **2.** Vgl. RE IV, 34, 55 ff. **3.** Vgl. oben S. 102 u. 103, unten S. 137 u. 143 f.

1. Die bunte Menge der Auffassungen vom Christentum in der Zeit um 150 hat dem Christentum die gefährlichste Krisis gebracht, von der seine Geschichte weifs. Sie ist überwunden; ihr Resultat war „die Entstehung der altkatholischen Kirche“. Damit ist nicht gemeint, dafs die „katholische Kirche“ das Mischprodukt einzelner älterer Gruppen, die Synthese zum Judenchristentum und seiner paulinischen Antithese (FChrBaur) oder etwas derart gewesen wäre: das katholische Christentum um 200 ist eine Entwickelungsform des vugären Heidenchristentums (Ritschl). — Auch das soll damit nicht gesagt werden, dafs die auf reinerer apostolischer Überlieferung ruhenden heidenchristlichen Gemeinden erst im endenden zweiten Jahrhundert die Majorität der Christen auf ihrer Seite gehabt hätten. — Auch soll damit nicht verkannt werden, dafs sich diese „gewöhnlichen“ oder „kirchlichen“ Christen, wie die Valentinianer sagten,[1]) seit man Trübungen der Tradition wahrnahm, im Gegensatz zu diesen als zusammengehörig gefühlt haben: der Gedanke einer Gesamtgemeinde oder Kirche des Herrn, die alle Christen allüberall zu einer [zwar nicht sichtbaren, aber dem Glauben gewissen] Einheit zusammenfafste, ist so alt als die christliche Mission überhaupt,[2]) also älter selbst als der Begriff der Lokalgemeinde. — Ebensowenig handelt es sich, wenn man von „Entstehung der katholischen Kirche“ redet, um das Aufkommen des Namens *„καθολικὴ ἐκκλησία“*; denn in dem Sinne, in dem dies Prädikat zuerst nachweisbar ist — Ignatius schreibt: *ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω· ὥσπερ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία*[3]) — d. h. als Bezeichnung der [idealen] Gesamtgemeinde im Unterschied von der [empirischen] Einzelgemeinde, könnte es ins erste Jahrhundert zurückgehen. — Darum handelt sich's, dafs im Kampfe mit den Trübungen der Tradition die Gesamtgemeinde infolge der Aufstellung bestimmter, äufserlicher Kriterien des Christ-seins eine empirisch abgrenzbare Gröfse wurde. — Freilich waren auch die Normen, welche diese Kriterien abgaben, inhaltlich durchaus nicht neu; auch ihre Autorität reicht teilweise weit in die vorkatholische Zeit zurück.

1. Iren. 3, 15, 2. H. II, 79: quos communes et ecclesiasticos ipsi dicunt.
2. Vgl. oben S. 78 Anm. 10. 3. Smyrn. 8, 2 p. 105.

Aber diese vorkatholische Präexistenz der „katholischen Kirche“ steht zu der Kirche um 200 in eben dem Verhältnis, das sehr oft obwaltet zwischen dem „Enthusiasmus“ (vgl. S. 89) der ersten Generationen religiöser Kreise und den präzisen Theorien der im Kampfe mit allerlei Hemmnissen im guten und namentlich im schlechten Sinne ernüchterten Epigonen. — Hier war es namentlich der Kampf mit der Gnosis, der die Zustände veränderte.

2. Der Gnosis gegenüber war die Berufung auf das vermöge der allegorischen Exegese vieldeutige, überdies von den Gnostikern kritisierte AT. nutzlos, und die jetzt im NT. vereinigten apostolischen Schriften waren, selbst für die Anagnose in den Gemeindeversammlungen der „gewöhnlichen“ Christen, noch nicht sicher abgegrenzt gegen gleichfalls zur Verlesung kommende spätere Lehr- und Erbauungsschriften und gegen das *ἀμύθητον πλῆθος ἀποκρύφων καὶ νόθων γραφῶν,*[1]) das, namentlich von gnostischer Seite aus, in Kurs gesetzt war. Es machte auch die allegorische Exegese der Gnostiker vor den Herrnworten und den apostolischen Lehrschriften nicht Halt, und Marcion war nicht der einzige „Gnostiker“, der verwarf oder zurechtstutzte, was ihm in der zirkulierenden „apostolischen“ Literatur nicht paſste. *Ergo non ad scripturas provocandum est,* sagte deshalb Tertullian noch ca. 200, *nec in his constituendum certamen, in quibus aut nulla aut incerta victoria est.*[2]) Die „apostolische Überlieferung“ aber blieb (vgl. S. 78 u. S. 80) eine formale und deshalb den „apostolischen“ Traditionen der Gnosis gegenüber gleichfalls wirkungslose Autorität, solange sie inhaltlich nicht fixiert war. — Die Wortführer der „gewöhnlichen“ Christen haben daher das Materiale ihrer Überlieferung als verbürgte (vgl. Nr. 3) *traditio apostolorum* den Gnostikern entgegengehalten und in deren Grundgedanken die *regula fidei,* den *κανὼν τῆς ἀληθείας* gefunden.[3]) Daſs man in diese *παράδοσις* einiges einrechnete,

1. Irenaeus 1, 20, 1 H. I, 177. 2. de praescr. 19 p. 560 f. 3. Zahn Glaubensregel und Taufbekenntnis (ZWL 1881 S. 302—324) und Harnack (DG I², 288 ff.) identifizieren die „regula fidei“ so mit dem Taufbekenntnis, daſs sie in diesem den festen Kern sehen, um den man die Sätze gruppierte, in denen man zu polemischen Zwecken die „regula fidei“ frei formulierte; Zahn betont dabei stärker die Identität von „regula“ und Symbol, Har-

was die neutestamentlichen Schriften nicht bezeugen (z. B. die apostolische Einsetzung der Bischöfe), ist in Einzelfällen unverkennbar. Im Ganzen aber gilt, daſs die *traditio apostolorum* nicht als eine *παράδοσις ἄγραφος* eigenartigen Inhalts neben der Überlieferung in den apostolischen Schriften aufgefaſst wurde, sondern als eine Beglaubigung dessen, was man im AT. und in den wahrhaft apostolischen Schriften fand. Daher haben die antignostischen Polemiker, wenn sie den Inhalt der *traditio apostolorum* formulieren wollten, auf das AT. und NT. (vgl. Nr. 4) sich zu beziehen nie unterlassen. Aber daraus zu folgern, daſs die hl. Schrift des AT. und NT. in die *regula fidei* eingeschlossen war, ist, zumal für die Anfangszeiten der katholischen Kirche“ unberechtigt.[1]) — Mit mehr Recht kann man sagen, das Taufbekenntnis, das um 180 nicht nur in Kleinasien, Rom, Nordafrika und Gallien, sondern auch in Alexandria[2]) in Gebrauch war, sei zur *regula fidei* geworden. Schon

---

nack die Interpretation des Symbols in den Formulierungen der „regula“. Zu andern Resultaten sind die eingehenden und sorgfältigen Untersuchungen von Kunze und Kattenbusch gekommen. Kunze definiert S. 185: „Regula fidei ist das antihäretisch gewendete, aus der heiligen Schrift ergänzte und ausgelegte Taufbekenntnis, diese (die hl. Schrift) selbst mit eingeschlossen, oder auch: regula fidei ist die gegen die Häretiker zur Einheit zusammengefaſste hl. Schrift alten und neuen Testaments, insofern sie den im alten Taufbekenntnisse ausgesprochenen Glauben zum Inhalt hat, dieses (das Bekenntnis) selbst mit eingeschlossen“. Die erste dieser wesentlich übereinstimmenden Definitionen passe mehr für die abendländischen, die andre mehr für die morgenländischen Kirchen. Kattenbusch (vgl. in seinem vortrefflichen Register die Titel „regula fidei“, *κανών*, „Tradition“ und *παράδοσις*) gibt für die einzelnen Väter verschiedene Antworten: bei Tertullian findet er durchgehende, bei Irenäus mehrfache Gleichsetzung von Symbol und „regula“, bei Clemens und Origenes und z. T. auch bei Irenäus konstatiert er, daſs die *γραφαί* als der *κανὼν τῆς ἀληθείας* gedacht seien. Ich kann mich keiner dieser Anschauungen ganz anschlieſsen. — Vgl. die Formulierungen der „regula“ bei Irenäus, Tertullian und Origenes, die Hahn, Bibliothek der Symbole, 3. Aufl. § 5, 7 und 8 abdruckt.

1. Vgl. Irenäus 3, 4, 1 f. H. II, 16: si neque apostoli quidem scripturas reliquissent nobis, nonne oportebat ordinem sequi traditionis, quam tradiderunt iis, quibus committebant ecclesias? cui ordinationi assentiunt multae gentes barbarorum, qui in Christum credunt, sine charta et atramento scriptam habentes per spiritum in cordibus suis salutem et veterem traditionem diligenter custodientes. **2.** Vgl. gegenüber dem abweichenden Urteil von Harnack und Kattenbusch: Loofs, Symbolik I, 22 ff. Anm. 2.

Ignatius hatte, wie es scheint, ein Bekenntnis derart gegen die „Häretiker“ ausgespielt.[1]) Und Tertullian, der in dieser Hinsicht die abendländische Anschauung beeinflufst hat, bezw. eine schon vorhandene abendländische Anschauung zum Ausdruck bringt, hat zweifellos in dem Taufbekenntnis die *regula* gesehen: *aquam ingressi*, sagt er, *christianam fidem in legis suae verba profitemur*,[2]) und bewufst stellt er diese *regula* neben die Schrift: *fides, inquit* [*dominus*], *tua te salvum fecit, non exercitatio scripturarum*; *fides in regula posita est, habet legem et salutem de observatione legis*.[3]) Auch Irenäus meint, mindestens vielfach, wenn er von der *regula* spricht, *τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας ἀκλινῆ, ὃν* [*ὁ Χριστιανὸς*] *διὰ τοῦ βαπτίσματος εἴληφε*,[4]) und selbst Clemens Alexandrinus mufs in der *περὶ τῶν μεγίστων ὁμολογία* des Taufbekenntnisses das Wichtigste dessen, was der *κανὼν ἐκκλησιαστικός* festlegte, ausgesprochen gefunden haben.[5]) Doch war der Wortlaut des Taufbekenntnisses in der Christenheit nicht identisch; eine ihrem Wortlaut nach heilige Formel war das Symbol also nicht, und im Orient trat es noch lange hinter den den *γραφαί* entnommenen Formulierungen der apostolischen *παράδοσις* zurück. Überdies gibt selbst Tertullian, wenn er den Gnostikern die *regula* entgegenhält, wie andere Polemiker, ein nach der kirchlichen Überlieferung und seinem Schriftverständnis interpretiertes Symbol als *regula* aus.[6]) *Regula fidei* waren die

---

1. Vgl. z. B. Trall. 9 p. 93: *τοῦ ἐκ Μαρίας, ὃς ἀληθῶς ἐγεννήθη, ἔφαγέν τε καὶ ἔπιεν, ἀληθῶς ἐδιώχθη ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, ἀληθῶς ἐσταυρώθη καὶ ἀπέθανεν . . . καὶ ἀληθῶς ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν.* **2.** de spectac. 4 CSEL XX, 6, 3. **3.** de praescr. 14 p. 558. **4.** adv. haer. 1, 9, 4. H. I, 88; Hahn § 5. Vgl. Kattenbusch II, 26 ff. **5.** strom. 7, 15, 90 ed. Dindorf III, 330: *εἰ δὲ καὶ παραβαίη τις συνθήκας καὶ τὴν ὁμολογίαν παρέλθοι τὴν πρὸς ἡμᾶς· — διὰ τὸν ψευσάμενον τὴν ὁμολογίαν ἀφεξόμεθα καὶ ἡμεῖς; ἀλλ᾽ ὡς ἀψευδεῖν χρὴ τὸν ἐπιεικῆ καὶ μηδὲν ὧν ὑπέσχηται ἀκυροῦν, κἂν ἄλλοι τινὲς παραβαίνωσι συνθήκας, οὕτως καὶ ἡμᾶς κατὰ μηδένα τρόπον τὸν ἐκκλησιαστικὸν παραβαίνειν προσήκει κανόνα· καὶ μάλιστα τὴν περὶ τῶν μεγίστων ὁμολογίαν ἡμεῖς μὲν φυλάττομεν, οἱ δὲ παραβαίνουσι* (vgl. Loofs, Symbolik I, 23 f. Anm.). **6.** Vgl. Hahn³ § 7. Antignostischer Interpretation entstammt z. B. der Zusatz *ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς*, der in den orientalischen Symbolen der vornicänischen Zeit allgemein ist (Loofs, Symbolik I, 19) und auch im Occident sich mehrfach (auch in T) findet.

in dem Symbol bezeugten *μέγιστα τῆς πίστεως κεφάλαια*[1]) in der der Überlieferung und dem damaligen Schriftverständnis entsprechenden Auffassung und theologischen Umrahmung. — Daraus erhellt, daſs die Bindung des Glaubens an die *regula* inbezug auf den Inhalt des Glaubens keine Neuerung dem gegenüber darstellte, was bei den „gewöhnlichen" Christen längst geglaubt worden war. Dennoch bezeichnet sie ein wichtiges Resultat der dogmengeschichtlichen Entwickelung: wo die *regula* anerkannt war, gab es ein Dogma. Daſs dies überall da, wo man nicht die *regula* direkt mit dem Symbol identifizierte, noch keine fest umgrenzte Gröſse war, ist zwar richtig; aber die *περὶ τῶν μεγίστων ὁμολογία* schloſs es überall ein. — Das Mehr, das die für die Zwecke der Polemik gegebenen, im Wortlaut frei sich bewegenden Formulierungen der *regula* gegenüber den Wortlaut der Taufbekenntnisse boten, muſste auf weitere dogmatische Ausarbeitung des Symbols drängen. Daher ist das Symbol gleichsam der Leitfaden der dogmengeschichtlichen Entwickelung geworden.

3. Zur Beglaubigung der Glaubensregel gegenüber der gnostischen Geheimtradition verwies man — so darf gesagt werden, obwohl diese Betrachtung für die kirchliche Gnosis der Alexandriner (§ 23 u. 28) ohne Bedeutung war, — auf die *ecclesiae apostolicae, apud quas ipsae adhuc cathedrae apostolorum suis locis praesident.*[2]) In diesem Sinne hat Irenäus die Überlieferung in der römischen Kirche[3]) und den Zusammenhang Polykarps mit Johannes betont,[4]) Tertullian auf die Kirchen in Korinth, Philippi, Thessalonich, Rom und Smyrna hingewiesen[5]) und triumphierend ausgerufen: *edant* [*haeretici*] *origines ecclesiarum suarum, evolvant ordinem episcoporum suorum, ita ab initio decurrentem, ut primus ... aliquem ex apostolis vel apostolicis viris ... habuerit auctorem et antecessorem.*[6]) *Constat,* so argumentierte man, *omnem doctrinam, quae cum illis ecclesiis apostolicis, matricibus et originalibus fidei, conspiret, veritati deputandam.*[7]) Doch ging diese histo-

---

1. Origen. in Joan. 32, 16 (9), 190 ed. EPreuschen p. 451 f. (vgl. S. 133 Anm. 5). **2.** Tertull. de praescr. 36 p. 574. **3.** adv. haer. 3, 3, 1—3. H. II, 8—12 (vgl. unten Anm. 7). **4.** ib. 3, 1, 4. H. II, 12—15; vgl. die ep. ad Florinum bei Euseb. h. e. 5, 20, 4—8 p. 226 f. (H. II, 471—473). **5.** de praescr. 36 p. 574 und 32 p. 571. **6.** de praescr. 32 p. 569 f. **7.** Tertull.

risch orientierte Argumentation, indem man sie auf alle die [fiktiven] Personen anwandte, *qui ab apostolis instituti sunt episcopi in ecclesiis et successiones eorum usque ad nos,*[1]) schon bei Irenäus in eine pseudo-historische, ja dogmatische über: die Bischöfe haben *cum episcopatus successione charisma veritatis certum* erhalten;[2]) sie sind die Garanten der *regula* als Inhaber des apostolischen *locus magisterii.*[3])

4. Das dritte *fundamentum fidei,*[4]) der Kanon des NT., das *instrumentum evangelicum,* wie Tertullian sagt,[5]) die Sammlung der in der Kirche als apostolisch anerkannten und dem AT. gleichgesetzten, daher für wörtlich inspiriert gehaltenen Schriften,[6]) ist erst mit Hilfe der beiden anderen normativen Faktoren (vgl. Nr. 2 und 3) zustande gekommen. Denn die Kanonbildung ist nicht mit der Sammlung neutestamentlicher Schriften zu verwechseln. Sie ist vielmehr eine durch den Gnostizismus positiv (vgl. § 17, 3) und negativ (vgl. § 16, 6) angeregte Ausscheidung aus den bereits zirkulierenden Resten der Literatur der christlichen Urzeit; eine Ausscheidung, bei der die Glaubensregel den Maſstab bildete — *illic et scripturarum et expositionum adulteratio deputanda est, ubi doctrinae diversitas invenitur* sagt Tertullian[7]) —, gleichwie sie das *gubernaculum interpretationis* abgab.[8]) Sie

---

de praescr. 21 p. 562. In diesem Zusammenhange erklärt sich (vgl. Harnack, Das Zeugnis des Irenaeus über das Ansehen der römischen Kirche, SBA 1893, S. 939—955) der berühmte Satz des Irenäus (3, 3, 2. H. II, 9) über die römische Kirche: „ad hanc enim ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est eos, qui sunt undique fideles, in qua (i. e. romana ecclesia? so die meisten; Harnack u. a. beziehen es auf omnis ecclesia) semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea, quae ab apostolis est traditio". Das „propter potentiorem principalitatem" wird einem διὰ τὴν ἱκανωτέραν αὐθεντίαν entsprechen (vgl. Harnack S. 949 f.; doch vgl. auch Theodor. lect. h. e. 1, 3 MSG 86, 1 p. 168 A: *Μαρκιανὸς καὶ Πουλχερία ἔγραψαν Λέοντι, τῷ πάπᾳ Ῥώμης, πᾶσαν αὐτῷ αὐθεντίαν παρέχοντες*).

1. Iren. 3, 1, 1. H. II, 8. **2.** Iren. 4, 26, 2. H. II, 236. **3.** Iren. 3, 3, 1. H. II, 9. **4.** Iren. 3, 1, 1. H. II, 2. Irenäus nennt hier die Schrift [allein] das fundamentum fidei. Die Zählung oben ist natürlich nicht im Sinne einer Rangordnung gemeint (vgl. oben Nr. 2). **5.** adv. Marc. 4, 2 p. 679 und ähnlich oft. **6.** Vgl. Iren. 3, 11, 4. H. II, 115: unus et idem spiritus . . . in prophetis et in apostolis. **7.** Tertull. de praescr. 38 p. 575. **8.** So nicht nur Tertullian (de praescr. 9 p. 555), sondern selbst Clemens (vgl. Kattenbusch II, 132).

scheint zwischen 150 und 180 von Rom und Kleinasien ausgegangen zu sein. Das noch lange bleibende Schwanken bezüglich des Umfangs des Kanons ist dogmengeschichtlich fast bedeutungslos.

5. Die Anerkennung der Glaubensregel, des bischöflichen Lehramts und des Kanons war ein dreifaches äufseres Einheitsband aller die gnostischen Entstellungen der Überlieferung abweisenden Christen. Die Häretiker, die gegen die *regula* selbsterwählten Spekulationen folgten, erschienen als Unchristen: *Christiani esse non possunt non a Christo habendo, quod de sua electione ... admittunt.*[1]) Die den Gnostizismus abweisenden Gemeinden — *οἱ ἀπὸ μεγάλης ἐκκλησίας* nennt sie Celsus[2]) — bilden also die Gesamtkirche, die *καθολικὴ ἐκκλησία* (vgl. Nr. 1), die eine apostolische Kirche. Von dieser Kirche gilt nun: *in ecclesia posuit deus ... universam operationem spiritus, cujus non sunt participes omnes, qui non concurrunt ad ecclesiam ...; ubi enim ecclesia, ibi et spiritus dei.*[3]) Die eine Kirche des Herrn wird so eine empirisch abgrenzbare Gröfse, „*ἡ καθολική*“ (im Sinne von *καθ᾽ ὅλης τῆς οἰκουμένης ... διεσπαρμένη*[4])) ein Ehrentitel derselben, gleichwie „apostolisch“. Ja der Ehrentitel „katholisch“ erhielt einen Nebensinn: selbst eine Einzelgemeinde konnte sich eine katholische nennen, um sich als nicht-häretische, rechtgläubige, zu bezeichnen.[5]) — Doch blieb mancherlei Archaistisches noch lange in einzelnen Gemeinden, und nicht nur in abgelegenen.[6])

§ 20. Die auf dem Boden der entstehenden katholischen Kirche bleibende Mannigfaltigkeit der theologischen und religiösen Vorstellungen.

1. Die Glaubensregel und der neutestamentliche Kanon verbürgten zwar einer Reihe von Überzeugungen und Vor-

---

1. Tertull. de praescr. 37 p. 575. **2.** Bei Origenes c. Cels. 5, 59 ed. Koetschau II, 62. **3.** Iren. 3, 24, 1. H. II, 131 f. **4.** Iren. 1, 10, 1. H. I, 90; martyr. Polyc. 8, 1 p. 119; 19, 2 p. 124. **5.** So, wenn der Text zuverlässig ist (?), schon martyr. Polyc. 16, 2 p. 122: *ἐπίσκοπος τῆς ἐν Σμύρνῃ καθολικῆς ἐκκλησίας.* **6.** Vgl. Serapion v. Antiochien um 200 über den Gebrauch des Petrus-Evangeliums in Rhossus in Cilicien (Euseb. h. e. 6, 12, 2 ff. p. 254 f.) und Euseb. 6, 2, 13 über die Gönnerin des Origenes in Alexandrien.

stellungen allgemeine Anerkennung in der katholischen Kirche. Erstere dogmatisierte den Glauben *εἰς ἕνα θεόν . . ., ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, καὶ εἰς [ἕνα] Χριστὸν Ἰησοῦν καὶ εἰς . . . . σαρκὸς ἀνάστασιν,* letzterer sicherte trotz der bleibenden [und bis zur Gegenwart gebliebenen] Unklarheit in der Beurteilung des AT. die Anerkennung beider Testamente. Einigen andern Überzeugungen (so der vom Ursprung des Bösen aus der Freiheit und der von der Unverlierbarkeit der letzteren) war durch den gemeinsamen Gegensatz zum Gnostizismus allgemeine Geltung gesichert. Trotzdem blieb noch eine grofse Mannigfaltigkeit; selbst Tertullian meinte: *manente forma ejus* (scil. *regulae*) *in suo ordine quantumlibet quaeras et tractes et omnem libidinem curiositatis effundas.*[1]) Die Anerkennung des Kanons war bei der Macht der Tradition und der Willkürlichkeit der Exegese nichts weniger als eine Anerkennung seines wirklichen Lehrgehalts.

2. Wie wenig entschieden war, ist namentlich an der Christologie ersichtlich. Die Apologeten hatten in Christo ein Mensch-gewordenes göttliches Wesen, den präexistenten „Sohn" Gottes, gesehen, der, wie der heilige Geist, aus Gott hervorgegangen, vor der Weltschöpfung in hypostatischer Selbständigkeit neben dem Vater und dem Geiste existierte.[2]) Älter als dieser pluralistische Monotheismus der Apologeten war, obwohl eine pluralistische Färbung des Monotheismus im vulgären Heidenchristentum früh wahrgenommen werden kann (§ 14, 5d), der binitarische Monotheismus (§ 14, 5d und 5b).[3]) Älter war auch die in Kleinasien sicher um 130 (§ 15, 5) vielleicht schon bei Ignatius (§ 15, 4) nachweisbare, m. E. bis ins NT. zurückgehende[4]) Anschauung, welche in dem geschichtlichen Christus (*κατὰ πνεῦμα* betrachtet) und in dem *πνεῦμα ἅγιον* eine „ökonomische" Entfaltung des sich offenbarenden Gottes sah, und zwar so, dafs der in Christo erschienene

---

1. de praescr. 14 p. 558. **2.** Dafs der präexistente *υἱὸς θεοῦ* und der Geist besondere *ὑποστάσεις* seien, sagt übrigens keiner der Apologeten; der Terminus ist späteren Ursprungs. **3.** Schon bei Paulus und im 1. Petrusbriefe hat er Anknüpfungspunkte (vgl. die oben S. 94 Anm. 3 genannten Stellen und den apostolischen Grufs Rö. 1, 7 u. ö.). **4.** Vgl. Joh. 1, 1f. 18; 7, 39; 10, 30; 14, 10. 18. 23; 15, 26; 16, 7. 14. 22. 28; 20, 22; I. Joh. 3, 24; 4, 3; I. Ko. 15, 28; II. Ko. 3, 17f.; Rö. 8, 9.

Logos,[1]) obwohl als *πνεῦμα* mit Gott eins, [vermutlich infolge eines vorweltlichen *προελθεῖν*] schon *πρὸ αἰώνων* irgendwie (*ἐνεργείᾳ*? [2])) von ihm unterschieden gedacht wurde, während der Geist Gottes oder Christi in analoger Weise als eine erst von dem geschichtlichen Christus (Joh. 20, 22) ausgegangene, in der *ἐκκλησία* wirkende dritte Offenbarung Gottes gewürdigt ward.[3]) — In der Beurteilung des geschichtlichen Christus konnte bei der binitarischen, wie bei der ökonomisch-trinitarischen Anschauung, die aufs engste verwandt, ja vielleicht ursprünglich nicht zu scheiden sind (vgl. S. 97 Anm. 5), der Monotheismus gewahrt werden bald durch dynamistische (adoptianische), bald durch religiös-modalistische Gedanken (die beide sehr alt sind und zusammengehören, wie das *κατὰ σάρκα* und *κατὰ πνεῦμα* in dem § 14, 5a erwähnten christologischen Schema). — Die *regula* entschied für keine dieser Vorstellungen.

3. Als nun seit ca. 190 der naive Monotheismus theologische Vertreter fand (Modalistischer Monarchianismus § 27, 3), und als gleichzeitig im Interesse des Monotheismus und der wahren Menschheit Jesu die dynamistische Betrachtungsweise als christologische Theorie sich geltend machte (Dynamistischer Monarchianismus § 27, 2), da waren freilich dem neutestamentlichen Kanon gegenüber diese monarchianischen Bemühungen aussichtslos. Allein nicht sogleich wurden sie ins Unrecht gesetzt: den *simplices, quae major semper credentium pars est,*[4]) erschien aus Furcht vor ditheistischen oder tritheistischen Gedanken der Modalismus als die einfachste Wahrung des Monotheismus; selbst der römische Bischof Victor war, wie es scheint, den modalistischen Monarchianern zugetan, und noch seine beiden Nachfolger standen unklar den beiden Arten römischer Monarchianer gegenüber (§ 27, 3a). — Selbst da, wo man nicht „monarchianisch" dachte, sondern unter

---

1. im johanneischen Sinne (vgl. § 15, 3 b u. 5). **2.** Die Termini *δυνάμει* [*ἄτμητον εἶναι*, vgl. oben S. 122 Anm. 6] und *ἐνεργείᾳ* [*χωρισθῆναι*] entsprächen dem, was in dem § 15, 5 aus Justin mitgeteilten Citat gemeint ist; doch ist der Gebrauch der Termini nicht nachweisbar. **3.** Der in § 15, 4 u. 5 gegebene Nachweis dieser ökonomisch-trinitarischen Anschauung wird in § 21, 2d und § 22, 4c vervollständigt werden. **4.** Tertull. adv. Prax. 3 p. 1080.

apologetischem Einflufs stand, war die Mannigfaltigkeit der Anschauungen grofs: Irenäus, Tertullian, Clemens, die drei bedeutendsten Theologen aus der Anfangszeit der katholischen Kirche, zeigen drei sehr verschiedene Auffassungen des kirchlichen Christentums (vgl. § 21. 22. 23).

§ 21. Die katholische Gestaltung der kleinasiatischen Theologie: Irenäus.

ThZahn, Irenäus (RE IX, 401—411) und die dort und oben § 15 genannte Literatur. — FBöhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen, 2. Aufl., 2. Ausg., Bd. II, Stuttgart 1873. — GMolwitz, De *ἀνακεφαλαιώσεως* in Irenaei theologia potestate, Diss. phil. Jenens. 1874. — JWerner, Der Paulinismus des Ir. (TU VI, 2. 1889). — JKunze, Die Gotteslehre des Ir., Leipzig 1891. — EKlebra, Die Anthropologie des hl. Ir., Münster 1894.

1. Der am meisten archaistische der drei bedeutendsten Theologen aus den Anfangszeiten der katholischen Kirche (§ 20, 3) ist Irenäus v. Lyon († ca. 200), von dem aufser Fragmenten eine lateinische Übersetzung seines Hauptwerkes (*ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως*, lat.: *adv. haereses*) erhalten ist. Seine Theologie ist zwar nicht unbedeutend beeinflufst durch die der Apologeten, durch den Gegensatz zu der Gnosis und durch den neutestamentlichen Kanon,[1]) aber sie ist die katholische Gestaltung einer älteren theologischen Tradition. Dafs diese Traditionsgrundlage der irenäischen Theologie in seiner Heimat Kleinasien zu suchen ist, kann nicht fraglich sein. Die kleinasiatischen Gemeinden bildeten im zweiten Jahrhundert den geistig lebendigsten Teil der Kirche; wir kennen nicht wenige kleinasiatische Theologen der Zeit zwischen 150 und 200, die [verlorene] apologetische und häresimachische Werke geschrieben haben: Melito v. Sardes, Apollinaris v. Hierapolis, Rhodon, der in Rom ein Schüler Tatians gewesen war, Miltiades,

---

1. Insoweit ist es berechtigt, wenn Harnack DG I², 471 Anm. 1 sagt: „Man spricht gerne von der »kleinasiatischen« Theologie des Irenäus, vindiziert dieselbe bereits den Lehrern desselben, Polykarp und den Presbytern, steigt nun bis zu dem Apostel Johannes hinauf und vollzieht, wenn auch schüchtern, die Gleichung: Johannes = Irenäus. Durch diese Spekulation gewinnt man nicht weniger als Alles, sofern nun die katholische Doktrin als Eigentum eines »apostolischen« Kreises erscheint und das Gnostische und Antignostische damit eliminiert ist“.

Apollonius und andere dem Namen nach unbekannte Antimontanisten. Der späteren Orthodoxie sind diese Theologen, da man ihre Werke untergehen liefs, anscheinend alle nicht korrekt erschienen. Doch, dafs sie alle eine wesentlich gleichartige Theologie vertreten hätten, ist mehr als unwahrscheinlich.[1]) Dennoch macht das Verhältnis der Theologie des Irenäus zu den in § 15 und 18, 5 b besprochenen Gedanken, sowie zu einigen im kleinasiatischen Montanismus (vgl. § 24) nachweisbaren Vorstellungen das zweifellos, dafs es in Kleinasien schon in vorkatholischer Zeit eine dort [zwar nicht allgemein, aber doch] weit verbreitete und dort wurzelnde theologische Tradition gegeben hat, die für das Denken des Irenäus von grundlegender Bedeutung gewesen ist. Ja es ist möglich, dies ältere Traditionsgut bei Irenäus als solches soweit zu erkennen, dafs eine Charakteristik der vor-irenäischen kleinasiatischen Theologie möglich ist (vgl. Nr. 2).

2 a. Charakteristisch für die kleinasiatische Theologie schon vor Irenäus war zunächst ihr heilsgeschichtlicher Rahmen und im Zusammenhange damit die Bedeutung, welche der Begriff der *οἰκονομία* (*dispositio*) erhielt.[2]) Im Mittelpunkte der *ἅπασα οἰκονομία*[3]) steht der geschichtliche Jesus Christus als der *δεύτερος Ἀδάμ*,[4]) der *καινὸς ἄνθρωπος*,[5]) der *homo justus*.[6]) Schon vor Irenäus ist das, was Christus als der Mittelpunkt der Heilsgeschichte, *τὴν κατὰ ἄνθρωπον οἰκονομίαν ἐκπληρώσας*,[7]) getan hat, unter den Titel der *ἀνακεφαλαίωσις* (*recapitulatio*) gestellt worden.[8]) Gott hat den ersten Menschen durch seine Hand, d. i. durch sein *verbum*

---

1. Der Brief Polykarps erinnert in nichts an die kleinasiatische Theologie. 2. Vgl. oben S. 99 bei Anm. 3, S. 103 bei Anm. 2, S. 104 bei Anm. 2, S. 127 bei Anm. 5; für Irenäus s. Werner S. 179—202 und Iren. 5, 13, 2 (unten Anm. 3); Tertullian nennt den in den montanistischen Propheten wirkenden hl. Geist „*οἰκονομίας* interpretatorem“. 3. Iren. 5, 13, 2. H. II, 356. 4. Iren. 3, 21, 10. H. II, 120. 5. Ignatius oben S. 99 bei Anm. 3. 6. Iren. 4, 20, 2. H. II, 214. 7. Iren. 3, 17, 4. H. II, 94. 8. Vgl. oben S. 128 bei Anm. 3. Dafs schon vor Irenäus der Gedanke der *ἀνακεφαλαίωσις* nachweisbar ist, kann nicht überraschen, weil das Schriftwort, aus dem er stammt (Eph. 1, 10; — Rö. 13, 9 kommt nicht in Frage), eben die Stelle ist, auf die (neben Eph. 3, 19) auch der Begriff der *οἰκονομία* [*τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν*] zurückgeht.

(seinen Logos) oder durch seinen Geist, durch den alles wurde,[1]) geschaffen *secundum imaginem* (*κατ' εἰκόνα*) *et similitudinem* (*καθ' ὁμοίωσιν*) *dei*, d. h. bestimmt, der Unsterblichkeit teilhaftig, Gott ähnlich zu werden.[2]) Allein die gottgewollte Entwickelung ist mit Adams Fall abgebrochen, die Menschheit dem Tode und dem Teufel [und der Sünde] verfallen.[3]) *Ut quod perdideramus in Adam, i. e. secundum imaginem et similitudinem esse dei, hoc in Christo Jesu reciperemus*,[4]) nimmt Christus die gleichsam unfertig abgebrochene Entwickelung wieder auf und bringt sie zunächst in sich zum Abschlufs: *ἀνακεφαλαιώσατο εἰς ἑαυτὸν τὴν σάρκα τὴν ἀπὸ γῆς εἰλημμένην, τὸ ἴδιον πλάσμα σώζων*,[5]) *recapitulavit* (oder *recapitulatus est*) *suum plasma.*[6]) *Verbum patris et spiritus dei, adunitus antiquae substantiae plasmationis Adae, viventem et perfectum effecit hominem capientem perfectum patrem*,[7]) *adunavit hominem spiritui*,[8]) *ut in carne domini nostri occurrat paterna lux, et a carne ejus rutila veniat in nos, et sic homo deveniat in incorruptelam, circumdatus paterno lumine*,[9]) *spiritu praeparante hominem in filium dei, filio autem adducente ad patrem, patre autem incorruptelam donante in aeternam vitam, quae unicuique evenit ex eo, quod videat deum.*[10]) — Wenn Irenäus im Zusammenhang dieser Rekapitulationslehre gern die Parallele zwischen Adam und Christus durch viele Ähnlichkeiten belegt[11]) — nicht aus Spielerei, sondern um zu zeigen, dafs

---

1. Iren. 3, 21, 10. H. II, 120; vgl. 4, 32, 1. H. II, 253 u. 5, 16, 1. H. II, 367: neque oportet quaerere . . . alteram manum dei praeter hanc, quae ab initio usque ad finem format nos; *λόγος = πνεῦμα* auch 4, 38, 1. H. II, 293 u. 4, 20, 3. H. II, 214; vgl. 5, 1, 2. H. II, 315. 2. Iren. 5, 15, 4. H. II, 366; vg. Anm. 4. 3. Iren. 5, 21, 3. H. II, 383 u. ö.; vgl. oben S. 99 bei Anm. 4 und 5. 4. Iren. 3, 18, 1. H. II, 95. 5. Iren. 3, 22, 2. H. II, 122. 6. Oben S. 128 bei Anm. 3; Iren. 3, 18, 7. H. II, 102 u. ö. 7. Iren. 5, 1, 3. H. II, 137. Dafs Irenäus das „verbum patris et spiritus dei" als Hendiadys verstanden hat, ist trotz der singularen Verbalform fraglich, weil gleich darauf die beiden Hände Gottes (Logos und Geist) erwähnt werden. Der vorirenäischen Tradition entspricht die Gleichsetzung von verbum und spiritus. 8. Iren. 5, 20, 2. H. II, 380. 9. Iren. 4, 20, 2. H. II, 214; „in carne" (statt „in carnem") nach Stieren. 10. Iren. 4, 20, 5. H. II, 216; vgl. oben § 15, 5 S. 103 mit Anm. 2. Noch mehr wird man an § 15, 5 erinnert, wenn Irenäus (3, 24, 2. H. II, 131) den Geist die „scala ascensionis ad deum" nennt. 11. 3, 22, 1. II, 121 und 3, 22, 4. II, 123: Eva und Maria; 5, 17, 4. II, 372 (2. Kön. 6, 1—7; quod per lignum amiseramus, recepturi iterum per

Christus, τηρουμένης τῆς ὁμοιότητος,[1]) eben da angeknüpft hat, wo die Entwickelung gestört wurde —, so folgt er auch hier bereits älterer kleinasiatischer Tradition.[2])

2b. Da das ewige Leben, die *incorruptela*, aus dem „Gottsehen" folgt, so wird der Person Jesu gegenüber ebenso stark, ja noch stärker, als der Anfang einer neuen Menschheit in ihm, das betont, dafs er die Offenbarung Gottes ist: *διὰ τοῦτο ὁ ἀχώρητος καὶ ἀκατάληπτος καὶ ἀόρατος ὁρώμενον ἑαυτὸν καὶ καταλαμβανόμενον καὶ χωρούμενον τοῖς πιστοῖς παρέσχεν, ἵνα ζωοποιήσῃ τοὺς χωροῦντας καὶ βλέποντας αὐτὸν διὰ πίστεως.*[3]) *Ea, quae est per verbum manifestatio patris vitam praestat his, qui vident deum.*[4]) *Mensura enim patris filius, quoniam et capit eum.*[5]) Ja diese Offenbarungsidentität Gottes und Christi ist in der kleinasiatischen Theologie, wie schon bei Johannes[6]) und bei Ignatius,[7]) bis zum Schein des Modalismus betont: *ipse immensus pater in filio mensuratus est;*[8]) *invisibile filii pater, visibile patris filius;*[9]) *invisibilis visibilis factus et incomprehensibilis factus comprehensibilis et impassibilis passibilis;*[10]) *horruit creatura stupescens et dicens: quidnam est hoc novum mysterium? judex judicatur, et quietus est; invisibilis videtur, neque erubescit; incomprehensibilis prehenditur, neque indignatur; incommensurabilis mensuratur, neque repugnat; impassibilis patitur, neque ulciscitur; immortalis moritur, neque respondet verbum.*[11])

---

ligni dispositionem); 5, 23, 2. II, 387 (in illa die mortem sustinuit dominus ..., in qua mortuus est Adam). Vgl. auch A Harnack, Christl. Welt, 1888, S. 236.

1. Iren. 3, 22, 1. II, 121. Daher betont Irenäus auch, dafs Christus gekommen sei, illum ipsum hominem salvare, qui factus fuerat secundum imaginem et similitudinem ejus, i. e. Adam (3, 23, 1. II, 125). **2.** Vgl. oben S. 128 bei Anm. 4 und Justin, dial. 86 p. 314 (2, Kön. 6, 1—7). Dafs Irenäus aus Justin geschöpft hat, ist möglich, widerlegt aber nicht die obige These. **3.** Iren. 4, 20, 5. II, 217. **4.** Iren. 4, 20, 7. II, 219. **5.** Iren. 4, 4, 2. II, 153. **6.** Ev. 14, 9; I. Joh. 5, 20. **7.** Vgl. S. 100 bei Anm. 14. **8.** Oben S. 104 bei Anm. 5. **9.** Iren. 4, 6, 6. II, 161. **10.** Iren. 3, 16, 6. II, 87 f. **11.** Melito, Otto IX, 419 (vgl. Harnack, Chronol. I, 518). Auch Montans Ausspruch: *ἐγώ εἰμι ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱος καὶ ὁ παράκλητος* (Didym. Alex. de trin. 3, 41. MSG 39, 984 A) ist von diesem kleinasiatischen Modalismus nicht unabhängig; und unter den Montanisten waren solche, die Hippolyt (Philos. 10, 26 p. 528; vgl. 8, 19 p. 436) charakterisiert als *αὐτὸν εἶναι υἱὸν καὶ πατέρα λέγοντες, ὁρατὸν καὶ ἀόρατον, γεννητὸν καὶ ἀγέννητον, θνητὸν καὶ ἀθάνατον.*

2c. Nicht eine irgendwie von oben nach unten konstruierende Theorie von der „Menschwerdung“ steht hinter diesen Gedanken, sondern die Beurteilung des geschichtlichen Jesus *κατὰ σάρκα* und *κατὰ πνεῦμα*. Noch Irenäus sagt: *utraque scripturae divinae de eo testificantur, et quoniam homo indecorus et passibilis, et quoniam dominus sanctus ... et deus fortis.*[1]) Gerade daran hatte man, wie schon Johannes und Ignatius,[2]) ein Glaubensinteresse, in dem im Fleische erschienenen Christus Gott zu erkennen: *ἵνα ὡς ὑπὸ μασθοῦ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ τραφέντες καὶ διὰ τῆς τοιαύτης γαλακτουργίας ἐθισθέντες τρώγειν καὶ πίνειν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, τὸν τῆς ἀθανασίας ἄρτον, ὅπερ ἐστὶ τὸ πνεῦμα τοῦ πατρός, ἐν ἡμῖν αὐτοῖς κατασχεῖν δυνηθῶμεν.*[3])

2d. Dafs die bisher (in 2abc) aufgewiesenen Gedanken wirklich vor-irenäischer kleinasiatischer Tradition angehören, wird dadurch bestätigt, dafs sie unlöslich verflochten sind mit einem ökonomisch-trinitarischen Monotheismus, der bei Irenäus nur durch andersartige Vorstellungen noch hindurchklingt. Von dem Logos, welcher der ältern kleinasiatischen Theologie zunächst mit dem *πνεῦμα* identisch ist,[4]) sagt Irenäus,[5]) dafs er *semper cum patre erat*; er ist *infectus*,[6]) ist ewig.[7]) Doch da zusammen mit dem *semper coëxistere patri* das *olim et ab initio revelare patrem* erwähnt wird[8]): *per ipsam conditionem revelat verbum conditorem, et per mundum fabricatorem mundi dominum, et per plasma eum, qui plasmaverit, artificem et per filium eum patrem, qui generaverit filium,*[9]) so scheint die Meinung der älteren Tradition die gewesen zu sein, dafs der Logos oder das *πνεῦμα* ewig war in Gott, aber in gewisser Weise neben ihn trat, seit Gott anfing sich zu offenbaren, seit er „sein Schweigen brach“.[10]) Dies

---

1. 3, 19, 3. II, 104. **2.** I. Joh. 1, 1; Ignatius Trall. 8, 1 p 93: *ἀνακτίσασθε ἑαυτοὺς ἐν πίστει, ο ἐστιν σὰρξ τοῦ κυρίου.* **3.** Iren. 5, 38, 1. II, 293. Dafs auch dies ältere Tradition ist, folgt aus § 15, 3c; vgl. auch Ignatius, Smyrn. 3, 2 p. 103: *αὐτοῦ ἥψαντο καὶ ἐπίστευσαν, κραθέντες τῇ σαρκὶ αὐτοῦ καὶ τῷ πνεύματι.* **4.** Vgl. oben S. 141 bei und mit Anm. 1. **5.** 4, 20, 3. II, 214; vgl. 2, 30, 9. I, 368: semper coëxistens patri. **6.** Iren. 2, 25, 3. I, 344. **7.** Iren. 2, 13, 8. I, 285; vgl. Melito, Otto IX, 420: puer apparens et aeternitatem naturae suae non fallens. **8.** Iren. 2, 30, 9. I, 368. **9.** Iren. 4, 6, 6. II, 160. **10.** Vgl. oben § 15, 3b u. 4, S. 102 bei

Ausgehen des Logos von Gott trennt ihn so wenig von Gott, wie der Sonnenstrahl getrennt ist von der Sonne.[1]) — Seinen Höhepunkt erreicht dies *revelare patrem* in der *κατὰ ἄνθρωπον οἰκονομία*[2]): *visus* [*est deus*] *per spiritum prophetice, visus autem et per filium adoptive.*[3]) „Sohn Gottes“ ist also erst der menschgewordene Logos, auf das Ausgehen des *ἀγέννητος* von Gott wird der Terminus *γεννηθῆναι* nicht angewendet.[4]) Daſs der geschichtliche Christus der „Sohn“ ist, ist der Anfang davon, daſs Gott seinen Geist *praestat secundum adoptionem.*[5]) Denn von dem von der Erde scheidenden Christus geht dann der Geist aus, der in der Kirche waltet: *unus deus, qui est super omnia et per omnia et in omnibus ... et ipse est caput Christi; per omnia autem verbum et ipse est caput ecclesiae; in omnibus autem nobis spiritus et ipse est aqua viva* (vgl. Joh. 7, 39!), *quam praestat dominus in se recte credentibus.*[6]) *Hoc enim ecclesiae creditum est dei munus, quemadmodum aspiratio plasmationi, ad hoc, ut omnia membra vivificentur, et in eo disposita est communicatio Christi, i. e. spiritus sancti, arrha incorruptelae et confirmatio fidei nostrae et scala ascensionis ad deum ..., ubi enim ecclesia, ibi spiritus sanctus.*[7]) — Daſs die *οἰκονομία* vom Geiste dann wieder zum Sohne, und vom Sohne wieder zum Vater führt (1. Ko. 15, 28), ist schon oben nachgewiesen[8]): wenn in der Vollendung der Logos alle zu ihm Gehörigen so vollkommen durchdringt, wie er in dem „Sohne“, d. i. dem geschichtlichen Jesus, wohnte, wenn das *plasma conformatum et concorporatum filio perficitur,*[9])

Anm. 5. Tertullian nennt den Geist, den interpretator *οἰκονομίας* (oben S. 140 Anm. 2) auch „unius praedicatorem monarchiae“ (vgl. Iren. 4, 33, 7. II, 262).

1. Vgl. oben S. 103 bei Anm. 4. Daſs dieser Gedanke wirklich kleinasiatisch ist, was oben S. 103 nur als wahrscheinlich bezeichnet werden konnte, beweist Tertullian adv. Prax. 8 p. 1086: protulit deus sermonem, quemadmodum etiam paracletus docet, sicut radix fruticem et fons fluvium et sol radium. **2.** Vgl. oben S. 140 bei Anm. 7. **3.** Iren. 4, 20, 5. II, 216; vgl. die oben S. 143 bei Anm. 9 zitierte Stelle. **4.** Vgl. Ignatius § 15, 3a. **5.** Iren. 5, 38, 1. II, 374. **6.** Iren. 5, 18, 2. II, 373f.; vgl. die S. 141 bei Anm. 9 angeführte Stelle. **7.** Iren. 3, 24, 1. II, 131f. Vgl. oben S. 97 Anm. 5. **8.** § 15, 5, S. 103 bei Anm. 2. Irenäus selbst (doch vgl. S. 103 bei Anm. 2) verwertet diesen Gedanken ohne das Schluſsglied (vgl. z. B. S. 141 bei Anm. 10). **9.** Iren. 5, 36, 2. II, 429. Daſs man

dann wird auch die besondere Herrschaftsstellung des „Sohnes" aufhören, weil dann die gesamte erlöste Menschheit in die gleiche Stellung erhoben sein wird,[1]) Gott [mit seinem von ihm dann nicht mehr unterscheidbaren Logos oder *πνεῦμα*] alles in allem ist.

2 e. In engem Zusammenhang mit den Grundgedanken der Rekapitulationslehre steht die schon oben (§ 15, 2 S. 100 und 15, 6) als kleinasiatisch nachgewiesene Vorstellung von der Hadesfahrt. Ihr Vorkommen auch bei Justin[2]) und ihre mehrfache Erwähnung bei Irenäus[3]) bestätigt, in wie weitgehendem Maſse es sich bei den in dieser Nummer erörterten Gedanken um eine auf Irenäus gekommene Tradition handelt. Auch das angebliche, bald dem Jesaias, bald dem Jeremias zugeschriebene Schriftwort, das Irenäus für die Hadesfahrt zitiert: *recommemoratus est dominus sanctus Israel mortuorum suorum, qui praedormierunt in terra defossionis et descendit ad eos, uti evangelisaret eis salutare suum ad salvandos eos,*[4]) kennt schon Justin.[5])

2 f. Anders steht es mit der gleichfalls schon vor-irenäischen Vorstellung, daſs das Abendmahl die *ἀφθαρσία* in gewisser Weise physisch vermittle. Schon Justin kennt diese Vorstellung: *τροφή, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται*

---

hier auf Traditions-Boden steht, folgt daraus, daſs der Gedanke zu dem von 1. Ko. 15, 28 gehört (den Irenäus nur in einem Presbyterzitat, und zwar an eben dieser Stelle, erwähnt), sowie daraus, daſs in den Schluſsworten des irenäischen Werkes, um die es sich hier handelt, nur das „verbum", nicht auch der Geist erwähnt ist.

1. Wenn Irenäus 4, 38, 4. II, 297 das Ziel der *εἰς θεὸν ἄνοδος* (3, 19, 1. II, 103) nach Ps. 81, 6 mit „tunc demum dii" beschreibt, so ist das vielleicht sein Eigengut, nicht Tradition. Doch bleibt es beachtenswert, daſs die dasselbe Psalmwort verwendende Stelle 4, 1, 1. II, 146 (manifestavimus neminem alium deum appellari a scripturis nisi patrem omnium et filium et eos, qui adoptionem habent) nur zu der Pneumatologie der älteren kleinasiatischen Tradition, nicht zu der des Irenäus paſst. **2.** dial. 72, ed. Otto II, 260. **3.** 3, 20, 4. II, 108; 3, 22, 4. II, 124; 4, 22, 1. II, 228; 4, 27, 2. II, 241 (vgl. oben S. 104 bei Anm. 4); 4, 33, 1 und 12. II, 256 u. 267; 5, 31, 1. II, 411; vgl. Resch TU X, 2 S. 372 f. **4.** 4, 22, 1. II, 228; 3, 20, 4. II, 108; 4, 33, 1. II, 256; 5, 31, 1. II, 411. **5.** dial. 72 p. 260. Der „Descensus" des Evangelium Nicodemi (Tischendorf Evangelia apocrypha S. 323 ff.), der eine entsprechende Schilderung der

ἡμῶν,[1]) und Irenäus gibt ihr gleichfalls Ausdruck: *οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστίν, ἀλλ' εὐχαριστία, ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα, ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου· οὕτως καὶ τὰ σώματα ἡμῶν μεταλαμβάνοντα τῆς εὐχαριστίας μηκέτι εἶναι φθαρτά, τὴν ἐλπίδα τῆς . . . ἀναστάσεως ἔχοντα.*[2]) Dennoch ist sie eine mit den Grundgedanken der Rekapitulationslehre nicht notwendig verflochtene, ja letztlich ihnen widersprechende,[3]) an den Begriff des *φάρμακον ἀθανασίας*[4]) anknüpfende Vergröberung der ältesten kleinasiatischen Tradition.[4])

3. Diese ältere, kleinasiatische Tradition bildet die Grundlage der Theologie des Irenäus. Und wie sie für seine persönliche Frömmigkeit von Bedeutung gewesen zu sein scheint, — es klingt persönliches Interesse durch, wenn Irenäus sagt: *propter immensam suam dilectionem factus est, quod sumus nos, uti nos perficeret esse, quod et ipse*[5]) —, so ist sie ihm auch theologisch wichtig geworden gegenüber den Spekulationen der Gnosis: *secundum magnitudinem non est cognoscere deum, impossibile est enim mensurari patrem; secundum autem dilectionem ejus — haec est enim, quae nos per verbum ejus perducit ad deum — obedientes ei discimus, quoniam est tantus deus.*[6]) Das Verständnis der Heilsgeschichte bot ihm wertvolle Argumente sowohl gegen die eigentliche Gnosis, wie gegen Marcion.[7]) Ja Irenäus hat, von der kleinasiatischen Tradition belehrt, der Gnosis gelegentlich einen Gedanken entgegengehalten, der auch den Rationalismus der Apologeten trifft: *superfluus et inutilis adventus domini, siquidem venit permissurus et servaturus uniuscujusque olim insitam de deo opinionem.*[8]) Er hat auch der Rekapitulationslehre einige paulinische Gedanken über Sündenvergebung[9]) und *reconciliatio*

Hadesfahrt gibt, verrät kleinasiatische Einflüsse. Interessant ist die Umdeutung der Vorstellung bei Clem. Alex. Ercerpta 18. ed. Dindorf III, 432.

1. Justin, apol. I, 66, 2 p. 57; vgl. RE I, 41, 16 ff. **2.** Iren. 4, 18, 5. II, 206 f.; vgl. RE 1, 47, 40 ff. **3.** Vgl. oben 2c am Ende. **4.** Vgl. § 15, 3c. **5.** lib. 5 praf. II, 314. **6.** Iren. 4, 20, 1. II, 212. **7.** Die Tradition schon (vgl. § 15, 2 oben S. 100) liefs ihn fragen: *τίς ἑκάστης τῶν διαθηκῶν ὁ χαρακτήρ* (1, 10, 3. I, 96). Harnack (DG I², 518 ff. und 532 ff.) hat m. E. irrig vieles, das bei Irenäus auf Tradition ruht, aus Einsichten hergeleitet, die ihm bei der antignostischen Polemik aufgingen. **8.** 3, 12, 6. II, 59; vgl. 4, 6, 4. II, 159. **9.** Vgl. z. B. 5, 17, 3. II, 371; 4, 27, 2. II, 241 f.

(d. i. das *εἰς φιλίαν καὶ ὁμόνοιαν τοὺς ἀμφοτέρους συναγαγεῖν* [1]) eingefügt, ohne ihnen eine zentrale Bedeutung zu geben,[2]) und hat mit dem Material der Rekapitulationslehre eine für die weitere Entwickelung einflufsreiche Antwort auf das „*Cur deus homo?*“ gegeben: *ἥνωσεν τὸν ἄνθρωπον τῷ θεῷ. εἰ γὰρ μὴ ἄνθρωπος ἐνίκησεν τὸν ἀντίπαλον τοῦ ἀνθρώπου, οὐκ ἂν δικαίως ἐνικήθη ὁ ἐχθρός. πάλιν τε, εἰ μὴ ὁ θεὸς ἐδωρήσατο τὴν σωτηρίαν, οὐκ ἂν βεβαίως ἔσχομεν αὐτήν. καὶ εἰ μὴ συνηνώθη ὁ ἄνθρωπος τῷ θεῷ, οὐκ ἂν ἠδυνήθη μετασχεῖν τῆς ἀφθαρσίας.*[3]) Übrigens ist eine homogene Weiterbildung der älteren kleinasiatischen Tradition bei Irenäus kaum zu konstatieren.[4]) Da, wo eine Weiterbildung am nötigsten gewesen wäre, nämlich bei der Frage, wie die *ἀφθαρσία* den einzelnen vermittelt werde, läfst Irenäus sie durchaus vermissen: neben den unausgeführten Andeutungen über eine religiöse Vermittelung durch die Gotteserkenntnis (oben 2b) stehen Hinweise auf den Geist, den Christus gibt (oben S. 144 bei Anm. 6), auf „physische“ Vermittelung durch die Eucharistie (oben 2f) und die unklare Versicherung, dafs Christus in seiner Person *in compendio nobis salutem praestat.*[5])

4a. Wohl aber zeigt sich bei Irenäus eine Umbildung der kleinasiatischen Traditionen, die apologetischen und antignostischen Einflüssen entstammt, mithin seine Theologie als katholische Gestaltung der kleinasiatischen Theologie erweist. Darin freilich, dafs Irenäus keinen anderen Glaubensbegriff hat, als das vulgäre Heidenchristentum, darin, dafs auch für ihn die Sündenvergebung nur als in der Taufe empfangene inbetracht kommt, der Mensch also auch nach

1. 3, 18, 7. II, 101; vgl. 5, 14, 2. II, 362. 2. Eben dies spricht dafür, dafs hier eine Frucht der Schriftlektüre, nicht Tradition vorliegt. Schon bei Ignatius [und Johannes] tritt die Sünde hinter dem Tode, die Sündenvergebung hinter der *ζωή* zurück. Und schon der § 15, 6 genannte Presbyter sagte: „debemus ergo ... timere, ne forte post agnitionem Christi agentes aliquid, quod non placeat deo, remissionem ultra non habeamus delictorum“ (Iren. 4, 27, 2. II, 242; vgl. oben S. 92 bei Anm. 11). 3. 3, 18, 7. II, 100. Ähnlich 3, 19, 1. II, 103. 4. Die Gedanken, welche Irenäus 4, 38, 2. II, 294 ff. entwickelt (vgl. unten S. 150 Anm. 1), werden, wie ähnliche Detail-Ausführungen andrerorts, sein Eigengut sein. 5. 3, 18, 1. II, 95 (vgl. 3, 16, 7. II, 88 u. 3, 11, 5. II, 43 und unten S. 150 Anm. 6).

Irenäus sein Heil schaffen mufs durch seine Werke,[1]) wird man apologetische Einflüsse nicht erkennen dürfen. Denn diese ein Verständnis der religiösen Zentralgedanken des biblischen Christentums verbauenden Überzeugungen werden schon die kleinasiatischen Lehrer des Irenäus geteilt haben;[2]) wirklichem Verständnis des Paulinismus sind sie schwerlich näher gewesen, als er. Apologetische und antignostische[3]) Einflüsse aber zeigen sich darin, dafs Irenäus die auf eine religiöse Gotteserkenntnis hinweisenden Elemente der kleinasiatischen Tradition theologisch nicht weiter zu entwickeln vermocht hat. Er benutzt sie, um die gnostischen Spekulationen zurückzuweisen, und betont es oft, dafs niemand Gott erkennen könne *nisi filio revelante.*[4]) Aber der Gedanke, dafs der *λόγος* von Anfang an Gott geoffenbart habe (vgl. oben 2d), schlägt doch eine Brücke zu rationaler Gotteserkenntnis,[5]) und der Gottesbegriff des Irenäus ruht, obgleich ein direkter Einflufs der Philosophie bei ihm kaum vorliegt, dennoch mehr auf den philosophischen Traditionen seiner Zeit, als auf der traditionell betonten Offenbarung Gottes in dem geschichtlichen Christus.[6]) — Am deutlichsten zeigt sich der apologetische Einflufs in der Christologie. Zunächst darin, dafs Irenäus, wie die Apologeten, den Sohnesbegriff auch auf den *λόγος ἄσαρκος* anwendet,[7]) also eine doppelte *genitura* kennt.[8]) Jede Reflexion über die vorzeitliche *inenarrabilis generatio* lehnt er freilich ab[9]) — *τὴν γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγήσεται;*[10]) (Jes. 53, 8!) —, doch

1. Iren. 4, 6, 5. II, 160: ad hoc filium revelavit pater, ut per eum omnibus manifestetur, et eos quidem, qui credant ei justi, in incorruptelam ... recipiat; credere autem ei est facere ejus voluntatem. 2. Vgl. oben S. 147 Anm. 2. 3. Der Gegensatz zur Gnosis veranlafste dazu, die Schöpfertätigkeit des einen Gottes und sein Bekanntsein lange vor Christus zu betonen. 4, 20, 2. II, 213 ist mit *καλῶς εἶπεν ἡ γραφή* Hermas mand. 1, 1 (oben S. 91 bei Anm. 2) zitiert. 4. z. B. 4, 6, 2. II, 159. 5. Vgl. 2, 6, 1. I, 263: etiamsi nemo cognoscit patrem nisi filius etc. (Lc. 10, 22), tamen hoc ipsum omnia cognoscunt, quando ratio mentibus infixa moveat ea et revelet eis, quoniam est unus deus. Vgl. Kunze S. 26 ff. 6. Vgl. Kunze S. 41—47. 7. Das ist der gewöhnliche Sprachgebrauch des Irenäus. 8. 3, 19, 2. II, 104. 9. 2, 28, 6. I, 355: prolationem istam, sive generationem, sive nuncupationem, sive adapertionem, aut quolibet quis nomine vocaverit generationem ejus inenarrabilem existentem, nemo novit. 10. 2, 28, 5. I, 355; 3, 19, 2. II, 103.

sind ihm Vater und Sohn fraglos eine Zweiheit,[1]) und inferioristische Gedanken fehlen nicht ganz;[2]) bei den Theophanien des AT. sah man *non ipsum proprie deum*, der *invisibilis* ist, sondern [nur] den Logos.[3]) — Sodann hat Irenäus von den Apologeten den Gedanken übernommen, dafs das *πνεῦμα ἅγιον* (die *sapientia*, auf die er Prov. 8, 22 bezieht[4]) eine vorweltliche Gröfse neben dem Logos sei.[5]) Er erweitert daher das Bild der kleinasiatischen Tradition, das den Logos als die Hand Gottes bezeichnete, dahin, dafs er Sohn und Geist die Hände Gottes nennt, *quibus et dixit: faciamus hominem etc.* (Gen. 1, 26);[6]) beide sind ihm die *progenies* Gottes, *quibus serviunt et subjecti sunt omnes angeli.*[7]) Je zweifelloser der hier einwirkende pluralistische Monotheismus der Apologeten dem Bilde von den „Händen" und den älteren kleinasiatischen Traditionen disparat ist, und je häufiger die älteren Vorstellungen, welche Logos und Geist bis zur Ausgiefsung des Geistes nicht scheiden, diese Vorstellungen kreuzen,[8]) desto weniger darf es als ein Resultat tiefen Nachdenkens bezeichnet werden, dafs, wenn man jenen Pluralismus[9]) neben die Stellen stellt, in denen Irenäus Sohn und Geist einrechnet in den Begriff des *ἀγέννητος θεός*[10]) — *fecit ea [omnia] per semetipsum, hoc est per verbum et sapientiam suam*[11]) —, Irenäus die spätere Trinitätslehre anticipiert zu haben scheint.

4 b. Je tiefer der apologetische Einflufs bei Irenäus greift, desto stärker ist zu betonen, dafs die Gedanken des Irenäus von der Menschwerdung nur scheinbar die Linie der älteren Tradition verlassen. Er redet zwar davon, dafs *ipsum verbum incarnatum suspensum est super lignum,*[12]) und sagt von dem Logos, der *factus est, quod sumus nos*[13]): *ἦλθε πρὸς ἡμᾶς οὐχ*

---

1. 3, 6, 1. II, 21: „eos" u. „utrosque". **2.** 3, 6, 1. II, 21 wird das „accipere potestatem a patre", das dem erhöhten Christus gegenüber (3, 12, 9. II, 63) sein Recht hat, vom präexistenten ausgesagt. Vgl. auch 2, 28, 8. II, 357 (Mc. 13, 32 u. Joh. 14, 28). **3.** 4, 20, 10 f. II, 221. **4.** 4, 20, 3. II, 214 f. **5.** 4, 20, 3. II, 214 u. ö. **6.** lib. 4 praef. II, 145; 4, 20, 1. II, 213; 5, 1, 3. II, 317; 5, 6, 1. II, 333; 5, 28, 4. II, 403. **7.** 4, 7, 4. II, 164. **8.** Vgl. die oben in 2 a und 2 d benutzten Stellen und 3, 17, 3. II, 93. **9.** 4, 20, 12. II, 224 sind Vater, Sohn, Geist die tres speculatores, welche die Rahab verbarg (Jos. 2, 1). **10.** 4, 38, 3. II, 296. **11.** 2, 30, 9. I, 368. **12.** 5, 18, 1. II, 373. **13.** lib. 5 praef. II, 314, oben S. 146 bei Anm. 5.

ὡς αὐτὸς ἠδύνατο, ἀλλ' ὡς ἡμεῖς αὐτὸν ἰδεῖν ἠδυνάμεθα.[1]) Allein da, wo er die Christologie in dieser Weise von oben nach unten konstruiert, ist die Incarnation des Logos, der *homo factus est in hoc mundo existens, et secundum invisibilitatem continet, quae facta sunt, omnia,*[2]) nichts anderes als Inspiration. Denn in dem geschichtlichen Jesus Christus unterscheidet Irenäus den Logos und den *homo ejus*;[3]) der Mensch ist das Subjekt des Versuchtwerdens,[4]) der Logos ist unbeteiligt beim Leiden, hilft aber „dem Menschen" beim Siegen: *ὥσπερ γὰρ ἦν ἄνθρωπος, ἵνα πειρασθῇ, οὕτω καὶ λόγος, ἵνα δοξασθῇ, ἡσυχάζοντος μὲν τοῦ λόγου ἐν τῷ πειράζεσθαι καὶ ἀτιμάζεσθαι καὶ σταυροῦσθαι καὶ ἀποθνήσκειν, συγγινομένου δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐν τῷ νικᾶν καὶ ὑπομένειν καὶ χρηστεύεσθαι καὶ ἀνίστασθαι καὶ ἀναλαμβάνεσθαι.*[5]) Dafs Irenäus mehrfach von einer durch die Incarnation des Logos geschehenen *commixtio et communio dei et hominis* spricht,[6]) kann daran nicht irre machen: diese *commixtio* vollzieht sich auch bei den Christen.[7]) — Auch das weist über die alte Tradition nicht wesentlich hinaus, dafs Irenäus einerseits von dem Logos sagt, dafs er *substantiam carnis accepit ab homine,*[8]) andererseits in dem Immanuel-Namen (Jes. 7, 14) einen Hinweis darauf sieht, dafs Christus *substantiā* [sowohl] *deus* [als *homo*] ist.[9]) Diese Aussagen entsprechen dem Schema *κατὰ πνεῦμα* und *κατὰ σάρκα*. Die Formel von „zwei Naturen" hat Irenäus noch nicht.[10])

---

1. 4, 38, 1. II, 293. Die verwandte, RE IV, 31, 50 ff. u. X, 252, 34 ff. von mir, wie von andern, auf die Menschwerdung bezogene Stelle: *συνενηπίαζεν υἱὸς τοῦ θεοῦ, τέλειος ὤν, τῷ ἀνθρώπῳ, οὐ δι' ἑαυτόν, ἀλλὰ διὰ τὸ τοῦ ἀνθρώπου νήπιον οὕτω χωρούμενος* (d. h. so sich fafslich machend), *ὡς ἄνθρωπος αὐτὸν χωρεῖν ἠδύνατο* (4, 38, 2. II, 295), bezieht sich nicht auf die Incarnation, sondern auf die mit dem Vollkommenen zurückhaltende Offenbarung des Logos in den Anfängen des Menschengeschlechts. **2.** 5, 18, 2. II, 374. **3.** 5, 14, 1. II, 360; 5, 21, 3. II, 384. **4.** Vgl. aufser der oben gleich folgenden Stelle 5, 21, 3. II, 384. **5.** 3, 19, 3. II, 104. **6.** z. B. 4, 20, 4. II, 215. Ja, 3, 16, 7. II, 88 f. vergleicht Irenäus das „filium hominis fieri filium dei" (NB nicht umgekehrt!), das sich in der geschichtlichen Person Christi vollzog, mit der Verwandlung des Weines in Cana. **7.** Vgl. oben S. 145 bei Anm. 1. **8.** 3, 22, 1. II, 121. **9.** 3, 21, 4. II, 116. **10.** Vgl. Harnack DG I², 511 Anm. 1. Doch bietet die Formel nur formal Neues (vgl. oben Nr. 5).

5. In noch höherem Maſse, als bei Irenäus, würde eine katholische Gestaltung der kleinasiatischen Traditionen sich vermutlich bei Melito v. Sardes zeigen, hätten wir seine zahlreichen Werke.[1]) Denn Melito ist, so zweifellos er auch unter Einfluſs der kleinasiatischen Theologie gestanden hat,[2]) doch zugleich ein Philosoph gewesen nach Art der andern Apologeten.[3]) Vornehmlich scheint es der Stoizismus gewesen zu sein, der ihn beeinfluſst hat: er schrieb *περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ*. Um so weniger kann es auffallen, daſs er, als der erste für unser Wissen, die Behauptung der wahren Menschheit und der wahren Gottheit Christi auf die für jene Zeit „wissenschaftliche" Formel[4]) von „zwei Naturen" Christi gebracht hat: *τὰς δύο αὐτοῦ οὐσίας ἐπιστώσατο ἡμῖν*, sagt er von Christo.[5])

6. Aus den Kreisen der besprochenen kleinasiatischen Theologie ist vielleicht auch der wohl der Zeit um 200 angehörige pseudo-justinische Brief an den Diognet[6]) herzuleiten. Doch steht seine Auffassung vom Christentum auch dann noch singulär da. Denn die diesen Brief auszeichnende Betonung der in Christo geschehenen Selbstoffenbarung des Gottes der Liebe zum Zweck der Rechtfertigung aller gläubigen Sünder und die schroffe Beurteilung des Judentums, welche er zeigt, bleibt auch dann in der katholischen Kirche jener Zeit auffällig. Doch hatte auch Apelles (§ 17, 4) sich mit der Kirche ausgesöhnt; und noch um 200 kann die Kirche Geistesverwandte von ihm in ihrer Mitte gehabt haben.

§ 22. Die katholische Kirchenlehre im lateinischen Occident. Tertullian.

PhSchaff, Tertullianus (RE² XV. 1885, S. 343—351) und die hier S. 350f. genannte Literatur. — AHarnack, Die Chronologie der altchristl. Litt. II,

1. Vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I, 247 f. 2. Vgl. oben S. 142 bei Anm. 11 und S. 143 Anm. 7. 3. Vgl. oben S. 116 Anm. 2. 4. Daſs es im Geiste der Zeit lag, die charakteristischen Eigentümlichkeiten der Person Christi auf verschiedene Naturen in ihm zurückzuführen, zeigt am deutlichsten der Gnostizismus (vgl. § 16, 6). Eine interessante Parallele bietet der seinem Kerne nach vielleicht bis in die Zeit des Irenäus und Melito zurückgehende Physiologus; denn hier heiſst es z. B.: *ὁ φυσιολόγος ἔλεξε περὶ τοῦ λέοντος, ὅτι τρεῖς φύσεις ἔχει* (Lauchert, Geschichte des Physiologus. Straſsburg 1889, S. 228). 5. Fragm. 6, Otto IX, 416. 6. Otto III, 158 ff.; patres apost. ed. Funk ed. min. S. 135 ff. Vgl. Harnack, Chronologie I, 513—515 u. II, 232 f.

Leipzig 1894. — EWadstein, Ueber den Einfluſs des Stoizismus auf die älteste christliche Lehrbildung (StKr. 1880, S. 587—665). — GRHauschild, Die rationelle Psychologie u. Erkenntnistheorie Tert.'s. Leipzig 1880. — GLudwig, Tertullians Ethik usw. Leipzig 1885. — GRauch, Der Einfluſs der stoischen Philosophie auf die Lehrbildung Tertullians. Diss. phil. Halle 1890. — ENoeldechen, Tertullian, Gotha 1890. — KHWirth, Der „Verdienst"-Begriff bei Tertullian. Leipzig 1892. — GEsser, Die Seelenlehre Tertullians, Paderborn 1893. — KHoll, Tertullian als Schriftsteller (PJ. 88. 1897, S. 262—278). — JStier, Die Gottes- und Logoslehre Tertullians, Göttingen 1899. — WMacholz, Spuren binitarischer Denkweise im Abendlande seit Tertullian. Diss. theol. Halle 1902.

1. Tertullian (geb. ca. 150, † ca. 225)[1] hat in seiner heidnischen Zeit als praktischer Jurist eine Zeit lang in Rom gelebt. Vielleicht ist er dort Christ geworden. Die bei ihm anfangs nachweisbare Hochschätzung des „Hirten" des Hermas[2]) kann mit römischen Traditionseinflüssen, die er, wie übrigens die ganze afrikanische Kirche,[3]) zweifellos erfahren hat, zusammenhängen. Neben Traditionseinflüssen hat früh seine Lektüre älterer christlicher Schriftsteller auf ihn eingewirkt. Schon in den Anfängen seiner von 197 an mehr als zwanzig Jahre andauernden christlichen Schriftstellerei zeigt er sich abhängig von den griechischen Apologeten[4]) und in steigendem Maſse von der zunächst durch Melito,[5]) später auch durch Irenäus ihm nahegerückten kleinasiatischen Theologie. Seit er dem Montanismus sich angeschlossen hatte (ca. 202; der Bruch mit der Kirche erfolgte ca. 207), ist er noch mehr unter Einwirkung kleinasiatischer Traditionen gekommen. Auch seine eifrige antihäretische Polemik hat seine Entwickelung beeinfluſst. Dennoch kann, so gewiſs Veränderungen und Fortschritte in Tertullians Denken nicht zu verkennen sind, im groſsen und ganzen seine Theologie als einheitliche betrachtet und dargestellt werden. Der Grund hierfür ist vornehmlich darin zu suchen, daſs Tertullians individuelle Eigenart seinem christlichen Denken von vornherein ein besonderes und

1. Die Werke T.s sind nach der editio minor von FOehler (Leipzig 1854) überall da zitiert, wo die neue Ausgabe von AReifferscheid und GWissowa (Bd. I. CSEL XX. 1890) die benutzte Schrift noch nicht bietet. Die Zitate aus CSEL sind an der vorgesetzten Bandzahl (I) erkennbar. 2. de oratione 16. I, 190, 5 ff. 3. de praescriptione haereticorum 36 p. 574. 4. Vgl. das „Apologeticum" vom Jahre 197. 5. Vgl. Harnack TU I, 1 S 249 ff.

bleibendes Gepräge gegeben hat. In dieser Hinsicht ist zu verweisen auf die stoischen Voraussetzungen und auf die juristische Fachbildung, die er mitbrachte, als er Christ ward, und auf seine für Spekulation nicht interessierte, zur Intuition nicht disponierte, ernste praktische Frömmigkeit. Tertullian war Abendländer; und sein Theologisieren ist in seiner Art und in seinen Resultaten für die occidentalische Gestaltung der katholischen Kirchenlehre typisch und einflufsreich gewesen.

2a. Den Rahmen für Tertullians theologische Gedanken bildet die seiner stoischen Schulbildung homogene apologetische Tradition in einer durch kleinasiatische Einflüsse ergänzten und (vgl. Nr. 6) individuell vertieften Gestalt. Auch ihm ist das Christentum zunächst vernünftige Gottererkenntnis: *animae a primordio conscientia dei dos est.*[1]) *Quantum humana conditio,* so sagt er,[2]) *de deo definire potest, id definio, quod et omnium conscientia agnoscet, deum summum esse magnum, in aeternitate constitutum, innatum, infectum, sine initio, sine fine;* und an anderer Stelle: *res dei ratio; ..., nihil non ratione tractari intellegique voluit.*[3]) Er beruft sich daher auf das *testimonium animae naturaliter christianae*[4]) und legt auf den kosmologischen und physiko-teleologischen Beweis für das Dasein Gottes grofsen Wert.[5]) Auch er betont vornehmlich die Gerechtigkeit und Güte Gottes und versteht die neutestamentlichen Gedanken von der Liebe Gottes und der Liebe zu Gott nicht besser, als die Apologeten.[6]) Auch bei ihm sind die Vorstellungen von der Taufe und vom Christenleben von moralistischen Gedanken beherrscht: die Taufe gibt dem Bufsfertigen[7]) Vergebung der vorangegangenen Sünden und verpflichtet ihn, mit der ihm anerschaffenen und unverlorenen Freiheit[8]) bei Strafe der ewigen Verdammnis den Lohn des

1. adv. Marc. 1, 10 p. 591 f. 2. adv. Marc. 1, 3 p. 585. 3. de paenitentia 1 p. 354. 4. apol. 17 p. 93. Doch folgt c. 18: „fiunt, non nascuntur Christiani", und de testimonio animae 1. I, 135, 20 ff. sagt er: non eam te (scil. animam) advoco, quae scholis formata, bybliothecis exercitata, academiis et porticibus Atticis pasta sapientiam ructas; te simplicem et rudem et impolitam et idioticam compello. Vgl. S. 154 bei Anm. 3 und oben S. 34 bei Anm. 5 und 6. 5. adv. Marc. 1, 11—13 p. 592 ff. u. ö. 6. Vgl. adv. Marc. 1, 27 p. 610. 7. Vgl. de paen. 6 p. 360; vgl. unten Nr. 6 c. 8. adv. Marc. 2, 5 p. 618: liberum et sui arbitrii et suae potestatis invenio hominem a deo institutum, nullam magis imaginem et simili-

ewigen Lebens sich zu erwerben.[1]) Tertullian spricht daher von einer Bürde, welche die Taufe auflegt: *si qui pondus intelligant baptismi, magis timebunt consecutionem quam dilationem.*[2]) — Doch werden diese Gedanken ergänzt durch eine abgeblafste Rekapitulationstheorie: die Sünde hat das *bonum animae principale* und *proprie naturale* verdeckt,[3]) die Natur verkünstelt; Christus führt zum Urzustande zurück: *jam expolitos et ipsa urbanitate deceptos in agnitionem veritatis oculat*[4]) und *reformata [anima] per secundam nativitatem ex aqua et superna virtute, detracto corruptionis pristinae aulaeo, totam lucem suam conspicit.*[5]) Die in der kleinasiatischen Rekapitulationslehre vorwiegende Auffassung des Werkes Christi als einer Aufhebung des Todes ist auch Tertullian nicht unbekannt; gelegentlich kehrt er sie hervor: *mors nostra dissolvi non potuit nisi domini passione, nec vita restitui sine resurrectione ipsius*;[6]) und die mit diesem Verständnis des Werkes Christi zusammenhängende [vielleicht nicht nur] kleinasiatische Auffassung des *descensus ad inferos* (vgl. § 21, 2 e) kennt auch er.[7]) Doch hat diese Wertung des Werkes Christi für seine Theologie keine grofse Bedeutung erlangt; weit charakteristischer für Tertullian sind ihm eigentümliche ethisch-religiöse Gedanken, durch die er Christi Werk würdigt (vgl. Nr. 6).

2 b) Eine eigentümliche Färbung erhalten die apologetischen Einflüsse bei Tertullian ferner dadurch, dafs er die Normen stark betont, welche das katholische Christentum anerkannte: die Schrift[8]) und vornehmlich die *regula*[9]): *adversus regulam nihil scire omnia scire est.*[10]) *Viderint*, ruft er aus, *qui Stoicum et Platonicum et dialecticum christianismum protulerunt. nobis curiositate opus non est post Christum Jesum, nec inquisitione*

tudinem in illo advertens, quam ejusmodi status formam ... hunc statum ejus confirmavit etiam ipsa lex, tunc (Gen. 2, 16) a deo posita ... sic et in posteris legibus creatoris invenias.

1. Vgl. de paen. 6 p. 360 ff. **2.** de baptismo 18. I, 216, 29. **3.** de anima 41. I, 368, 18 f. **4.** apol. 21 p. 104. **5.** de anima 41. I, 369, 4 ff. **6.** de baptismo 11. I, 210, 26. Weitere Stellen bei Harnack DG I², 524 Anm. **7.** de anima 55. I, 387 f. **8.** de resurrectione carnis 3 p. 928: quid alieno uteris clypeo, si ab apostolo armatus es? Doch vgl. S. 131 bei Anm. 2. **9.** Vgl. oben S. 135 bei Anm. 8. **10.** de praescr. 14 p. 558.

post evangelium. cum credimus, nihil desideramus ultra credere. hoc enim prius credimus, non esse quod ultra credere debeamus.[1]) Das ihm nachgesagte „*credo, quia absurdum*“ ist zwar apokryph; aber Tertullian hat ähnlich sich ausgesprochen: *crucifixus est dei filius; non pudet, quia pudendum est. et mortuus est dei filius; prorsus credibile est, quia ineptum est. et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile est.*[2])

2 c. Vernunft (vgl. 2 a) und Autorität (vgl. 2 b) stehen so bei Tertullian — und lange nach ihm im ganzen Abendland[3]) — nebeneinander; Tertullian operiert bald mit dieser, bald mit jener. In ähnlicher Weise steht dem wegwerfenden Urteil über die Philosophie eine Abhängigkeit vom Stoizismus zur Seite, die selbst die stoische Annahme der Körperlichkeit alles Geistigen herübernimmt: *omne quod est, corpus est sui generis*;[4]) *quis negabit deum corpus esse, etsi deus spiritus est!*[5]) *corpus est anima.*[6]) Widersprüche im grofsen und im kleinen traten für Tertullian selbst bei seiner Gelegenheitsschriftstellerei zurück. Er hätte sie auch bewufst ertragen (vgl. 2 b).

3. Dennoch hat Tertullian auf die abendländische Entwickelung der Folgezeit sehr grofsen Einflufs ausgeübt. Und zwar zunächst dadurch, dafs er, namentlich in seinem dogmengeschichtlich bedeutendsten Werke, der zwischen 213 und 218 verfafsten Schrift *adversus Praxeam*, sowohl inbezug auf die Logoslehre (s. Nr. 4), als inbezug auf die Lehre von der Person des geschichtlichen Christus (s. Nr. 5) die *lex fidei*[7]) mit juristischer Formelgewandtheit in einer Weise exegesiert hat, welche dem, der in seinem Sinne (vgl. 2 b) zu glauben willig war, alle Schwierigkeiten unter klaren Formeln begrub. Diese Formeln verraten die Schulung durch die Polemik, sind aber als formalistische Bearbeitung apologetischer und kleinasiatischer Traditionen so begreiflich, dafs es der künstlichen Ableitung aus dem juristischen Sprachgebrauch, die Harnack empfiehlt,[8]) nicht bedarf.[9])

4 a. Tertullians Logoslehre ruht auf apologetischen, römischen (vgl. 4 b) und kleinasiatischen Traditionen (vgl. 4 c). Den

1. de praescr. 7 p. 553 f. 2. de carne Christi 5 p. 898. 3. Vgl. Harnack DG III, 15 ff. 4. de carne Christi 11 p. 909. 5. adv. Prax. 7 p. 1085. 6. de anima 5. I, 304, 23. 7. Vgl. oben S. 133 bei Anm. 3. 8. DG II², 288 Anm. 9. Vgl. auch Stier S. 72—78.

apologetischen Einflüssen entstammt die von Tertullian im wesentlichen stets[1]) vertretene Auffassung vom Ursprung und Wesen des Logos-Sohnes. *Pater deus est*, so sagt er gelegentlich, *non tamen ideo pater ... semper, quia deus semper; ... fuit tempus, cum ei filius non fuit.*[2]) Doch muſs dies im Sinne der Vorstellungen vom λόγος ἐνδιάθετος und λόγος προφορικός verstanden werden: *non sermonalis deus a principio, sed rationalis etiam ante principium.*[3]) Die Zeit der Entstehung des Logos gibt Tertullian noch genauer an, als die oft von ihm zitierte Proverbienstelle (8, 22): *tunc etiam ipse sermo speciem et ornatum suum sumit ..., cum dicit deus: fiat lux. haec est nativitas perfecta sermonis, dum ex deo procedit, conditus ab eo primum ad cogitatum in nomine sophiae (Prov. 8, 22), dehinc generatus ad effectum.*[4]) Die Art des *ex deo procedere* beschreibt schon das Apologeticum als ein [stoffliches] Emanieren: *radius ex sole, portio ex summa ..., nec separatur substantia, sed extenditur*;[5]) und ebenso heiſst es noch in der Schrift gegen Praxeas: *pater tota substantia, filius derivatio et portio totius.*[6]) Den Inferiorismus (§ 18, 6), der mit diesen emanatistischen Gedanken gegeben ist, konstatiert Tertullian selbst mit massiver Deutlichkeit: *invisibilem patrem intelligamus pro plenitudine majestatis, visibilem filium pro modulo derivationis.*[7]) Daher sagt Tertullian den Marcioniten: *quaecunque exigitis deo digna, habebuntur in patre, invisibili incongressibilique et placido et, ut ita dixerim, philosophorum deo. quaecunque autem ut indigna reprehenditis, deputabuntur in filio, et viso et audito et congresso, arbitro patris et ministro.*[8]) Und nicht nur an den menschgewordenen Logos ist bei solchen Aussagen gedacht.[9]) Denn auch von

---

1. Der Inferiorismus tritt in den ältern Schriften nicht so deutlich hervor, wie seit adv. Marcionem (ca. 207). **2.** adv. Hermogenem 3 p. 833. **3.** adv. Prax. 5 p. 1083. Im Folgenden erläutert Tert., was er meint, durch Ausführungen über den λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός beim Menschen, ohne die griechischen Termini zu gebrauchen. Schon adv. Hermog. 18 p. 844 ist die Idee dieselbe. **4.** adv. Prax. 7 p. 1084; vgl. adv. Hermog. 18 p. 844. **5.** apol. 21 p. 100. **6.** adv. Prax. 9 p. 1087. **7.** ad. Prax. 14 p. 1091; vgl. 29 p. 1118. **8.** adv. Marc. II, 27 p. 642. **9.** Daſs bei der eben (bei Anm. 8) zitierten Stelle die Erinnerung an den incarnierten Logos und seine menschliche Niedrigkeit mit einwirkt, ist unverkennbar. Vgl. adv. Marc. II, 27, p. 642: Totum dei mei penes vos dedecus sacramentum

dem präexistenten sagt Tert. inbezug auf einige alttestamentliche Erzählungen (Gen. 3, 18; 7, 16; 18, 8; Exod. 3, 2 u. dgl.): *haec nec de filio dei credenda fuissent, si scripta non essent, fortasse non credenda de patre, licet scripta.*[1])

4 b. Über die auch bei einigen Apologeten[2]) nicht ganz geklärte Frage, inwieweit der Logos wirklich ein zweiter neben dem Vater war, scheint Tertullian zunächst sich nicht ganz klar gewesen zu sein. Während er später von Vater, Sohn und Geist sagt: *qui tres unum sunt, non unus,*[3]) und das *ambo unus* inbezug auf Vater und Sohn ausdrücklich zurückweist,[4]) heifst es im Apologeticum: *quod de deo profectum est, deus est et dei filius, et unus ambo.*[5]) Es hängt dies m. E. damit zusammen, dafs Tertullian, vielleicht infolge römischer Einflüsse,[6]) lange Zeit binitarisch-monotheistisch gedacht hat. Das Apologeticum kennt neben dem *filius dei,* der *de spiritu spiritus et de deo deus* ist,[7]) nur *substantias quasdam spirituales;*[8]) die Schrift *de oratione* beginnt: *dei spiritus et dei sermo et dei ratio, sermo rationis et ratio sermonis et spiritus utriusque Jesus Christus . . . determinavit;*[9]) und etwa gleichzeitig formulierte Tertullian die *regula fidei*: *creditur unum omnino deum esse . . ., qui universa de nihilo produxerit per verbum suum . . ., id verbum filium ejus appellatum . . . delatum ex spiritu patris dei et virtute in virginem Mariam, carnem factum in utero ejus et ex ea exiisse Jesum Christum, exinde praedicasse . . . resurrexisse, in caelos ereptum sedisse ad dexteram patris, misisse vicariam vim spiritus sancti, qui credentes agat, venturum cum claritate etc.*[10]) Die *vicaria vis spiritus* galt dem Tertullian damals anscheinend nicht als

---

est humanae salutis. Gedanken wie die S. 142 reproduzierten wirken anscheinend bei Tertullian mit ein (vgl. namentlich die S. 142 bei Anm. 11 zitierte Stelle Melitos; sacramentum = mysterium).

1. adv. Prax. 16 p. 1099. **2.** Vgl. S. 122 bei Anm. 5 u. 6. **3.** adv. Prax. 25 p. 1111. **4.** adv. Prax. 10 p. 1087. **5.** apol. 21 p. 101. Ein „alternus numerus gradu, non statu“ ist freilich auch hier anerkannt. **6.** Nicht nur an den „Hirten“ des Hermas (vgl. § 14, 5 b) ist dabei gedacht, sondern auch daran, dafs noch Tertullians Zeitgenosse, der römische [Gegen-] Bischof Hippolyt sagt: *ἕνα θεὸν ἐρῶ, πρόσωπα δὲ δύο, οἰκονομίᾳ δὲ τρίτην τὴν χάριν τοῦ ἁγίου πνεύματος* (c. Noët. 14 ed. Lagarde p. 52). **7.** apol. 21 p. 100 f. **8.** apol. 22 p. 104. **9.** de or. 1. I, 180, 3 ff. **10.** de praescr. 13 p. 557 f.; vgl. ib. 36 p. 574.

Hypostase, sondern als eine der Kirche gegebene Gabe Christi. Daher nennt er einmal, wo er von den Christen sagt: *deum cum suis honoramus*, neben dem Vater und dem Sohne als Drittes [nicht den heil. Geist, sondern] die *mater ecclesia*.[1]) Der eine Geist Gottes, der selbst Geist ist, war für stoisch gebildetes Denken schwer abgrenzbar gegen andere Kraftwirkungen Gottes, *valentiā facientis terram, intelligentiā parantis orbem et sensu extendentis caelum, non apparentis ... sed adhibentis tantos animi nisus, sophiam, valentiam, sensum, sermonem, spiritum, virtutem*.[2]) In dem Maſse aber als dies geschah, ward auch die Persönlichkeit der *portio ex summa* [*spiritus*] zweifelhaft, als welche der Logos im Apologeticum ausgegeben wird. Und unzweifelhaft hat, was im Apologeticum folgt, einen dynamistisch-monarchianischen Schein: *iste dei radius, delapsus in virginem et in utero ejus caro figuratus, nascitur homo deo mixtus; caro spiritu instructa nutritur, adolescit, adfatur, docet, operatur et Christus est*.[3]) — Doch werden diese Gedanken in Tertullians älteren Schriften durch disparate Gedanken und Formeln gelegentlich gekreuzt: er weiſs, daſs die Christen *debitores trium, patris et filii et spiritus sancti*, sind,[4]) nennt diese drei die *tres testes* unserer Taufe, die *sponsores salutis*;[5]) ja in der Schrift gegen Hermogenes bezeichnet er, nicht ohne Unklarheiten zu lassen, die *sophia primo condita* und den *sermo dehinc prolatus* als die *manus ambae*, durch welche Gott geschaffen hat.[6])

4 c. Über diese Unklarheiten ist Tertullian erst durch die starken kleinasiatischen Einflüsse hinausgeführt, die er als Montanist erfahren hat. Nun ward, wie die Schrift gegen Praxeas zeigt, der Begriff der *οἰκονομία* auch für ihn von entscheidender Bedeutung: *unicum quidem deum credimus, sub hac tamen dispensatione, quam οἰκονομίαν dicimus*.[7]) Ohne die apologetische Fassung des Sohnesbegriffs und den auf seinen

---

1. de or. 2. I, 182, 6 ff. **2.** adv. Hermog. 45 p. 865; vgl. Macholz S. 43 f. **3.** apol. 21 p. 101. **4.** de or. 25. I. 197 f. **5.** de baptismo 6. I, 206, 21 ff. **6.** adv. Hermog. 45 p. 864. Der Versuch von Macholz, die Äuſserungen, welche die binitarischen Gedanken durchkreuzen, der Majorität nach mit dem Binitarismus in Einklang zu bringen, ist m. E. zum Teil miſsglückt. Vgl. aber unten S. 159 bei Anm. 6—12. **7.** adv. Prax. 2 p. 1079.

emanatistischen Vorstellungen ruhenden Inferiorismus seiner Logoslehre aufzugeben, entwickelt Tertullian nun eine Anschauung, die ihre Abhängigkeit von dem ökonomisch-trinitarischen Monotheismus der kleinasiatischen Theologie deutlich verrät, ja mehrfach noch das ältere Verständnis des Sohnesbegriffs hervorscheinen läſst. *Custodiatur οἰκονομίας sacramentum, quae unitatem in trinitatem* (dies Wort ist hier zuerst nachweisbar [1]) *disponit,*[2]) *tres dirigens, patrem et filium et spiritum sanctum, tres autem non statu* (d. i. Wesen [3]), *sed gradu* (d. i. Entwickelungsstufe [4]), *nec substantia, sed forma, nec potestate, sed specie, unius autem substantiae et unius status et unius potestatis, quia unus deus ex quo et gradus isti et formae et species in nomine patris et filii et spiritus sancti deputantur.*[5]) Schon vor der Weltschöpfung hatte Gott in sich seine *ratio* und *in ratione sermonem, quem secundum a se fecit agitando intra se.*[6]) *Haec vis et haec divini sensus dispositio* (der λόγος ἐνδιάθετος [7]) *apud scripturas etiam sophiae nomine ostenditur.*[8]) Die *perfecta nativitas sermonis*[9]) ist dann, daſs er *ex deo procedit* (vgl. 4 a). *Protulit deus sermonem, quemadmodum etiam paracletus docet, sicut radix fruticem et fons fluvium et sol radium.*[10]) *Cum sermone de patris voluntate natus est spiritus,*[11]) aber dieser *spiritus* war *in sermone*[12]): *spiritus est substantia sermonis* (vgl. Joh. 4, 24 [13]), *et sermo operatio*[14]) *spriritus.*[15]) Nur

1. adv. Valent. 17 p. 880 braucht es Tert. bei der Wiedergabe valentinianischer Gedanken. Irrig führt Oehler im Index auch apol. 21 als eine Stelle an, da von der „trinitas dei" geredet werde. Der „spiritus", der dort S. 101 genannt wird, ist der „filius". 2. Vgl. das „disponere divinitatem" apol. 24 p. 111. 3. Vgl. de fuga 4 p. 252. 4. Vgl. de or. 21. I, 193, 3. 5. adv. Prax. 2 p. 1080. 6. adv. Prax. 5 p. 1084. 7. Daſs der gemeint ist, zeigt der Zusammenhang. Macholz S. 40 hat die Gedanken Tert.s hier miſsverstanden. 8. adv. Prax. 6 p. 1084. 9. ib. 7 p. 1084. 10. ib. 8 p. 1086. Die Verwandtschaft dieser emanatistischen Vorstellung mit gnostischen Gedanken verkennt Tert. nicht. Er beruhigt sich aber dabei, daſs hier die „προβολή veritatis" vorliege. 11. adv. Prax. 27 p. 1114. 12. ib. 12 p. 1091; vgl. 8 p. 1085: sermone ejus caeli confirmati sunt et spiritu ejus omnes vires eorum, utique eo spiritu qui sermoni inerat; apparet unam eandemque vim esse nunc in nomine sophiae, nunc in appellatione sermonis. Es ist demnach inkonsequent, ein Rest früherer Unklarheit, wenn Tertullian gelegentlich (11 p. 1090) im AT. konstatiert, daſs der spiritus „ex tertia persona de patre et filio" oder „ad patrem de filio" rede. 13. Vgl. adv. Prax. 7 p. 1085. 14. Vgl. oben S. 138 Anm. 2. 15. adv. Prax. 16 p. 1012.

um die Frage, ob wirklich und in welchem Sinne *duo dii et domini praedicabantur*, handelt es sich dem AT. gegenüber.[1]) Die *portio totius* [*spiritus*], die zur Zeit von Lc. 1, 35 *cessura erat in filii nomen*,[2]) war also der *sermo et spiritus*,[3]) die damals noch ungeschieden, noch identisch waren.[4]) Der geschichtliche Christus war *factus secundus a patre et jam cum spiritu tertius*.[5]) Aber von dem geschichtlichen und erhöhten Christus und, sofern dieser *κατὰ πνεῦμα* mit dem Vater eins ist, auch von dem Vater geht dann der Geist aus: *hic* (d. i. der erhöhte Christus) *interim*[6]) *acceptum a patre munus effudit, spiritum sanctum, tertium nomen divinitatis et tertium gradum majestatis;*[7]) *tertius est spiritus a deo et filio*,[8]) *sicut tertius a radice fructus ex frutice, et tertius a sole apex* (vgl. AG 2, 3) *ex radio*.[9]) Auch das dereinstige Wiederaufgehen der im Lauf der *οἰκονομία* entstandenen *trinitas* deutet Tertullian an: *cum autem subjecta erunt illi omnia absque eo, qui ei subjecit omnia, tunc et ipse subjicietur illi, qui ei subjecit omnia, ut sit deus omnia in omnibus* (1. Ko. 15, 28). *videmus igitur non obesse monarchiae filium, etsi hodie apud filium est, quia et in suo statu est apud filium et cum suo statu restituetur patri a filio*.[10]) — Schärfer, als es den kleinasiatischen Traditionen entspricht, betont Tertullian in der *trinitas* die Dreiheit: *alius, qui generat, alius qui generatur*,[11]) *ergo, inquis, ... duo dii praedicantur. si tam durus es, puta interim*;[12]) *constat ... duos esse visum et invisum;*[13]) der Sohn ist die *secunda*, und der Geist die *tertia persona*.[14]) Es scheint als

1. ib. 13 p. 1093. **2.** ib. 26 p. 1112. Hier klingt die ältere Auffassung des Sohnesbegriffs durch. **3.** 27 p. 1114: quis deus in ea natus? sermo et spiritus. **4.** Vgl. S. 159 Anm. 12. **5.** adv. Prax. 13 p. 1093. **6.** Dem Kontexte nach zwischen Himmelfahrt und Wiederkunft. Der Montanist Tertullian hat aber nicht nur an Pfingsten dabei gedacht. **7.** adv. Prax. 30 p. 1119. **8.** Die processio spiritus „a patre filioque“ ist also im Abendlande uralt. Auch im Orient ist sie von der kleinasiatischen Theologie in eben dem ökonomischen Sinne vertreten, in dem Tertullian sie vertritt (vgl. oben S. 141 bei Anm. 9). Genauer als das „a patre filioque“ entspricht freilich das „a patre per filium“ (adv. Prax. 4 p. 1082) der oben wiedergegebenen Gedankenreihe. **9.** adv. Prax. 8 p. 1086 f.; vgl. 31 p. 1119; post filium spiritum. **10.** adv. Prax. 4 p. 1082. Deutlicher noch spricht der von Tertullian abhängige Novatian später den Gedanken aus (vgl. § 27, 5). **11.** 9 p. 1087. **12.** 13 p. 1092. **13.** 15 p. 1098. **14.** 6 p. 1084: sophiam exaudi ut secundam personam conditam; 11 p. 1090:

ob die Einheit der *trinitas* nur darin bestehe, dafs die drei „Personen" vermöge der Emanation der zweiten und dritten aus der ersten eine *substantia* haben: *connexus patris in filio et filii in paracleto tres efficit cohaerentes, alterum ex altero, qui tres unum sunt, non unus,*[1]) sowie darin, dafs die Einheit der Herrschaft gewahrt bleibt: *nullam dico dominationem ... ita monarchiam, ut non per alias proximas personas administretur, quas ipsa prospexerit officiales sibi.*[2]) Doch täuscht dieser Schein über das, was Tertullian meint. Wenigstens ist eine starke Unterströmung vorhanden, die eine andere Richtung hat. *Duos deos et duos dominos nunquam ex ore nostro proferimus;*[3]) *pater et filius et spiritus, tres crediti, unum deum sistunt;*[4]) die *secunda persona* ist eine *vis* [*divinitatis*],[5]) die *tertia* ein *munus*[6]): *persona* (= *πρόσωπον*) ist für Tertullian nicht das, war wir „Person" nennen, und *substantia* ist mehr als das verschiedenen Personen gemeinsame Wesen.[7]) Auch das ist beachtenswert, dafs die modalistische Färbung der kleinasiatischen Traditionen nicht ganz zurücktritt: *solum Christum potero deum dicere, ... nam et radium solis seorsum solem vocabo.*[8]) — Die Details der Darlegungen Tertullians haben dem Verständnis vieler sich zweifellos entzogen; die Formeln antizipierten die spätere Orthodoxie: *tres personae, una substantia,* ja: *pater deus et filius deus et spiritus sanctus deus, et deus unusquisque.*[9])

5. In ähnlicher Weise hat Tertullian auch in den Ausführungen, welche die Schrift gegen Praxeas über die Person des geschichtlichen Christus gegeben hat, der späteren Zeit Formeln geliefert. Und auch hier ist es in der kleinasiatischen Theologie besonders klar erhaltenes Traditionsgut,[10]) das Ter-

---

der spiritus redet ex tertia persona (vgl. oben S. 159 Anm. 12). Vgl. auch die 24 p. 1111 betonte „proprietas utriusque personae" (scil. patris et filii), d. i. die „Besonderheit" jeder der beiden.

1. 25 p. 1111. **2.** 3 p. 1081. **3.** 13 p. 1093. **4.** 31 p. 1119. **5.** Vgl. oben S. 159 Anm. 12. **6.** Vgl. oben S. 160 bei Anm. 7. **7.** Vgl. de anima 32. I, 355, 5 f.: aliud est substantia, aliud natura substantiae; siquidem substantia propria est rei cujusque, natura vero potest esse communis. suscipe exemplum: substantia est lapis, ferrum; duritia lapidis et ferri natura substantiae est. **8.** 13 p. 1093. **9.** 13 p. 1093. **10.** Vgl. oben § 21, 2 a b mit 2 c am Anfang.

tullian ausmünzt. Die disparaten Aussagen, welche über Christus *κατὰ σάρκα* und *κατὰ πνεῦμα* gemacht wurden, hat er auf Formeln gezogen, die stoischem Denken nahe lagen, weil die Stoa eine Stoffdurchdringung kennt, die nicht *σύγχυσις*, aber auch nicht bloſse *παράθεσις* ist.[1]) Christus ist *deus et homo, sine dubio secundum utramque substantiam in sua proprietate distans*[2]): *caro* und *anima*, die den Menschen konstituieren, und der *sermo et spiritus* waren in ihm.[3]) *Videmus duplicem statum, non confusum, sed conjunctum, in una persona, deum et hominem Jesum;*[4]) *si enim sermo ex transfiguratione et demutatione substantiae caro factus est, una jam erit substantia Jesus ex duabus, ex carne et spiritu, mixtura quaedam, ut electrum ex auro et argento, et incipit nec aurum esse, i. e. spiritus, neque argentum, i. e. caro;*[5]) *et adeo salva est utriusque proprietas substantiae, ut et spiritus res suas egerit in illo, id est virtutes . . ., et caro passiones suas functa sit, . . . denique et mortua est. quodsi tertium quid esset, ex utroque confusum, ut electrum, non tam distincta documenta parerent utriusque substantiae.*[6]) Tertullian sagt daher *deus natus est;*[7]) ja, *quia ita scriptum est,* auch: *filius dei mortuus est;*[8]) aber er unterscheidet: *non ex divina, sed ex humana substantia mortuus est,*[9]) ja über Mt. 27, 46 bemerkt er: *haec vox carnis et animae, id est hominis, non sermonis nec spiritus, id est non dei, propterea emissa est, ut impassibilem deum ostenderet, qui sic filium dereliquit, dum hominem ejus tradidit in mortem.*[10]) — Die Sicherheit, mit der Tertullian diese Formeln von den beiden Substanzen (nicht „Naturen") der einen Person Christi entwickelt, erklärt sich daraus, daſs diese Formeln, ebenso wie die ihnen zugrunde liegenden Aussagen über Jesum *κατὰ σάρκα* und *κατὰ πνεῦμα*, ein an die einheitliche geschichtliche Person Jesu nachträglich herangebrachtes Beurteilungsschema sind, nicht Resultat irgendwelcher Incarnationstheorie. Zu einer Incarnationslehre sind auch bei Tertullian nur Ansätze vorhanden.[11])

---

1. Vgl. oben S. 29 Anm. 1. **2.** adv. Prax. 27 p. 1114 f. **3.** ib. 30 p. 1118. **4.** 27 p. 1115. **5.** 27 p. 1114. **6.** ib. p. 1115. **7.** ib. p. 1114 (vgl. oben S. 160 Anm. 3). **8.** 29 p. 1117; vgl. oben S. 155 bei Anm. 2. **9.** 29 p. 1117. **10.** 30 p. 1118 f. **11.** Vgl. oben § 21, 2 c.

6a. Nicht minder einflufsreich, als Tertullians trinitarische und christologische Formeln, sind für das Abendland seine Gedanken über Sünde und Gnade geworden. Hatte schon Senecas Stoizismus den Gedanken eines natürlichen Sündenstandes fast erreicht,[1]) so kann es nicht überraschen, dafs Tertullian unter Einflufs der Schrift, seines stoischen Traduzianismus[2]) und seiner asketischen Geringschätzung der Ehe den vulgärchristlichen Gedanken eines ererbten Todeszustandes dem eines ererbten Sündenzustandes genähert hat. *Per satanam,* so sagt er, *homo a primordio circumventus, ut praeceptum dei excederet, et propterea in mortem datus, exinde totum genus, de suo semine infectum, suae etiam damnationis traducem* (d. i. Fortleiter) *fecit.*[3]) *Malum igitur animae, praeter quod ex obventu spiritus nequam superstruitur, ex originis vitio antecedit, naturale quodammodo, nam naturae corruptio alia natura est.*[4]) Tertullian nimmt also eine Art Erbsünde und ererbte Verdammnis an. Doch mufs stark betont werden, dafs diese Vorstellung hier, wo der Begriff des *vitium originis* zuerst vorkommt, fertig ist nur hinsichtlich ihrer unhaltbaren falschasketischen und zugleich von stoischen Anschauungen unabtrennbaren Voraussetzungen. Denn einerseits ist *vitium originis* an der angeführten Stelle, an der es allein vorkommt, nichts anderes als „die Mangelhaftigkeit des Ursprungs". Ein *vitium* nämlich hat die *origo* des Menschen deshalb, weil *et unae nuptiae ex eo constant, quod est stuprum.*[5]) *Ideo,* konnte Tertullian sagen, *virginis principalis est sanctitas, quia caret stupri affinitate.*[6]) Deshalb ist *nulla ferme nativitas munda.*[7]) Die stoische Grundlage dieser Anschauung verrät sich, wenn Tertullian fortfährt: *hinc apostolus ex sanctificato alterutro sexu sanctos procreari ait, tam ex seminis praerogativa quam ex institutionis disciplina.*[8]) Andrerseits wird bei Tertullian die Annahme einer *corruptio naturae* noch durch disparate Gedanken durchkreuzt und so als unfertig erwiesen. Die Kindertaufe konnte er mit den Worten abweisen: *quid*

---

1. Vgl. oben S. 69 bei Anm. 8. 2. Vgl. oben S. 30. 3. de testimonio animae 3. I, 138, 4 ff. 4. de anima 41. I, 368, 14 ff. 5. de exhortatione castistatis 9 p. 422; vgl. de virginibus velandis 10 p. 525: ex consensu contumeliam communem recusare. 6. de exhortatione castitatis 9 p. 422. 7. de anima 39. I, 367, 2. 8. ibid.

festinat innocens aetas ad remissionem peccatorum? [1]) und die Willensfreiheit erschien ihm durch das *vitium naturae* [2]) nicht aufgehoben, die ursprüngliche Güte des Menschen dadurch bei keinem Menschen ganz vernichtet: *propterea nulla anima sine crimine, quia nulla sine boni semine.* [3])

6 b. Dennoch ist erklärlich, dafs die vertieften Vorstellungen vom Sündenzustande auch auf die von der Erlösung eingewirkt haben. *Genimina viperarum*, sagt Tertullian einmal, *fructum paenitentiae facient, si venena malignitatis exspuerint. haec erit vis divinae gratiae, potentior utique natura, habens in nobis subjacentem sibi liberam arbitrii potestatem, quod αὐτεξούσιον dicitur.* [4]) Was diese *gratia* sei, hat er nicht definiert. Es ist aber zweifellos, dafs er unter *gratia* nicht nur die *remissio peccatorum*, die *gratia a deo offenso* [5]) verstanden hat, sondern auch den mit der *remissio* in der Taufe verliehenen, das Leben des Christen von da ab begleitenden Beistand des hl. Geistes. [6]) Und dies Wirken des hl. Geistes, der *pro naturae suae bono tener* ist, [7]) *facilis per substantiae suae subtilitatem*, [8]) diese *privilegia gratiae*, [9]) hat der Stoiker Tertullian, der Bewunderer des *Seneca saepe noster*, [10]) nur als *inspiratio* eines höheren, göttlichen Kraftstoffes zu denken vermocht, [11]) durch die das *liberum arbitrium* unterstützt wird in verdienstlichem Wirken für den Lohn des ewigen Lebens: *bonorum quorundam . . . intolerabilis magnitudo est, ut ad capienda et praestanda ea sola gratia divinae inspirationis operetur. nam quod maxime bonum, id maxime penes deum, nec alius id, quam qui possidet, dispensat.* [12]) — Dieser Gnadenbegriff stoischer Herkunft ist im [abendländischen] Katholizismus herrschend geworden.

6 c. Natur und Gnade, nicht Verdienst und Gnade sind also die korrespondierenden Gegensätze. Die gesetzlich-mora-

1. de baptismo 18. I, 216, 22. 2. de cultu feminarum 2, 8 p. 402. 3. de anima 41. I, 369, 2. 4. de anima 21. I, 334, 26 ff. 5. adv. Marc. 5, 5 p. 787; vgl. de paenitentia 5 p. 359. 6. Vgl. de baptismo 8. I, 207, 8 u. 30 u. 10. I, 209, 15 ff. 7. de spectac. 15. I, 16, 22. 8. de bapt. 4. I, 204, 3. 9. de bapt. 9. I, 208, 5. 10. de anima 20. I, 332, 7; vgl. oben S. 69 bei Anm. 6. 11. Vgl. was apol. 27 p. 117 u. 22 p. 105 über die occulta inspiratio der durch ihre subtilitas et tenuitas ad adeundam utramque substantiam hominis geschickten Dämonen gesagt ist. 12. de patientia 1 p. 320 f.

listische Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen wird daher durch die Betonung der Gnade nicht im geringsten alteriert: Gott ist der *judex*, *remunerator omnis causae;*[1]) die Christen, denen er in der Taufe ihre vorchristlichen Sünden vergeben hat, müssen, als *salutis in promerendo deo petitores*,[2]) die je nach ihren Leistungen (*merita*) abgestufte Seligkeit[3]) sich verdienen. Nicht-pflichtmäſsiges [asketisches] Tun gilt dabei als freiwillige Opfergabe an Gott, die besonders belohnt wird.[4]) — Ja, diese gesetzlich-moralistische Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen hat der Jurist Tertullian der Sünde gegenüber in einer Reihe von Anschauungen und Formeln ausgeprägt, die, dem Verhältnis von Gläubiger und Schuldner oder Beleidigten und Beleidiger entnommen, nicht nur den religiösen Gedanken der Gotteskindschaft beiseitschoben, sondern selbst das auſser acht lieſsen, daſs der heilige und allmächtige Gott den sündigen Menschen anders gegenüber steht, als ein menschlicher Kläger seinem Schuldner oder Beleidiger.[5]) Die erstmalige *remissio* in der Taufe erscheint als erkauft durch die Bekehrungsbuſse, d. i. den Eintritt in den an Entbehrungen reichen Christenstand: *hoc enim pretio dominus veniam addicere instituit, hac paenitentiae compensatione redimendam proponit impunitatem*;[6]) und wenn Gott den Getauften [leichtere, oder gar] in der *secunda paenitentia* grobe Sünden abermals vergiebt, so erweist er sich dabei zwar als der Vater — *tam pater nemo!*[7]) —, allein zuvor muſs ihm „Genüge geschehen“[8]): *offendisti, sed reconciliari adhuc potes; habes cui satisfacias,*

---

1. de paenit. 2 p. 356. 2. de paenit. 6 p. 360. 3. de resurrect. carnis 48 p. 981; vgl. de monogamia 10 p. 441: merces varia. 4. de cultu fem. 2, 9 p. 404: humilitatem animae in victus quoque castigatione deo immolare; vgl. de resurr. carnis 8 p. 934: sacrificia deo grata, conflictationes dico animae, jejunia et seras et aridas escas et appendices hujus officii sordes, caro de proprio suo incommodo instaurat. — Irrig geht Wirth (S. 10) bei Feststellung des Tertullianischen Verdienstbegriffs von de exhortatione 1 p. 410 aus. Denn was T. hier sagt (nemo indulgentia dei utendo, promeretur, sed voluntati obsequendo), zeigt spezifisch montanistische Färbung. Was dem Montanisten „nachgelassen“ ist, ist dem Katholiken das von einem ausdrücklichen Gebot nicht Umspannte. 5. Vgl. Harnack DG III², 15 ff. 6. de paenit. 6 p. 360. 7. de paenit. 8 p. 364. 8. Vgl. das satisfacere consuetudini (de orat. 18. I, 192, 1).

et quidem volentem.[1]) Solche *satisfactio* erfolgt durch die Opfer der Selbsterniedrigung und freiwilligen Askese: *homo per eandem materiam causae satis deo faciat, per quam offenderat . . . pro unico inlicito plura licita contemnens.*[2]) So werden *temporali afflictatione* die *aeterna supplicia* abgelöst,[3]) die Sünden getilgt, statt *poenā ex damnatione*, vielmehr *veniā ex castigatione;*[4]) anstatt der göttlichen Strafe tritt gleichsam freiwillige Selbstbestrafung ein: *in quantum non peperceris tibi, in tantum tibi deus, crede, parcet.*[5]) Hier ist der Gedanke, ja der Begriff des rekonziliatorischen asketischen Opfers bereits erreicht: *afflictatio carnis hostia domino placatoria per humiliationis sacrificium.*[6]) Das wertvollste Opfer dieser Art ist das Martyrium. Dies *lavacrum sanguinis*, welches das *lavacrum* [*aquae*] *et non acceptum repraesentat et perditum reddit*[7]) erhält seinen besonderen Lohn: *nemo enim peregrinatus a corpore statim immoratur penes dominum nisi ex martyrii praerogativa, paradiso scilicet, non inferis diversurus.*[8]) — An den späteren katholischen Theorien gemessen, kann einzelnes hier unfertig scheinen. Viel bemerkenswerter aber ist, dafs schon so viel fertig ist. Die für die späteren Theorien fundamentalen Anschauungen und Begriffe liegen schon hier vor. Tertullian ist mehr als der Schöpfer der lateinischen Kirchensprache; er ist der Begründer des abendländischen Katholizismus vor Augustin.

---

1. de paenit. 7 p. 363. 2. de jejunio adv. psychicos 3. I, 277 f.; vgl. de paenit. 11 p. 366 f.: castigationem victus atque cultus offenso domino praestare cessabimus, quae gentiles nemine omnino laeso, sibi irrogant? 3. de paenit. 9 p. 365. 4. de pudicitia 2. I, 224, 4. 5. de paenit. 9 p. 365. 6. de patientia 13 p. 335; vgl. de paen. 11 p. 366: excrucior, ut deum reconciliem mihi, quem delinquendo laesi; de pudic. 2. I, 223, 4: afflictationem suam offerre deo. 7. de bapt. 16. I, 214. 8. de resurr. 43 p. 973. Wenn Tertullian de anima 58. I, 394, 9 damit rechnet, dafs omnis anima penes inferos sein müsse, so verbietet schon die ziemlich gleichzeitige Abfassung beider Schriften, hier einen Widerspruch zu finden. Und schon ad martyras 3 p. 4 scheint Tertullian trotz Apok. 6, 9—11 angenommen zu haben, dafs die Märtyrer gleich nach dem Tode der Vollendung teilhaftig werden. Als später die „martyrii praerogativa" auch auf andere ausgedehnt wurde, ging die Vorstellung von den „inferi", in denen Tertullian „supplicia et refrigeria" kennt (de anima 58. I, 394, 10), supplicia, die nach Ansicht der Passio Perpetuae c. 7 f. (R. Knopf, Ausgewählte Martyrien, Tübingen u. Leipzig 1901, S. 49) durch Fürbitten gelindert, ja aufgehoben werden können, in die Fegfeuer-Vorstellung über.

§ 23. Die Anfänge der christlich-alexandrinischen Religionsphilosophie. Clemens v. Alexandrien.

NBonwetsch, Clemens v. Alexandrien (RE IV, 155—162). — CMerk, Clemens v. A. in seiner Abhängigkeit von der griech. Philosophie, Diss. phil. Lipsiens. 1879 (vgl. FOverbeck, ThLZ 1879, S. 475–78). — FOverbeck, Ueber die Anfänge der patristischen Litteratur (Histor. Ztschr. von v. Sybel, Bd. 48, Neue Folge XII. 1882. S. 455—472). — FJWinter, Die Ethik des Clemens v. A., Leipzig 1882 (vgl. AHarnack, ThLZ. 1883, S. 126 f.). — ThZahn, Supplementum Clementinum (Forschungen z. Gesch. des neutestamentl. Kanons III), Erlangen 1884. — PWendland, Quaestiones Musonianae, Diss. phil. Berolin. 1886. — EBratke, Die Stellung des Cl. v. A. zum antiken Mysterienwesen (StKr. 1887, S. 647—708). — PZiegert, Zwei Abhandlungen über T. Flav. Clem., Psychologie und Logoschristologie, Heidelberg 1894. — PWendland, Philo u. Clem. v. A. (Hermes, 1896, S. 435—456). — EdeFaye, Clément d'Alexandrie, Paris 1898. — FJAHort u. JBMayor, Clement of Alexandria Miscellanies book VII ... with introduction, translation, notes, dissertations and indices, London 1902.

1. Clemens von Alexandrien, ein Schüler des christianisierten Stoikers Pantänus und dessen Nachfolger als Lehrer an der alexandrinischen Katechetenschule († vor 216), ist in einiger Hinsicht noch nicht in dem Maſse katholischer Christ, wie Irenäus und Tertullian: weder Glaubensregel noch bischöfliche Succession betont er, wie jene. Vorkatholische Zustände dauerten in Alexandrien länger an, als in Kleinasien, Rom und Afrika.[1] Auch die alexandrinische Katechetenschule selbst wurzelt in ihnen.[2] Dennoch ist Clemens in anderer Hinsicht viel weiter fortgeschritten, als jene. Auf der Bahn der Apologeten kühn vordringend, unternimmt es Clemens, die alte Philosophie, soweit er sie kennt, in ähnlicher Weise der christlichen Tradition einzufügen, bezw. zu substituieren, wie es Philo der jüdischen Tradition gegenüber getan hatte; und durch seine literarische Thätigkeit, speziell durch sein dreiteiliges Hauptwerk (*λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας. παιδαγωγός. στρωματεῖς*[3]) will er direkt der Einführung in die

---

1. Vgl. oben S. 136 Anm. 6. 2. Vgl. AHarnack, Alexandrin. Katechetenschule (RE I, 356—359) S. 357, 4 ff. 3. Zitiert ist nach der Ausgabe von WDindorf (Clem. Alex. opera 4 voll. Oxford 1869). Der Protrepticus steht I, 1—123, der Paedagogus I, 124—409, die Stromata II (lib. I—IV) u. III, 1—378. Auſser diesem Hauptwerk und Bruchstücken (u. a. den Excerpta ex Theodoto III, 424—455 u. den Eclogae propheticae

Geheimnisse dieses vollkommenen Christentums dienen. Sein Unternehmen ist trotz seiner antignostischen Polemik ein kirchliches Gegenstück zur hellenistischen Gnosis.

2. Im Mittelpunkte der Weltanschauung des Clemens steht der Logosbegriff. Die Fassung des Begriffes (vgl. auch Nr. 3) ist der philonischen und apologetischen wesentlich gleich; aber Clemens gibt ihm eine ausgedehntere Verwertung, als es die Apologeten und vollends Philo getan hatten. Der Logos ist des unfaſsbaren Gottes, des *ἓν ... καὶ ἐπέκεινα τοῦ ἑνὸς καὶ ὑπὲρ αὐτὴν μονάδα,*[1]) Offenbarungsmittler von Anfang an, der Quell aller Vernünftigkeit, Erkenntnis und Sittlichkeit, das *φιλάνθρωπον ὄργανον τοῦ θεοῦ.*[2]) Er ist in der Geschichte der Erzieher des Menschengeschlechtes gewesen und will noch heute den Menschen den gleichen Dienst tun.[3]) Durch die Philosophie hat er die Griechen, durch das Gesetz die Juden vorbereitet,[4]) um dann in Christo die, welche seine Lehre annehmen, durch die *πίστις*, die *σύντομος τῶν κατεπειγόντων γνῶσις,*[5]) hindurchzuführen zu der [als Geheimtradition von den Aposteln her fortgepflanzten[6])] Gnosis, der *πίστις ἐπιστημονική*, der *ἐπιστημονικὴ ἀπόδειξις τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν παραδιδομένων,*[7]) und durch sie zur Liebe, Freiheit und Seligkeit: *εἴρηται γὰρ „τῷ ἔχοντι προστεθήσεται“· τῇ μὲν πίστει ἡ γνῶσις, τῇ δὲ γνώσει ἡ ἀγάπη, τῇ ἀγάπῃ δὲ ἡ κληρονομία.*[8]) Zwar sind nicht die einen *γνωστικοί*, die andern *ψυχικοί· ἀλλ' οἱ πάντες ἀποθέμενοι τὰς σαρκικὰς ἐπιθυμίας ἴσοι καὶ πνευματικοὶ παρὰ τῷ κυρίῳ,*[9]) aber durch die Gnosis *τελειοῦται ἡ πίστις, ὡς τελείου τοῦ*

III, 456—478) ist nur die Schrift de divite servando (*τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος*) erhalten (III, 379—423). Von den Hypotyposen haben wir auſser Fragmenten eine [nicht zuverlässige] lateinische Übersetzung einer Auslegung der katholischen Briefe (Zahn, S. 64—93).

1. paedag. 1, 8, 71. I, 182, 15. **2.** protrept. 1, 6. I, 7, 11. **3.** paedag. 1, 1, 3. I, 127, 5 ff.: *τῇ καλῇ συγχρῆται οἰκονομίᾳ* (vgl. S. 127 Anm. 5) *ὁ πάντα φιλάνθρωπος λόγος, προτρέπων ἄνωθεν, ἔπειτα παιδαγωγῶν, ἐπὶ πᾶσι ἐκδιδάσκων.* **4.** strom. 1, 5, 28. II, 23, 25: *ἐπαιδαγώγει γὰρ αὐτὴ* (scil. *ἡ φιλοσοφία*) *τὸ Ἑλληνικὸν ὡς ὁ νόμος τοὺς Ἑβραίους εἰς Χριστόν.* **5.** strom. 7, 10, 57. III, 301, 1. **6.** strom. 1, 1, 11. II, 11, 7 ff.; 6, 7, 61. III, 173; 7, 10, 55. III, 299; hypotyp. (aus Euseb. h. e. 2, 1, 4) Zahn S. 75. **7.** strom 2, 11, 48. II, 177, 12 f. u. 16. **8.** strom. 7, 10, 55. III, 299, 24 ff. **9.** paedag. 1, 6, 31. I, 150, 14 ff.

πιστοῦ ταύτῃ μόνως γινομένου.[1]) Die vollkommenen Christen sind also die *κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα γνωστικοί,*[2]) die in der *γνῶσις θεοῦ* ihr höchstes Gut,[3]) in der Liebe zu ihm ihre [dem philosophischen Ideal der *ἀπάθεια* sich nähernde] Freiheit selig geniefsen.

3. In der Logoslehre im engeren Sinne zeigt Clemens, obwohl er nur gelegentliche Andeutungen darüber gibt, das Bestreben, die Selbständigkeit des Logos neben Gott und seine ewige Zugehörigkeit zu Gott zugleich zu behaupten: der Logos ist ihm, wie Gott, die *ἄναρχος ἀρχὴ . . . τῶν ὄντων.*[4]) Doch hat Clemens auch ein Geschaffenwerden des Sohnes und Geistes angenommen: sie sind ihm die *πρωτόγονοι δυνάμεις καὶ πρωτόκτιστοι.*[5]) Er scheint diese disparaten Annahmen dadurch vereinigt zu haben, dafs er [in sublimiert emanatistischer Weise] Sohn und Geist als die obersten, allerdings allein unveränderlichen und wahrscheinlich als *ὁμοούσιοι θεῷ* bezeichneten,[6]) Kräfte in der Stufenreihe der von Gott zu den Menschen herabsteigenden Wesen ansah,[7]) und den Sohn-Logos von dem eigentlichen Logos Gottes, der unveränderlich in Gott verharrenden Vernunft, [als eine Emanation derselben] unterschied.[8])

---

1. strom. 7, 10, 55. III, 289, 6. **2.** strom. 7, 7, 41. III, 287, 7. **3.** Vgl. strom. 4, 22, 136. II, 396, 19 ff.: *εἰ γοῦν τις καθ᾽ ὑπόθεσιν προθείη τῷ γνωστικῷ πότερον ἑλέσθαι βούλοιτο, τὴν γνῶσιν τοῦ θεοῦ ἢ τὴν σωτηρίαν τὴν αἰώνιον, εἴη δὲ ταῦτα κεχωρισμένα, παντὸς μᾶλλον ἐν ταὐτότητι ὄντα, οὐδὲ καθ᾽ ὁτιοῦν διαστάσας ἕλοιτ᾽ ἂν τὴν γνῶσιν τοῦ θεοῦ.* **4.** strom. 7, 1, 2. III, 252, 16. Strom. 4, 25, 162. II, 411, 11 (vgl. 5, 14, 141. III, 119, 8) wird Gott selbst so genannt. **5.** hypotyp. Zahn 88, 21: primitivae virtutes ac primo creatae (vgl. Zahn, S. 98). **6.** hypotyp. Zahn S. 87 heifst es von dem verbum: quod secundum aequalitatem substantiae (d. i. *καθ᾽ ὁμοιότητα τῆς οὐσίας* oder *κατὰ τὸ ὁμοούσιον,* vgl. Zahn S. 138) unum cum patre consistit, sempiternum est et infectum. Vgl. auch Harnack DG I², 579 Anm. **7.** Vgl. oben S. 122 f. bei Anm. 1. **8.** hypotyp. (aus Photius cod. 109), Zahn S. 65: *λέγεται μὲν καὶ ὁ υἱὸς λόγος ὁμωνύμως τῷ πατρικῷ λόγῳ, ἀλλ᾽ οὐχ οὗτός* (scil. *ὁ πατρικὸς λόγος*) *ἐστιν ὁ σὰρξ γενόμενος.* Was Photius weiter zitiert: *οὐδὲ μὴν ὁ πατρῷος λόγος, ἀλλὰ δύναμίς τις τοῦ θεοῦ, οἷον ἀπόῤῥοια τοῦ λόγου αὐτοῦ, νοῦς γενόμενος, τὰς τῶν ἀνθρώπων καρδίας διαπεφοίτηκε,* bezieht sich nicht mehr auf die Menschwerdung — oder um im Sinne des Clemens zu reden (vgl. Excerpta 19. III, 433): nicht mehr auf die eigentliche Menschwerdung —, sondern auf das Wohnen des Logos in den Menschenherzen

4. Schwer faſsbar sind die Vorstellungen von dem geschichtlichen Christus bei Clemens. Daſs ihm ein „maſsvoller Doketismus“ [1]) nachgesagt werden muſs, ist freilich zweifellos.[2]) Es hängt dies auch damit zusammen, daſs bei Clemens, wie bei den Apologeten (§ 18, 6), nicht der geschichtliche Christus, sondern der präexistente Logos der Ausgangspunkt des christologischen Denkens ist.[3]) Doch sagt er von dem Logos: *ὁ μόνος ἄμφω, θεός τε καὶ ἄνθρωπος,*[4]) und die doppelte Beurteilung des geschichtlichen Christus als des Offenbarers Gottes (modalistische Betrachtungsweise) und als des Anfängers einer neuen Menschheit (dynamistische Betrachtungsweise) klingt auch bei ihm durch: der *κύριος, ὁ καθάρσιος καὶ σωτήριος καὶ μειλίχιος, ὁ θεῖος λόγος,* heiſst *„ὁ φανερώτατος ὄντως θεός“,*[5]) *πρόσωπον εἴρηται τοῦ πατρὸς ὁ υἱός, αἰσθήσεων πεντάδι σαρκοφόρος γενόμενος ὁ λόγος*[6]); andrerseits stellte sich darin, daſs Christus *ἀπαξαπλῶς ἀπαθὴς ἦν,*[7]) das Ideal dar, das auch uns gesteckt ist: [*ὁ λόγος*] *τὴν σάρκα τὴν ἐμπαθῆ φύσει γενομένην ἀναλαβὼν εἰς ἕξιν ἀπαθείας ἐπαίδευσεν,*[8]) *γνήσιος γὰρ ἦν ἀγωνιστὴς καὶ τοῦ πλάσματος συναγωνιστής.*[9]) Möglich war die zweite Betrachtungsweise neben der ersteren, weil Clemens trotz seines Konstruierens von oben

---

schon in der vorchristlichen Zeit (vgl. Sap. 7, 29). Dann ist diese Stelle, die weder Zahns Sorgfalt (S. 144 f.), noch Ziegerts Gewaltsamkeit (S. 87 ff.) befriedigend erklärt hat, ganz verständlich.

1. Zahn, S. 97 Anm. 22. **2.** strom. 6, 9, 71. III, 180, 2 ff.: *ἔφαγεν γὰρ οὐ δια τὸ σῶμα δυνάμει συνεχόμενον ἁγίᾳ, ἀλλ᾽ ὡς μὴ τοὺς συνόντας ἄλλως περὶ αὐτοῦ φρονεῖν ὑπεισέλθοι, ὥσπερ ἀμέλει ὕστερον δοκήσει τινὲς αὐτὸν πεφανερῶσθαι ὑπέλαβον, αὐτὸς δὲ ἀπαξαπλῶς ἀπαθὴς ἦν κτλ.*, vgl. hypotyp. Zahn, S. 87, 14 ff.: „Fertur in traditionibus, quoniam Johannes ipsum corpus, quod erat extrinsecus, tangens, manum suam in profunda misisse, et duritiam carnis nullo modo reluctatam esse, sed locum manui praebuisse discipuli.“ Gegen Ziegert, S. 135 ff. vgl. deFaye, S. 254 Anm. **3.** Das zeigt sich darin, daſs der Doketismus schon die Vorstellung von der Geburt Jesu beeinfluſst: Maria war nicht *λεχώ* (d. i. durch die Geburt verletzte Kindbetterin), *καὶ γὰρ μετα τὸ τεκεῖν αὐτὴν μαιωθεῖσάν φασί τινες παρθένον εὑρεθῆναι* (strom. 7, 16, 93. III, 334; vgl. Hort-Mayor S. 335 f. und oben S. 111 bei Anm. 1). **4.** protrept. 1, 7. I, 8, 9. **5.** protrept. 10, 110. I, 111, 12 ff. **6.** strom. 5, 6, 34. III, 27, 14. **7.** Vgl. oben Anm. 2. **8.** strom. 7, 2, 7. III, 256, 15; vgl. oben in Anm. 2: *δυνάμει συνεχόμενον ἁγίᾳ.* **9.** protrept. 10, 110. I, 111, 18 f.; vgl. oben S. 150 bei Anm. 5.

nach unten dem Gedanken einer Menschwerdung des Logos sehr fern bleibt. Er braucht zwar Termini, die sehr volltönend klingen, und von den *νήπιοι*[1]) sehr viel naiver verstanden sein werden[2]): *αὐτὸς κατῆλθεν, ἄνθρωπον ἀνέδυ*,[3]) *τὸ ἀνθρώπου προσωπεῖον ἀναλαβὼν καὶ σαρκὶ ἀναπλασάμενος τὸ σωτήριον δρᾶμα τῆς ἀνθρωπότητος ὑπεκρίνετο ἀγνοηθείς*.[4]) Allein *οὐκ ἐξίσταταί ποτε τῆς αὐτοῖ περιωπῆς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, οὐ μεριζόμενος, οὐκ ἀποτεμνόμενος, οὐ μεταβαίνων ἐκ τόπου εἰς τόπον, πάντη δὲ ὢν πάντοτε καὶ μηδαμῆ περιεχόμενος*.[5]) Die *εἰς σάρκα κάθοδος τοῦ κυρίου*[6]) ist bei Clemens nur gesteigerte Inpiration;[7]) auch *διὰ τῶν προφητῶν ἐνεργήσας „σὰρξ ἐγένετο"*.[8])

5. Wie Clemens durch das Mifstrauen der *φιλεγκλήμονες* gegenüber der Philosophie nicht behindert,[9]) im Detail die dogmatischen und ethischen Anschauungen des Christentums griechisch-philosophischem Denken gemäfs ausgedeutet hat und dabei und dadurch eine Sicherheit und innere Freiheit persönlichen Christentums erreicht zu haben gewifs ist: das zu verfolgen hat für die Kirchen- und Kulturgeschichte ein grofses Interesse, für die DG aber nur die Bedeutung, dafs es die gröfsere „Kirchlichkeit" seines Schülers Origenes ins Licht rückt. Übrigens ist die Bedeutung des Clemens für die Dogmengeschichte nur eine indirekte: seine Einwirkung auf die Folgezeit geht wesentlich in dem Einflufs auf, den er auf Origenes ausgeübt hat (vgl. § 28).

---

1. Vgl. deFaye, S. 138–148. **2.** Vgl. S. 125 Anm. 1. **3.** quis dives 37. III, 413, 4 f. **4.** protrept. 10, 110. I, 111, 16 f. **5.** strom. 7, 2, 5. III, 254, 17 ff. Vgl. die noch deutlichere, aber nicht so sicher clementinische Stelle in den Excerpta 4. III, 425: *αὐτὸς γὰρ καὶ ἄνω φῶς ἦν καὶ ἔστι· τὸ ἐπιφανὲν ἐν σαρκί καὶ τὸ ἐνταῦθα ὀφθέν, οὐχ ὕστερον τοῦ ἄνω, οὐδὲ διεκέκοπτο ἤ ἄνωθεν ματέστη δεῦρο, τόπον ἐκ τόπου ἀμεῖβον, ὡς τὸν μὲν ἐπιλαβεῖν, τὸν δὲ ἀπολιπεῖν, ἀλλ' ἦν τὸ πάντη ὂν καὶ παρὰ τῷ πατρὶ κἀνταῦθα· δύναμις γὰρ ἦν τοῦ πατρός*, und zur Beurteilung oben S. 95 bei Anm. 9. **6.** strom. 5, 14, 105. III, 85, 19. **7.** Vgl. hypotyp. Zahn, S. 87, 12 ff.: „sicut radius solis usque ad haec infima loca pertransiens", und protrept. 10, 110. I, 111, 20: *θᾶττον ἡλίου ἐξ αὐτῆς ἀνατείλας πατρικῆς βουλήσεως, ῥᾷστα ἡμῖν ἐπέλαμψε τὸν θεόν*. Eine *δύναμις τοῦ θεοῦ* heifst der Logos strom. 1, 20, 100. II, 82, 23; 6, 6, 47. III, 164, 21; 7, 2, 7. 8. III, 256, 10 und 257, 12. 16 u. ö., eine *πατρικὴ ἐνέργεια* strom. 7, 2, 7. III, 256, 23. **8.** Excerpta 19. III, 433, 5. **9.** Vgl. strom. 1, 1, 18 und 1, 2, 19. II, 16 f.

§ 24. Die Ausscheidung des Montanismus und ihre Folgen.

NBonwetsch, Montanismus (RE XIII, 417—426). — NBonwetsch, Die Geschichte des Montanismus. Erlangen 1881. — CWeizsäcker, ThLZ. 1882, Sp. 74—80. — AHilgenfeld, Ketzergeschichte (vgl. § 16), S. 560 bis 601. — NBonwetsch, Die Prophetie im apostolischen und nachapost. Zeitalter (ZWL. 1884, S. 408 ff. u. 460 ff.). — HGVoigt, Eine verschollene Urkunde des antimontanistischen Kampfes. Leipzig 1891. — ThZahn, Die Chronologie des Montanismus (Forschungen zur Gesch. des neutest. Kanons V. 1893, S. 3—57). — ERolffs, Urkunden aus dem antimont. Kampfe usw. TU. XII, 4. 1895. — AHarnack, Chronologie I, 1897, S. 363—381. — HWeinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister, Freiburg 1899.

1. Durch welche der drei in § 21, 22 und 23 besprochenen Richtungen die Folgezeit vornehmlich bestimmt werden sollte, hat erst das dritte Jahrhundert entschieden. Ja, erst in diesem ist das, was der Christologie des Irenäus, Tertullian und Clemens Alexandrinus gemeinsam war, dem Monarchianismus gegenüber (§ 20, 3) zum Siege gekommen. Der erste Kampf der sich bildenden katholischen Kirche war eine Auseinandersetzung mit ihrer eigenen Vergangenheit. Diese Auseinandersetzung erfolgte in der montanistischen Kontroverse. Denn der Montanismus war eine Reaktion der eschatologisch-gerichteten, ethisch-rigoristischen urchristlichen Frömmigkeit gegen die mit der Konsolidierung der katholischen Kirche notwendig verbundene Verweltlichung.

2. Der ursprüngliche Montanismus, wie er in den Fragmenten der Orakel Montans und seiner Prophetinnen[1]) seit ca. 156 sich geltend machte, war freilich mehr als eine konservative Reaktion. Die Schwärmerei der ekstatischen Prophetie des Montanus, der Prisca und Maximilla liefs den urchristlichen „Enthusiasmus“ weit hinter sich: *ἐγώ εἰμι ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς καὶ ὁ παράκλητος* erklärte Montanus,[2]) und Prisca erzählte: *ἐν ἰδέᾳ γυναικὸς ἐσχηματισμένος ἐν στολῇ λαμπρᾷ ἦλθε πρός με Χριστὸς καὶ ἐνέβαλεν ἐν ἐμοὶ τὴν σοφίαν καὶ ἀπεκάλυψέ μοι τουτονὶ τὸν τόπον εἶναι ἅγιον καὶ ὧδε τὴν Ἱερουσαλὴμ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ κατιέναι.*[3]) Die „neue Prophetie“ glaubte sich berufen, mit mehr als apostolischer Autorität die Ver-

1. Gesammelt bei Bonwetsch, Geschichte S. 197 ff. und bei Hilgenfeld, Ketzergesch. S. 591 ff. 2. Aus Didymus (de trin. 3, 41. MSG 39, 984 A) bei Bonwetsch S. 197 Nr. 5. 3. Nach Epiphan. haer. 49, 1 bei Bonwetsch, S. 198 Nr. 9.

heifsungen des Johannesevangeliums vom Kommen des Parakleten [in schwärmerisch karikierter Weise] zu realisieren;[1]) sie bestrebte sich, im Gegensatz zur Etablierung fester Gemeindeverbände, zu Pepuza, dem Ort des erwarteten himmlischen Jerusalem, die Gemeinde der Heiligen der letzten Tage zu sammeln, und verschärfte daher die Forderungen der Sittlichkeit: *ὁ διδάξας λύσεις γάμων, ὁ νηστείας νομοθετήσας* wird Montan von dem Antimontanisten Apollonius genannt.[2])

3. Dafs aber diese „kataphrygische" Prophetie nicht wenigen zunächst als echt erschien — erst verschiedene Synodal-Verhandlungen klärten die Stimmung —; dafs die siebziger Jahre herankamen, ehe in Kleinasien ein Antimontanismus die Oberhand gewann, der verständiger war als der der sog. Aloger (die mit der falschen Prophetie die Prophetie überhaupt und mit der Karikatur der johanneischen Schriften durch den Montanismus diese selbst verwarfen[3])); dafs noch nach dem Tode Montans und der Prisca (ca. 175; Maximilla starb 179) ganze Gemeinden in Kleinasien dem Montanismus zufielen; dafs durch die Verschiedenheit des Urteils über die Bewegung — in Rom hat vielleicht schon Bischof Soter (166 bis 174) sich gegen den Montanismus erklärt[4]) — der Friede der Kirche so bedroht erschien, dafs im Jahre 177 die Märtyrer von Lyon durch Briefe nach Asien und durch Sendung des Irenäus nach Rom in gemäfsigt antimontanistischem Sinne eine Vermittelung versuchten[5]): das alles erklärt sich, obwohl auch die Notlage der kleinasiatischen Christen in der Zeit zwischen 170 und 180 und die Verfolgung in Lyon im Jahre 177 es begreiflich machen hilft, ausreichend doch nur daraus, dafs der Montanismus trotz seiner Neuerungen einen reaktionären Charakter hatte (vgl. Nr. 1), ja selbst mit seinen Exzentrizitäten im vorkatholischen „Enthusiasmus" wurzelte. — Auch aufserhalb Kleinasiens wurden die Orakel der neuen Pro-

---

1. Das Verhältnis des Montanismus zu den johanneischen Schriften bietet in gewifser Hinsicht eine Parallele zum Ultrapaulinismus Marcions. 2. Bei Euseb. h. e. 5, 18, 2 p. 221. 3. Vgl. ThZahn, RE I, 386—388. 4. lib. praedest. 26. MSL 53, 596 u. c. 86 p. 616. Die Nachricht kann weder als eine solche von hohem Werte (Harnack, Chronol. I, 369), noch als wertlos (Bonwetsch, RE XIII, 425, 5) erwiesen werden (vgl. HvSchubert, TU XXIV, 4 S. 60f.). 5. Euseb. h. e. 5, 3, 3 u. 5, 4, 1. 2.

pheten, bruchstückweise und abgeschwächt, zu einem zündenden Funken für die Unzufriedenheit derer, deren Rigorismus an der zunehmenden Verweltlichung in den Gemeinden sich stiefs. Dafs selbst in Rom die Stimmung ins Schwanken geriet — man hört von dem römischen Bischof (Eleutherus 174—189, oder Victor 189—198?), dafs er, von dem Kleinasiaten Praxeas bestimmt, *litteras pacis revocavit jam emissas*[1] —, hatte freilich vielleicht nur politische Gründe.[2] Deutlich aber zeigt sich die Ausbreitung des Montanismus in Afrika in der angegebenen Weise begründet: die Rigoristen in den Gemeinden, zu denen auch Tertullian gehörte, begannen — auch hier begünstigte eine Verfolgung diese Entwickelung — mit montanistischen Forderungen und Anschauungen zu sympathisieren,[3] und schliefslich (um 207) führte die volle Anerkennung der neuen Propheten auch hier, wie in Kleinasien schon seit ca. 180 und z. T. noch früher, zur Ausscheidung der für den Montanismus Gewonnenen.

4. Dieser durch Tertullian einflufsreiche und in seinen Schriften genau erkennbare spätere, abendländische Montanismus trat der ihn ablehnenden Kirche namentlich in drei Punkten entgegen: a) er verfocht die für ihn durch Anerkennung des neutestamentlichen Kanons eingeschränkte Autorität der neuen Prophetie für das Gebiet der Ethik: *lege fidei manente,* so meint Tertullian, *cetera jam disciplinae et conversationis admittunt novitatem correctionis; ... justitia ... primo fuit in rudimentis ..., dehinc per legem et prophetas promovit in infantiam, dehinc per evangelium efferbuit in juventutem, nunc per paracletum componitur in maturitatem;*[4] b) er tadelte infolge dessen jede Ermäfsigung urchristlicher Sittenstrenge, verbot die zweite Ehe, verschärfte die Fastengebote, drängte auf ein Bekenntnis des Christentums im Leben und, der Verfolgung gegenüber, auch im Tode, stellte den Grundsatz auf: *prohibetur, quod non ultro est permissum,*[5] und widersetzte sich der Wiederaufnahme grober Sünder in die Gemeinde;[6] c) er bestritt daher den Bischöfen das Absolutionsrecht und ward da-

1. Tertull. adv. Prax. 1 p. 1079; vgl. Harnack, Chronol. I, 375.
2. Vgl. Voigt, S. 81. 3. Vgl. die passio Perpetuae (oben S. 166 Anm. 8), besonders c. 13 p. 52. 4. de virginibus velandis 1 p. 515. 5. Tertull. de corona 2 p. 226. 6. Vgl. unten § 29, 2b.

durch überhaupt zu einer Opposition gegen den sich herausbildenden hierarchischen Charakter der Kirche geführt: *ecelesia quidem delicta donabit,* erklärte Tertullian, *sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum;*[1]) *differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas et honor per ordinis consessum sanctificatus. adeo ubi ecclesiastici ordinis non est consessus, et offers et tinguis et sacerdos es tibi solus. sed ubi tres, ecclesia est, licet laici.*[2])

5. Die Ausscheidung des Montanismus wirkte auf die Kirche mächtig zurück: sie festigte das Ansehen des Kanons, legitimierte die Konnivenz gegen sittliche Laxheit und infolgedessen die Unterscheidung einer höheren und niederen Sittlichkeit; sie hob die Stellung der Bischöfe und förderte die Entwickelung, derzufolge die Kirche aus einer Gemeinde des sicheren Heiles zu einer unumgänglichen Heilsanstalt wurde.[3])

Zweiter Hauptteil.

Die Entwickelung der katholischen Kirchenlehre auf alexandrinischer Grundlage bis zur Vollendung des griechisch-orthodoxen Systems.

Kapitel I.

Exkurs über die gleichzeitige Weiterentwickelung der heidnischen Religiosität und Philosophie im römischen Reiche.

§ 25. Skizze der religiösen und philosophischen Entwickelung im griechisch-römischen Heidentum vom dritten bis zum sechsten Jahrh.

EZeller u. a. Werke zur Gesch. der Philosophie s. vor § 5; GAnrich u. GWobbermin s. S. 14 Anm. 1. — JRéville, La religion à Rome sous les Sévères. Paris 1886 (deutsch von GKrüger, Leipzig 1888). — PDChantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 2 Bde., Freiburg 1887 u. 1889; I, 290—305. — VSchultze, Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums, 2 Bde. Jena 1887

---

1. de pudicitia 21. I, 271, 8 ff. 2. de exhortatione castitatis 7 p. 419. 3. Vgl. unten § 29, 2. 3.

bis 1892. — GBoissier, La fin du paganisme, 2 tom. Paris 1891. — FCumont, Les mystères de Mitra, Brüssel 1900. — CSchmidt, Plotins Stellung zum Gnostizismus und zum kirchlichen Christentum TU. XX, 4. 1900.

1. Sind im endenden 1. und im 2. Jahrhundert heidnische Frömmigkeit und Philosophie dem Christentum entgegengekommen, so sind sie im 3. Jahrhundert dem kirchlichen Christentum mannigfach begegnet. In der Not der Zeit, dem politischen Zerfall des Reiches seit Marc Aurels Tod, fand die neue heidnische Frömmigkeit (§ 9, 1) in immer weiteren Kreisen Verständnis; die Grenzen zwischen dem aufgeklärten heidnischen Monotheismus (§ 9, 1 a. E.) und der synkretistischen Frömmigkeit verflossen immer mehr. Unter den im ganzen Reiche verbreiteten orientalischen Kulten gewann namentlich der Mithras-Kult eine universale Bedeutung. Eine Bereitschaft zum Glauben, eine Vorliebe für Mysterien, namentlich Sühne-Mysterien, ein Vertrauen zu den sie verwaltenden Hierurgen und ein Interesse auch an abgeschmackt abergläubischer Theurgie drang ein in die Kreise der Bildung; und im Erstarken der asketischen Neigungen reflektierte sich eine Steigerung der Sehnsucht nach dem Ewigen. Die nationalen Kulte hatten ihre alte Geltung verloren, aber bei den Aufgeklärten wie bei den „Gläubigen“ standen sie unter dem Schutze des Grundsatzes: *τιμᾶν τὰ θεῖα κατὰ τὰ πάτρια*. Seit Konstantin sind die Aufgeklärten und die Gläubigen, soweit sie nicht Manichäer wurden, zu immer gröfser werdenden Teilen in die Kirche eingetreten, zum grofsen Teil ohne wesentlich andere geworden zu sein. Doch blieb das Heidentum nicht nur als Paganismus noch neben der Kirche: in den Kreisen der neuplatonischen Philosophen und bei den konservativen *laudatores temporis acti* hatte die gebildete Gläubigkeit romantische Vertreter bis in die Zeit Justinians.

2. Analog war die Entwickelung der Philosophie. Der religiös gestimmte Eklektizismus des 2. Jahrhunderts vollendete sich in dem [auch durch die hellenistische Gnosis vorbereiteten] Neuplatonismus. In ihm gingen die platonische, neupythagoreische und die stoische Philosophie zusammen zu einem idealistischen Pantheismus mit durchaus religiöser Färbung; das in der Mischung gleichfalls vorhandene aristotelische Element trat anfangs wenig hervor. — Der synkretistischen Frömmigkeit

stellte sich der Neuplatonismus des Plotinus, der mehr als sein Lehrer Ammonius Sakkas v. Alexandrien († 242) der wahre Begründer der Schule, der Anfänger ihrer alexandrinisch-römischen Periode ist (er kam 244 nach Rom und starb 269), noch ziemlich frei zur Seite. Aber schon Porphyrius, sein Schüler († 301, wohl in Rom), nahm sich derselben an, er schrieb auch, vielleicht Plotinschen Anregungen folgend, *κατὰ χριστιανῶν*. — Vollends vollzog sich das Ineinandergehen der neuplatonischen Philosophie und der synkretistischen Frömmigkeit in der syrischen Periode des Neuplatonismus bei Jamblichus († ca. 330); seine Gedanken erfüllten den Kaiser Julian. — Der in diesem theosophischen Neuplatonismus fast ganz zurücktretende Aristotelismus fand seit dem endenden 4. Jahrhundert in der neuplatonischen Schule zu Athen eine Pflegstätte, und mit Hilfe des Aristotelismus bildete Proklus, der berühmteste Lehrer der atheniensischen Schule († 485), den Neuplatonismus um zu einem mit logischer Meisterschaft ausgeführten scholastischen System. Als Justinian 529 die Schule von Athen aufhob und damit das Ende der heidnischen Philosophie herbeiführte, waren dank ihrer Tätigkeit in der eklektisch-philosophischen Tradition die aristotelischen Elemente weit mehr in den Vordergrund geschoben, als es je seit Beginn unserer Zeitrechnung der Fall gewesen war. — Auch in der Philosophie des Abendlandes, auf welche der Neuplatonismus fast nur in seiner älteren Gestalt (Plotin und Porphyrius) eingewirkt hat, trat in derselben Zeit die aristotelische Tradition, wenn auch mit platonischer und stoischer gemischt, deutlicher hervor als bisher: der letzte, bereits äufserlich in der Kirche stehende Vertreter der alten Philosophie im Abendland, der in Athen gebildete Neuplatoniker Boëthius († 525), übermittelte durch seine Übersetzungen dem frühen Mittelalter die Kenntnis der aristotelischen Logik.

§ 26. Das neuplatonische System.

MHeinze, Neuplatonismus (RE XIII, 772—184) und die hier und bei § 5 und § 25 genannte Literatur. — Harnack, DG I, Beigabe II: Der Neuplatonismus (I² S. 719—737). — REucken, Die Lebensanschauungen der grofsen Denker. Leipzig 1890. — MReischle, Ein Wort zur Controverse über die Mystik in der Theologie. Freiburg 1886.

1a. In drei Gedankengruppen läfst sich nach Zeller das Plotinsche System zerlegen: a) von der übersinnlichen Welt, b) von der Erscheinungswelt, c) von der Erhebung in die übersinnliche Welt. — Der letzte Grund alles Wirklichen (*τὸ πρῶτον, τὸ ἕν, τὸ ἄπειρον*) ist ihm selbst über Denken und Sein erhaben (*ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας*). Aus seiner Vollkommenheit fliefst gleichsam über — der Hergang ist naturnotwendig, aber für das Eine weder Bedürfnis noch mit Veränderung verbunden — der *νοῦς*, ein Abbild des Einen, von ihm ausgestrahlt und vermöge dieser Ausstrahlung bestehend, das Denken zugleich und die gedachte Welt (*κόσμος νοητός*). Aus dem *νοῦς* strahlt dann in gleicher Weise weiter aus die *ψυχή*, die Weltseele, die halb dem *νοῦς*, halb bereits dem Materiellen zugewandt ist, d. h. den Trieb hat, das im *νοῦς* Geschaute im Materiellen darzustellen. Mit der von ihr ausgestrahlten in die Welt sich verbreitenden zweiten Seele — in deren Scheidung von der ersten Seele die Doppelseitigkeit der *ψυχή* hypostasiert erscheint — und den gleichfalls von ihr ausgestrahlten Einzelseelen (den Göttern und den Menschenseelen) ist in der von dem Einen stammenden Stufenreihe abnehmender Vollkommenheit die unterste Grenze der übersinnlichen Welt erreicht.

1b. Die *ψυχή* überträgt das Übersinnliche in die Materie, das Substrat alles Werdens, die blofse Möglichkeit des Seins, das Nichtseiende. Damit tritt sie aus der Ewigkeit des Intelligibeln in das Zeitleben hinaus, und durch diese Verbindung seelischer Kräfte mit der Materie entsteht die Erscheinungswelt. Plotin zeigt sich, ihre Harmonie und Schönheil betonend, noch als Grieche, doch auch ihm ist sie nur ein unvollkommenes Abbild des Übersinnlichen, ein Gewoge steten Werdens, ein Zerrbild des wahren Seins, eine Welt des Scheines.

1c. Soll die Menschenseele, die vermöge ihrer Natur, doch nicht ohne ihre Schuld, aus der übersinnlichen Welt herabgezogen ist in die Körperwelt, heraus aus der Unseligkeit, zu der sie in ihrem Kerker verdammt ist, so mufs sie zu ihrem Ursprung, dem Centrum auch ihres innersten Seins, dem alleinen Gott zurück. Der erste Schritt dazu ist die Lösung aus den Banden der Sinnenwelt (*κάθαρσις*, Reinigung); erst dann kommt das höhere Wesen des Menschen zur Geltung. Aber

auch das Denken, so hoch es über aller praktischen Tätigkeit steht, führt höchstens zum νοῦς. „Zu dem Höchsten gelangen wir erst dann, wenn wir bei vollkommener Vertiefung in uns selbst, auch über das Denken uns erhebend, im Zustand der Bewufstlosigkeit, der Entzückung (ἔκστασις), der Vereinfachung (ἅπλωσις), von dem göttlichen Lichte plötzlich erfüllt [Erleuchtung] und mit dem göttlichen Urwesen selbst so unmittelbar eins werden [ἑνωθῆναι, Einung], dafs jeder Unterschied zwischen ihm und uns verschwindet".[1]) Der so mit Gott Geeinte sieht sich θεὸν γενόμενον, μᾶλλον δὲ ὄντα, die Seele wird Gott, oder noch richtiger: sie erkennt, dafs sie Gott ist.[2]) Der Zustand der Ekstase ist nach Plotin ein seltener Höhepunkt. Über die Unsterblichkeit der Seele hat Plotin ausführlich gehandelt.

2. Wie Jamblichus das neuplatonische System theosophisch ausgebaut, triadisch abgeteilte Götterordnungen konstruiert und mit dem synkretistischen Polytheismus in Verbindung gebracht hat; wie er [und mit ihm seine Schule] Gebetspraxis, Mantik, Mysterien und Theurgie verteidigte und als Erlösungsapparat in Wirksamkeit setzte: das ist im einzelnen für die DG irrelevant, so bedeutsam diese Erscheinung im ganzen ist als eine heidnische Parallele zu der Entwickelung auf griechisch-kirchlichem Gebiete. — Proklus, der mit dem gesamten späteren Neuplatonismus von Jamblichus die Wertschätzung der religiösen Hilfsmittel und seine Deutung der Mythen übernahm, hat, als er die neuplatonischen Gedanken zu einem geschlossenen System verarbeitete, mehrfach wieder auf Plotin zurückgegriffen. Das Detail seiner Philosophie ist aber für die DG nicht von direkter Bedeutung.

3 a. Dagegen mufs noch besonders darauf hingewiesen werden, dafs der Neuplatonismus bereits in seiner Plotinschen Gestalt eine Heimatstätte der Mystik war: Plotin empfahl eine Frömmigkeit, die durch vollkommenes Sichlösen aus den Zusammenhängen des materiellen [Schein-] Seins kraft einer alsdann eintretenden, im innersten Seelengrunde sich vollziehenden, unmittelbaren Einwirkung Gottes auf den Menschengeist zur vollkommenen Einigung des endlichen

---

1. Zeller, Grundrifs, 2. Aufl., S. 294 f. 2. Zeller III, 2³, 613 f.

Geistes mit dem all-einen Gott führen sollte (vgl. oben 1c). Die Urquelle dieser mystischen Gedanken ist der Neuplatonismus nicht. Schon in den orphischen Mysterien, mit denen der Neuplatonismus ebenso zweifellos in genetischem Zusammenhange steht, wie das, was bei Philo als Ansatz zur Mystik bezeichnet werden kann,[1]) im Brahmanismus und im Buddhismus ist eine der neuplatonischen verwandte Mystik zu Hause gewesen.[2]) Die Urquelle dieser Mystik ist die vergeistigte Naturreligion.[3]) Wo Gott als der letzte Quell alles Seins gedacht wird, da kann ein substantielles Einswerden mit Gott angestrebt werden; und die Abstraktion, auf welcher der Gottesbegriff der vergeistigten Naturreligion ruht, mufs die praktische Frömmigkeit anweisen, dafs sie sich löse von allem, was die Abstraktion hinter sich liefs. Daher sind mystische Ahnungen und Bestrebungen, nach Kraft und Reinheit mannigfach abgestuft, in der Religionsgeschichte schon der vorchristlichen Zeit so häufig.[4]) Im AT. fehlen sie.

3b. Neuplatonisch-mystische Gedanken sind, wie später in die muhammedanische,[5]) so auch in die christliche Theologie eingedrungen. „Mystik“ wird oft auch einzelnen neutestamentlichen Schriften nachgesagt.[6]) Wenn „mystisch das ist, was auf ein Geheimnis sich bezieht, zu ihm gehört, es befafst“,[7]) wenn „Mystik im religiösen Sinne die Religion ist, sofern sie ein Leben in dem Geheimnis, d. i. in Gott und Gottes in uns, ist“,[7]) dann freilich hat diese Beurteilung johanneischer und paulinischer Gedanken ihr gutes Recht.[8]) Ja, dann ist

1. Vgl. § 8, 4b S. 65. 2. Vgl. für die Orphiker ERohde, Kleine Schriften II, Tübingen 1901, S. 332ff.; für den Brahmanismus und Buddhismus Chantepie de la Saussaye I, 372ff. u. 403, 417f., 436. 3. Vgl. S. 37 bei Anm. 1. 4. Vgl. Rohde a. a. O. S. 331. Doch läfst Rhode hier unberücksichtigt, dafs das AT. solche Mystik nicht kennt (vgl. HSchultz, Das AT. und die evangel. Gemeinde, Hefte zur christl. Welt, Nr. 7, 1893, S. 16). 5. Vgl. Chantepie de la Saussaye II, 391ff. und AMerx, Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik (eine Heidelberger Universitäts-Rede zum 22. Nov. 1892, deren Titel mehr verspricht, als der Redner geben wollte) S. 5ff. 6. Vgl. z. B. JKöstlin, Religion nach dem NT. mit besonderer Beziehung auf das Verhältnis des Sittlichen und Religiösen und auf das Mystische in der Religion (StKr. 1888, 7—102). 7. WPreger, RE² XV, 487. 8. Vgl. Gal. 2, 20; Col. 3, 3; Joh. 15, 1ff.

„Mystik“ von lebendiger Religiosität, vollends von lebendigem Christentum unabtrennbar.[1]) Allein für geschichtliche Arbeit ist diese Definition von Mystik unbrauchbar: das Charakteristische der bis zur Gegenwart hin einflufsreichen neuplatonischen Mystik und der ihr verwandten Erscheinungen läfst sie im blassesten Allgemeinen verschwinden. Es ist daher richtiger, von „Mystik“ nur inbezug auf die in Nr. 3a charakterisierte Art der Frömmigkeit zu reden.[2]) Diese Mystik ist nicht nur aufserchristlich; sie ist, weil sie lediglich auf die ontischen Beziehungen „Gottes“, d. i. des Weltgrundes, zur Menschheit Rücksicht nimmt, gegen die [Heils-]Geschichte aber gleichgiltig ist, auch unchristlich. Sie ist zwar in verschiedenem Mafse verchristlicht worden, hat aber, wo sie nicht völlig umgewandelt wurde, ihren pantheistischen Hintergrund und ihre Gleichgültigkeit gegenüber der Geschichte auch bei den Christen, die sich von ihr blenden liefsen, nicht verleugnet.

Kapitel II.

Die Fundamentierung des orthodoxen theologischen Systems: die Aufnahme der Logos-Christologie in die Glaubensregel. — Klärung der veränderten Voraussetzungen vom Wesen der Kirche.

§ 27. Die Ausscheidung der sog. Monarchianer im Occident. Hippolyt und Novatian.

Harnack, Monarchianismus (RE XIII, 303—336), Novatian (RE XIV, 223 bis 242); NBonwetsch, Hippolytus (RE VIII, 126—135); und die hier genannte Literatur. — IADorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, 2. Aufl. Stuttgart u. Berlin 1845—53. — ThZahn, Marcellus v. Ancyra. Gotha 1867. — JLangen, Gesch. der röm. Kirche bis zum Pontifikat Leo's I. Bonn 1881. — JBornemann, s. S. 83, Anm. 3. NBonwetsch, Studien zu den Kommentaren Hippolyts zum Buch Daniel u. Hohen Liede TU XVI, 2 n. F. I, 2. 1897 (vgl. TU XXIII, n. F. VIII, 2. 1902). — HJordan, Die Theologie der neuentdeckten Predigten Novatians, Leipzig 1902. — WMacholz s. § 22.

---

1. Vgl. Mt. 6, 4. 6. 18. 2. Vgl. ERohde a. a. O. S. 331: „Mystik ist, recht verstanden, eine Religionsform, die innigste Vereinigung des Menschen mit der Gottheit zum Ziel hat, und zur Voraussetzung eine in seinem innersten Sein begründete Wesenseinheit des Menschen mit Gott“, und S. 334: „Nicht ein moralisches Hinaufstreben zu Gottes Reinheit, ein substantielles Einswerden mit dem Göttlichen wird hier erstrebt.“

1. Die in den Anfangszeiten der katholischen Kirche vorhandene Mannigfaltigkeit der christologischen Vorstellungen (§ 20, 2) ist im Orient erst eingeschränkt, als dort der Einfluſs des Origenes (§ 28) in der Theologie herrschend wurde. Im Occident haben schon funfzig Jahre früher die Streitigkeiten mit den sog. „Monarchianern" die christologische Tradition enger begrenzt. „*Monarchiani*" nennt Tertullian[1]) diejenigen, welche die modalistische Betrachtungsweise des geschichtlichen Christus für eine ausreichende Lösung des christologischen Problems ansahen, im Interesse des strengen Monotheismus das Göttliche in Christus und den Vater in keiner Weise unterscheiden wollten. Die Zahl solcher Monarchianer war im Westen wie im Osten groſs: *monarchiam sonare student Latini, οἰκονομίαν intellegere nolunt etiam Graeci*, klagt Tertullian.[2]) — „Monarchianer" („dynamistische" im Unterschied von den „modalistischen") nennt man jetzt fast allgemein[3]) auch diejenigen, welche auf Grund dynamistischer Betrachtungsweise des geschichtlichen Christus die [apologetische] Logos-Vorstellung ablehnten. Daſs auch sie dabei von einem Interesse am strengen Monotheismus geleitet wurden, kann freilich bei der Dürftigkeit der Quellen nur als wahrscheinlich bezeichnet werden.[4]) Aber schon hierdurch ist die Subsumtion der

---

1. adv. Prax. 10 p 1087. **2.** adv. Prax. 3 p. 1081. **3.** Harnack zieht es vor, den Namen „Monarchianer" auf die Modalisten zu beschränken, nennt die dynamistischen Monarchianer „Adoptianer". **4.** Harnack hat schon RE² X, 190 ff. (= RE³ XIII, 315 f.) von einem Teile der dynamistischen Monarchianer (dem jüngern Theodot und seinen Anhängern, vgl. oben 2 b), in der neuen Auflage (RE XIII, 312, 53 ff., vgl. 316, 7 ff.) auch von dem ältern Theodot wahrscheinlich zu machen gesucht, daſs sie, wie Hermas (vgl. § 14, 5 b), neben Gott seinen Geist als den „Sohn Gottes" gekannt [also binitarisch gedacht] hätten. Allein, auch davon abgesehen, daſs Hermas nicht adoptianisch gedacht hat (vgl. oben S. 95 bei Anm. 3 und RE IV, 24, 35 ff.), erscheint mir der Beweis nicht überzeugend. Von einem Geiste Gottes, der in gewisser Weise von Gott unterschieden ward, wuſsten auch die Ebioniten (vgl. § 13, 2 b), und doch wollten sie Vertreter des strengen Monotheismus sein. Wirklich hypostatische Stellung des Geistes neben Gott (eigentlicher Binitarismus, wie bei Hermas) und die Prädizierung dieser Geist-Hypostase als „Sohn Gottes" ist m. E. bei den dynamistischen Monarchianern nicht nachweisbar. — Daſs Hippolyt den ältern Theodot mit den Ebioniten zusammenbringt (Philos. 7, 9 p. 346); daſs Paul v. Samosata und Artemon (vgl. oben 2 c) von den Gegnern des

„Modalisten“ und der „Dynamisten“ unter den einen Gattungsbegriff der Monarchianer gerechtfertigt; und sie empfiehlt sich deshalb, weil beide, Dynamisten wie Modalisten, einseitig je ein Glied des alten christologischen Doppel-Schemas (*κατὰ σάρκα* und *κατὰ πνεῦμα*) zur Grundlage ihrer christologischen Anschauung machten. — Der Hauptschauplatz der monarchianischen Streitigkeiten war Rom.

2a. Der Byzantiner Theodot, *ὁ σκυτεύς, ὁ ἀρχηγὸς καὶ πατὴρ ταύτης τῆς ἀρνησιθέου ἀποστασίας,*[1]) d. i. des dynamistischen Monarchianismus, sah in Jesu, dem Jungfrauensohne, einen in der Taufe mit göttlichen Kräften[2]) ausgerüsteten Menschen und lehnte das Prädikat *θεός* für ihn ab [während ein Teil seiner Anhänger dem Auferstandenen es zuerkannte].[3]) Diese Stellung zu dem von den Apologeten und auch von Celsus für allgemein-christlich gehaltenen *θεολογεῖν τὸν Χριστόν* erweist den Theodot trotz des Alters der [von ihm isolierten] dynamistischen Betrachtungsweise des geschichtlichen Christus als einen Neuerer. Wie er zu dieser Neuerung kam entzieht sich unserer Erkenntnis. Mit der ebionitischen Anschauung (§ 13, 2 b) hängt sein Denken schwerlich genetisch zusammen. Epiphanius nennt ihn ein *ἀπόσπασμα τῆς ἀλόγου αἱρέσεως.*[4]) Allein von der Christologie dieser radikalen Antimontanisten Kleinasiens (vgl. § 24, 3) weifs man nur, dafs die Aloger den Logosbegriff verwarfen und an dem wahrhaft menschlichen Leben Jesu ein Interesse gehabt haben. Dafs sie auch sonst ähnlich dachten wie Theodot, ist unwahrscheinlich.[5]) —

---

erstern als Gesinnungsgenossen angesehen worden sind (Euseb. h. e. 7, 30, 16 f.); dafs die Dynamisten Christo das Prädikat *θεός* bestritten: das alles macht wahrscheinlich, dafs auch die „dynamistischen Monarchianer“ ein Interesse am strengen Monotheismus hatten.

1. [Hippolyt], kleines Labyrinth bei Euseb. h. e. 5, 28, 6 p. 236. 2. Hippolyt (Philos. 7, 35 p. 406; 10, 23 p. 526) sagt dem Theodot nach, er habe bei der Taufe den „Christus“ auf Jesus herabkommen lassen, agt aber zugleich deutlich, dafs das Herabkommende das *πνεῦμα* war, und dafs erst seitdem *δυνάμεις* in Christo wirksam waren. Man darf daher daraus, dafs der Gegner formuliert, „der Christus“ sei herabgekommen, nichts schliefsen (vgl. S. 182, Anm. 4). Vielleicht hat Theodot nicht mehr gesagt als, dafs Jesus damals der „Christus“ geworden sei (vgl. S. 83 Anm. 6). Doch vgl. auch unten S. 186 bei Anm. 7. 3. Hippolyt, Philos. 7, 35 p. 406. 4. haer. 54, 1 ed. Dindorf II, 510. 5. Vgl. Zahn, RE I, 387, 46.

Theodot ist, nach Rom gekommen, von Bischof Victor (189 bis 198) exkommuniziert.[1]) Christum als *κοινὸς ἄνθρωπος*[2]) anzusehen, ward [mit Recht] als traditionswidrig angesehen, obwohl das römische Taufbekenntnis seinem Wortlaut nach hierüber nichts festsetzte.[3])

2b. Die Ansicht des ältern Theodot haben unter Zephyrin (198—217) ein zweiter Theodot, *ὁ τραπεζίτης,* und ein gewisser Asklepiodotus vertreten. Sie waren Schüler des ältern Theodot, Gelehrte, die Textkritik und grammatisch-historische Exegese trieben, den Aristoteles, seinen Schüler Theophrast, den Euklid und Galen (§ 9, 2) bewunderten,[4]) — also nicht der „gläubigen" Philosophie der Zeit (§ 9, 3. 4) huldigten. Sie standen in Rom bereits neben der Kirche.

2c. Trotzdem ist noch um 230 von einem gewissen Artemon der Versuch gemacht, den dynamistischen Monarchianismus in Rom als die legitime Lehre geltend zu machen: *φασί . . . τετηρῆσθαι τὴν ἀλήθειαν τοῦ κηρύγματος μέχρι* [inclus.] *τῶν χρόνων τῶν Βίκτορος.*[5]) Näheres weiſs man nicht.[6]) Die Artemoniten standen jedenfalls neben der Kirche. Artemon scheint erst nach ca. 270 gestorben zu sein.[7]) — Bei den Theologen der Kirche galt im Westen[8]) der dynamistische Monarchianismus seit dem 3. Jahrhundert wohl ausnahmslos als Ketzerei.

3a. Als modalistische Monarchianer (oder „Patripassianer", wie man wenig später sagte[9]) hat Hippolyt von Rom († nach 235) den Kleinasiaten Noët [in Smyrna?], seine nach Rom gekommenen Schüler Epigonus und Kleomenes und ihren Gönner, seinen Gegenbischof, Kallist (217—222) bekämpft, Tertullian um 217 den Praxeas, der *primus ex Asia hoc genus perversitatis intulit Romam* und so *duo negotia diaboli Romae procuravit: prophetiam expulit* (vgl. § 24, 3) *et haeresim intulit, paracletum fugavit et patrem crucifixit.*[10]) Praxeas kam nach

1. kl. Labyr. bei Euseb. 5, 28, 6 p. 236. **2.** Hippolyt, Philos. 10, 23 p. 526. **3.** Vgl. oben § 19, 2 am Ende. **4.** kl. Labyrinth bei Euseb. h. e. 5, 28. **5.** kl. Lab. Euseb. 5, 28, 3 p. 236. **6.** Mit dem von Victor exkommunizierten Theodot scheint sich (vgl. das Zitat der vorigen Anm.) Artemon nicht identifiziert zu haben. Das Prädikat *θεός* bei Christus muſs aber auch er bestritten haben (vgl. Harnack RE XIII, 317, 51). **7.** Euseb. h. e. 7, 30, 17 p. 338 (vgl. oben S. 182 Anm. 4). **8.** Über den Orient s. § 30, 2b. **9.** Cyprian ep. 73, 4 p. 781. **10.** Tertull. adv. Prax. 1 p. 1079.

Rom wohl schon zur Zeit Victors und fand bei diesem Beifall;[1]) dann ging er nach Afrika und blieb auch dort (*dormientibus multis in simplicitate doctrinae*[2])) nicht ohne Anhang. Unter Zephyrin kamen Egigonus und Kleomenes nach Rom. Auch jetzt noch zeigten die Bischöfe Zephyrin und Kallist diesen Monarchianern sich gewogen, und die Majorität der Gemeinde stand bei ihnen, nicht bei Hippolyt. Doch versuchten Zephyrin und Kallist zu vermitteln zwischen den verschiednen in Rom vertretenen Christologien, und da, wie Hippolyt, so auch Sabellius, der seit ca. 215 an Kleomenes' Stelle an der Spitze der römischen Monarchianer stand, Kallists Eintrachtsformel schmähte, so ward auch Sabellius von Kallist exkommuniziert.

3b. Noët, gleich stark interessiert für den Monotheismus wie für die Gottheit Christi, war nach Hippolyt wirklich „Patripassianer“: *ἔφη τὸν Χριστὸν αὐτὸν εἶναι τὸν πατέρα καὶ αὐτὸν τὸν πατέρα γεγεννῆσθαι καὶ πεπονθέναι.*[3]) Von einem Logos neben Gott will er nichts wissen; in Joh. 1, 1 findet er [mit Recht] nicht einen Beweis für die philosophische Logoslehre, sondern nur eine bildliche Bezeichnung Christi: *ξένον μοι φέρεις,* läſst ihn Hippolyt sagen, *λόγον λέγων υἱόν. Ἰωάννης μὲν γάρ λέγει λόγον, ἀλλ' ἄλλως ἀλληγορεῖ.*[4]) Er kennt nur einen Gott und behauptet: *τοῦτον εἶναι ἀόρατον ὅτε μὴ ὁρᾶται, ὁρατὸν δὲ ὅταν ὁρᾶται· ἀγέννητον ὅταν μὴ γεννᾶται, γεννητὸν δὲ ὅταν γεννᾶται ἐκ παρθένου· ἀπαθῆ καὶ ἀθάνατον, ὅτε μὴ πάσχῃ μήτε θνήσκῃ, ἐπὰν δὲ πάθη προσέλθῃ, πάσχειν καὶ θνήσκειν.*[5]) — Epigonus und Kleomenes haben denselben Standpunkt festgehalten; auch sie meinen, der eine Gott sei *ἀόρατος* und *ὁρατός,* sowohl *ἀχώρητος* wie *χωρητός,* sei *ἀκράτητος καὶ κρατητός, ἀγέννητος καὶ γεννητός, ἀθάνατος καὶ θνητός.*[6]) Zephyrin, ein *ἀνὴρ ἰδιώτης καὶ ἀγράμματος,* wie Hippolyt sagt,[7]) hat sich gelegentlich auch im Sinne dieser Monarchianer ausgesprochen: *ἐγὼ οἶδα ἕνα θεὸν Χριστὸν Ἰησοῦν, καὶ πλὴν αὐτοῦ ἕτερον οὐδένα γε[ν]νητὸν καὶ παθη-*

1. [Pseudo-]Tertullian, adv. haer. 8 p. 1174: „Praxeas quidam haeresim introduxit, quam Victorinus (Victor?) corroborare curavit“. 2. Tert. adv. Prax. 1 p. 1079; vgl. oben S. 138 bei Anm. 4. 3. Hippolyt c. Noët. 1, ed. Lagarde p. 43, 13f.; vgl. Baruch 3, 37 (oben S. 60 Anm. 7). 4. c. Noët. 15 p. 53, 19f. 5. Hippolyt, Philos. 10, 27 p. 528. 6. ib. 9, 10 p. 448, 43ff. 7. ib. 9, 11 p. 450, 68.

τόν.[1]) — Dafs dieser strenge Modalismus nichts andres ist als eine metaphysische Mifsdeutung des „religiösen Modalismus“ der kleinasiatischen Theologie (§ 21, 2 b), macht die Herkunft des Noët und Praxeas, macht der Wortlaut ihrer Formeln,[2]) macht endlich der Umstand zweifellos, dafs es auch unter den Montanisten „Noëtianer“ gab.[3])

3 c. Das genuine System des Sabellius[4]) — irrig sind später dem Sabellius Marcellische Gedanken untergeschoben — geht über Noët nur dadurch hinaus, dafs es auch dem hl. Geiste im Gefüge der monarchianischen Gedanken einen Platz anweist; übrigens steht es vermöge der behaupteten Succession der einander ablösenden *πρόσωπα* [Erscheinungsformen des einen Gottes, des *υἱοπάτωρ*] noch ganz auf dem Boden des strengen Modalismus: der eine Gott wirkte im Prosopon des Vaters als Schöpfer und Gesetzgeber — *pater, non quia genuit, sed quia condidit,* bemerkt richtig ein Späterer[5]) —, im Prosopon des Sohnes als Erlöser von der Menschwerdung bis zur Himmelfahrt, seitdem als hl. Geist. — Ob Sabellius bis an seinen Tod als Sektenhaupt in Rom geblieben ist, oder schliefslich sich in den Orient (die Pentapolis) begeben hat, ist nicht auszumachen.

3 d. Die „Anhänger des Praxeas“, welche Tertullian bekämpft, sind von dem strengen Modalismus ausgegangen; seine Formeln klingen, wenn Tertullian ihnen nicht Falsches nachgesagt hat, bei ihnen noch durch: *itaque post tempus pater natus et pater passus.*[6]) Doch scheiden sie bereits in der Person des Herrn „den Vater“ und „den Sohn“, *discentes filium carnem esse, id est hominem, id est Jesum, patrem autem spiritum, id est deum, id est Christum*[7]): *mortuus est non ex divina sed ex humana substantia, . . . filius patitur, pater vero compatitur.*[8]) — Ganz ebenso äufserte sich nach seinem Bruch mit dem strengen Modalismus Kallist, als er Bischof geworden

---

1. ib. p. 450 f. Gelegentlich aber sprach Zephyrin auch wie die oben in 3 d behandelten Monarchianer. 2. Vgl. oben S. 142 bei Anm. 10 u. 11. 3. Vgl. oben S. 142 Anm. 11. 4. Vgl. Zahn, Marcell S. 205 ff. 5. Vigilius v. Thapsus (saec. V) dial. adv. Arianos etc. 3, 2 MSL 62, 250 (Zahn S. 212 Anm.). 6. adv. Prax. 2 p. 1079; vgl. 29 p. 1117: „blasphematis, non tantum quia mortuum dicitis patrem, sed et quia crucifixum“. 7. Tert. adv. Prax. 27 p. 1113. 8. ibid. 29 p. 1117 u. 1118.

war, und zwar in der feierlichen Form einer Glaubensformel: *τὸ μὲν γὰρ βλεπόμενον, ὅπερ ἐστὶν ἄνθρωπος, τοῦτο εἶναι τὸν υἱόν, τὸ δὲ ἐν τῷ υἱῷ χωρηθὲν πνεῦμα τοῦτο εἶναι τὸν πατέρα· οὐ γάρ, φησίν, ἐρῶ δύο θεοὺς πατέρα καὶ υἱόν, ἀλλ' ἕνα· . . . καὶ οὕτως τὸν πατέρα συμπεπονθέναι τῷ υἱῷ.*[1]) Er und sein Anhang sind wahrscheinlich die wahren Gegner Tertullians. — Hippolyt fand bei Kallist eine Mischung sabellianischer und theodotianischer Gedanken;[2]) doch vielleicht tut diese Beurteilung ihm ebenso Unrecht, wie Tertullians *incipiunt dividere patrem et filium*[3]) den Praxeanern: die doppelte Beurteilung Christi *κατὰ σάρκα* und *κατὰ πνεῦμα* haben Kallist und seine Anhänger, vielleicht alle Modalisten, schwerlich je nicht geübt. Dafs wir den Monarchianismus nur durch seine Gegner kennen,[4]) darf nie vergessen werden. — Beachtung verdient, dafs Kallists Glaubensformel den Logosbegriff im stoischen Sinne (Gott = Logos) verwendet, indem sie behauptet *τὸν λόγον αὐτὸν εἶναι υἱόν, αὐτὸν καὶ πατέρα ὀνόματι καλούμενον,*[5]) und dafs sie auf die Vergottung des Fleisches durch die Incarnation[6]) hinweist: *ὁ πατὴρ προσλαβόμενος τὴν σάρκα ἐθεοποίησεν ἑνώσας ἑαυτῷ.*[7]) Die Formel mag in Rom die Brücke gebildet haben zur allgemeinen Rezeption der Logos-Christologie.[8])

4a. Die Ausscheidung der Monarchianer besiegelte, was die Apologeten inauguriert hatten: dafs der Ausgangspunkt des christologischen Denkens sich verschob (vgl. § 18, 6). Denn beiden Gruppen von Monarchianern war das gemeinsam, dafs für ihr Denken noch der geschichtliche Christus im Mittelpunkt stand. Ihre Zurückweisung rückte den präexistenten Logos ins Centrum der Christologie, wenn auch im Abendlande der geschichtlichen Person Jesu gegenüber noch Jahrhunderte lang das alte christologische Schema des Nebeneinander der modalistischen und der dynamistischen Betrach-

---

1. Hippolyt, Philos. 9, 12 p. 458, 87 ff. **2.** Philos. 9, 12 p. 458, 98. **3.** adv. Prax. 27 p. 1113; vgl. S. 186 bei Anm. 7. **4.** Die kurzen „monarchianischen Prologe zu den vier Evangelien", die PCorssen (TU XV, 1. 1896) herausgegeben hat, sind weder ergiebig, noch m. E. sicher monarchianisch. An entscheidenden Stellen ist der Text unerklärbar. **5.** Hippol., Philos. 9, 12 p. 458, 80. **6.** Vgl. oben S. 146 bei Anm. 5 u. S. 145 Anm. 1. **7.** Hippol., Phil. 9, 12 p. 458, 91. **8.** Vgl. Harnack RE XIII, 331, 13 ff.

tung nachwirkte.[1]) Auch die Übertragung des Sohnesbegriffs auf den präexistenten Herrn ward gesichert, da die Gruppen ausschieden, die nur in dem geschichtlichen Christus den „Sohn“ sahen.[2]) Überdies ist unverkennbar, daſs mit der Ausscheidung der Modalisten wertvolle religiöse Gedanken ältester Tradition diskreditiert waren. Denn der Modalismus stand religiös höher als die Logos-Christologie der Zeit,[3]) so sehr diese ihm philosophisch überlegen war. Es ist daher begreiflich, daſs in dem für Spekulation wenig interessierten Abendlande ein „latentes“ modalistisches Element noch lange vorhanden blieb.[4]) Ja, die spätere Entwickelung der Logos-Christologie ist in gewisser Weise zu dem religiösen Gedanken, den der Modalismus metaphysisch miſsdeutet hatte, auf Umwegen zurückgekehrt.

4b. Freilich hat das Abendland auch nach Ausscheidung der Monarchianer noch verschiedenartige christologische Vorstellungen ertragen. Auch Hippolyt, der von irenäischen Rekapitulationsgedanken stärker beeinfluſst war, als Tertullian, aber nicht minder starke Einflüsse der Apologeten zeigt,[5]) dachte nicht ganz wie sein afrikanischer Kampfgenosse: sein Denken ist binitarisch-monotheistisch geblieben.[6]) Und weit naivere binitarische Vorstellungen zeigen einige unbedeutende Schriftsteller des dritten Jahrhunderts.[7]) Die theologische

---

1. Vgl. was unten in Nr. 5b über Novatian ausgeführt ist. **2.** Bei den Modalisten ist dies zweifellos (vgl. oben S. 186 bei Anm. 7); für die Dynamisten ist es anzunehmen, da auch sie den Begriff des präexistenten „Sohnes“ Gottes nicht hatten (vgl. S. 182 Anm. 4). **3.** Vgl. § 18, 6; auſserdem die Karikierung der S. 142 reproduzierten Gedanken in der Lehre vom „deus invisus“ und „deus visus“ (oben S. 156 bei Anm. 8 mit Anm. 9), endlich die gewundene Art, in der Tertullian das „solum Christum deum dicere“ gestattet (adv. Prax. 13 p. 1093; vgl. I. Joh. 5, 20). **4.** Vgl. Harnack DG I², 669f. **5.** Ein näheres Eingehen auf Hippolyt ist unnötig, denn im Abendlande haben seine Schriften wenig Einfluſs geübt, und im Orient hat der stärkere Einfluſs des Origenes für die DG den Hippolyts auſser Kraft gesetzt. Doch vgl. die dogmengeschichtlichen Ausführungen von Bonwetsch, TU XVI, 2 S. 19—62. **6.** Vgl. oben S. 157 Anm. 6. **7.** Vgl. Macholz, S. 1—16 über die pseudocyprianischen Schriften „de montibus Sina et Sion“ (zwischen 200 u. 245; vgl. Harnack, Chronol. II, 384) und „ad Vigilium“ (ca. 303?; vgl. Harnack a. a. O. 391 ff.). In ersterer Schrift heiſst es z. B. (c. 4; Cyprian ed. Hartel III, 108): „caro dominica a deo patre Jesu[s] vocita est, spiritus sanctus qui de caelo descendit,

Tradition aber ist alsbald ganz unter den Einflufs von Tertullians Schrift gegen Praxeas gekommen. In deutlicher Weise kommt dies zum Ausdruck in dem um 250 von dem gelehrtesten Mitgliede des römischen Klerus, Novatian, verfafsten Werk *de trinitate*, das noch Hieronymus bewundernd ein *grande volumen* nennt.[1]) Novatian bietet hier, *quasi ἐπιτομὴν operis Tertulliani faciens*,[2]) kaum einen bei Tertullian nicht nachweisbaren Gedanken; dennoch ist seine Schrift für die DG von grofser Bedeutung, weil sie eine Auslegung der *regula* sein will: der durch die *regula* geforderte Glaube umfafst nach ihr eine Gotteslehre im Sinn der Popularphilosophie, eine Trinitätslehre, wie die Tertullians, und das Bekenntnis der wahren Menschheit Christi neben seiner wahren Gottheit. Die Sicherheit, mit der Novatian diese Lehren darlegt, beruht, wie bei Tertullian, nicht darauf, dafs die einzelnen Aussagen einer philosophisch-theologischen Gesamtanschauung eingegliedert wären, vielmehr — und dies ist für abendländische Orthodoxie lange Zeit charakteristisch geblieben — darauf, dafs die religiöse Überzeugung[3]) und der traditionalistische Symbolglaube formelhafte Distinktionen anzuwenden gelernt hatten.

5 a. Soweit Novatian eine Trinitätslehre hat — seine Geistlehre ist binitarischer als die Tertullians, erinnert an Hippolyt[4]) —, soweit ist sie, gleichwie die Tertullians, eine „ökonomische“, obwohl er die Zeit der *generatio* des Logos-Sohnes nicht mehr, wie Tertullian,[5]) zu fixieren wagt: *ex patre, quando ipse voluit, sermo filius natus est, . . . semper in patre fuisse dicendus est . . ., ne pater non semper sit pater;*[6]) *spiritus non ante resurrectionem Christi exhibitus,*[7]) *habitans in solo Christo plenus et totus, ut ex illo delibationem quandam gratiarum*

Christus, id est unctus dei vivi, deo vocitus est, spiritus carni mixtus Jesus Christus“, und in der zweiten (c. 7. ib. p. 128): „spiritus sanctus, id est Christus, dominus noster, qui profectus est ex deo, venit, ut“ etc.

1. de viris illustribus 70 ed. Bernoulli (in GKrügers „Sammlung usw. Heft 11. 1895) S. 41. Von den neuerdings dem Novatian mit geringerer oder gröfserer Wahrscheinlichkeit zugeschriebenen Schriften (vgl. Harnack, RE XIV, 224 f.) sehe ich ab. Die zweifellos novatianische Schrift „de cibis judaicis“ ist hier bedeutungslos. 2. Hieronym. a. a. O. 3. de trin. 11. MSL 3, 903 C. 4. Vgl. oben 4 b u. S. 157 Anm. 6. 5. Vgl. oben S. 156 bei Anm. 4. 6. de trin. 31 p. 949 B. 7. ib. 29 p. 943 C.

ceteri consequi possent.[1]) Das einstige Wiederaufgehen des Sohnes [und Geistes] im Vater tritt bei ihm noch deutlicher hervor, als bei Tertullian: *subjectis enim ei quasi filio omnibus rebus a patre etc.* (1. Ko. 15, 28), *totam divinitatis auctoritatem rursus patri remittit; unus deus ostenditur verus et aeternus pater, a quo solo haec vis divinitatis emissa et jam in filium tradita et directa rursum per substantiae communionem ad patrem revolvitur.*[2]) — Die *communio substantiae* (die Homousie) drängt bei der *„vis divinitatis“* den Inferiorismus zurück.

5b. Inbezug auf den geschichtlichen Christus wird die wahre Gottheit und die wahre Menschheit, die *utraque substantia* in ihm, gleich energisch betont: Christus heifst *deus ... procedens ex deo, secundam personam efficiens post patrem,*[3]) zugleich aber ist er wahrer Mensch: *neque homo Christo subtrahatur, neque divinitas negetur, ... utrumque in Christo confoederatum est*[4]) *et in ... utriusque substantiae concordia mutui ad invicem foederis confibulatione sociatum.*[5]) Die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in der Person Christi wird stark betont, Novatian redet gelegentlich von einer *permixtio sociata*[6]); zugleich aber werden, wie bei Tertullian der *filius dei* und der *homo* in Christo scharf unterschieden; ja, Novatian sagt: *legitimus dei filius, qui ex ipso deo est, ... dum sanctum istud* (Luc. 1, 35) *assumit, sibi filium hominis annectit et ... filium illum dei facit, quod ille naturaliter non fuit.*[7]) Über die Art und die Möglichkeit solcher Einigung des *deus* und des *homo* in Christo zu reflektieren, liegt dem Novatian gänzlich fern: die Zweinaturenlehre ist auch hier[8]) ein an die einheitliche Person Christi nachträglich herangebrachtes Beurteilungsschema, das dem *κατὰ σάρκα* und *κατὰ πνεῦμα* entspricht.

§ 28. Das System des Origenes.

EPreuschen, Origenes (RE XIV, 467—488) und die hier (S. 469) genannte Literatur. Hervorzuheben sind: GThomasius, Origenes. Ein Beytrag zur DG des 3. Jahrh. Nürnberg 1837. — ERRedepenning, Origenes. Eine

---

1. ib. 29 p. 944 A. **2.** ib. 31 p. 952 A. **3.** ib. 31 p. 950 A. **4.** ib. 21 (al. 16) p. 928 A. **5.** ib. 24 (al. 19) p. 934 C. **6.** ib. p. 933 C. **7.** ibidem. **8.** Vgl. oben § 22, 5 mit S. 150 Anm. 10 und oben S. 187 bei Anm. 1.

Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. 2 Bde. Bonn 1841—1846. — ChBigg, The christian Platonists of Alexandria, Oxford 1886. — LAtzberger, Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit, Freiburg 1896. — Lehrreich sind noch heute die 1668 publizierten Origeniana des P. D. Huëtius († 1721); in Lommatzschs Ausgabe des Origenes, Bd. 21—24.

1. Im Orient ist das Schicksal des Monarchianismus und zugleich die Frage, welche der im endenden zweiten Jahrhundert vorhandenen nicht-monarchianischen Richtungen zur Herrschaft kommen sollte (§ 24, 1), dadurch entschieden, dafs die „wissenschaftliche“ Theologie Alexandrias alle früheren und alle gleichzeitigen theologischen Bemühungen in den Schatten stellte. Während die, anscheinend durch den Montanismus und Modalismus in ihrem Ansehen geschädigten, kleinasiatischen Traditionen nur im Verborgenen nachwirkten (§ 30, 6), ging aus der Schule des Clemens (§ 23) der Mann hervor, der für die DG der griechischen Kirche von fundamentaler Bedeutung geworden ist und indirekt im 4. Jahrhundert auch den Occident bedeutsam beeinflufst hat: Origenes (geb. 185/6; in Alexandria bis 230/1, dann in Cäsarea, † 254).[1] Er ist der erste, der bewufst auf dem Boden der kirchlichen Tradition und der hl. Schrift ein umfassendes philosophisch-theologisches System aufgebaut und in einer besonderen Schrift, der noch in Alexandria entstandenen, nur in Rufins ungenauer Übersetzung vollständig erhaltenen Schrift *περὶ ἀρχῶν* (*de principiis*)[2] dargelegt hat. — Dies System des Origenes ist zwar in der Folgezeit zerpflückt und schliefslich verketzert, dennoch hat es auf die dogmengeschichtliche Entwickelung im Orient den entscheidendsten Einflufs ausgeübt.

2 a. Origenes eröffnet seine Schrift *de principiis* mit einem ausführlichen Hinweis auf den Inhalt der *regula*,[3]) deren Annahme — die *πίστις* — für jeden notwendig, für die *pigriores*

---

1. Die Werke des Origenes sind, soweit sie in den GchS noch nicht erschienen sind (I u. II: c. Celsum u. de oratione ed. PKoetschau, 1899; III: Jerem. u. Klagelieder-Homilien u. Erklärung der BB. Samuel u. Könige ed. EKlostermann, 1901; IV: Johannes-Kommentar ed. EPreuschen, 1903), nach Lommatzsch zitiert. Im letzteren Falle ist die Bandzahl in arabischen, im ersteren in römischen Zahlen angegeben. 2. Bd. 21. Vgl. Origenes über die Grundlehren. Wiederherstellungsversuch von KFSchnitzer. Stuttgart 1835. 3. praef. 3 ff. 21, 17 ff.; vgl. Hahn, Bibliothek, 3. Aufl. § 8.

erga inquisitionem divinae scientiae ausreichend ist. Seine Gnosis, seine Theologie, will, von diesem Glauben, wie von ihrer Grundlage, ausgehend, die Vernunftgründe für die Aussagen desselben suchen und *seriem quandam et corpus ex horum omnium ratione perficere, ut manifestis et necessariis assertionibus de singulis quibusque, quid sit in vero, rimetur, et unum ... corpus efficiat exemplis et affirmationibus, vel his, quas in sanctis scripturis invenerit, vel quas ex consequentiae ipsius indagine ac recti tenore repererit.*[1])

2b. Dennoch war Origenes kein schriftgläubiger Traditionalist. Mehr als die Schrift, bestimmte seine umfassende philosophische Bildung sein Denken. Er hatte auch den Ammonius Sakkas (§ 25, 2) gehört[2]) und vertrat eine dem ältesten Neuplatonismus verwandte Philosophie. Aber, wie einst Philo, so war auch Origenes durch seine allegorische Exegese in den Stand gesetzt, seine Philosophie innerhalb der von ihm abgesteckten Grenzen der theologischen Spekulation (vgl. 2a) zur Geltung zu bringen. Er hat die Traditionen der allegorischen Exegese in ein System gebracht[3]): *tripliciter*[4]) *describere oportet in anima sua unumquemque divinarum intellegentiam litterarum, id est, ut simpliciores quique aedificentur ab ipso, ut ita dixerim, corpore scripturarum — sic enim appellamus communem istum et historialem intellectum —; si qui vero aliquantum jam proficere coeperunt et possunt amplius aliquid intueri, ab ipsa scripturae anima aedificentur; qui vero perfecti sunt ..., hi tales ab ipsa spirituali lege, quae umbram habet futurorum bonorum, tamquam a spiritu, aedificentur. sicut ergo homo constare dicitur ex corpore et anima et spiritu, ita etiam sancta scriptura.*[5]) Manche Schriftstellen haben jedoch nur psychischen oder pneumatischen Sinn,[6]) so Gen. 19, 30 ff.; 25, 1 ff.; 29, 27 f.; 30, 3 u. 9;[7]) *impossibilia et inconvenientia*, die erzählt zu werden scheinen, sind gottgewollte *offendicula* für die bloſs historische Exegese, bestimmt, hinzuweisen auf den verborgenen tieferen Sinn der Schrift.[8])

---

1. praef. fin. 21, 26. 2. Trotz vorhandener Schwierigkeiten (vgl. Zeller, Philos. der Griechen III, 2³ S. 459 Anm. 3) wird man das festhalten müssen. 3. Vgl. Heinrici, Hermeneutik (RE VII, 730 f.). 4. Nach Prov. 22, 20 f. 5. de princ. 4, 8, 11. 21, 428. 6. ib. 12 p. 429. 7. ib. 9 p. 425. 8. ib. 15 p. 436.

2c. Origenes selbst bringt sein System zur Darstellung, indem er die Lehre von Gott (Buch I), die von der Welt (II), die von der Freiheit (III) und die hl. Schrift (IV; vgl. oben 2b) bespricht. Diese Anordnung schliefst Wiederholungen nicht aus. Man disponiert in der Wiedergabe besser (vgl. § 26, 1) etwas abweichend: 1. von Gott und der übersinnlichen Welt (unten Nr. 3—6), 2. vom Sündenfall und von der Erscheinungswelt (unten Nr. 7), 3. von der Erlösung und der Wiederbringung der endlichen Geister (unten Nr. 8—10). Die biblische Färbung des Ganzen kann in kurzer Zusammenfassung nicht wiedergegeben werden; sie fehlt nie.

3. Diese unsere Welt ist geworden und wird vergehen; das Ursprüngliche aber und zugleich das Ziel der Entwickelung, in der wir stehen, ist eine über die Bedingungen der Zeit erhabene Welt immaterieller Geister (*animae* oder *mentes, rationabiles naturae, secundum propriam suam naturam incorporeae*[1]), die als *incorporeae* unsichtbar und keiner Teilung fähig sind.[2]) Der *fons, ex quo initium totius intellectualis naturae*, ist die göttliche *μονάς et, ut ita dicam, ἑνάς*,[3]) *ὁ τῶν ὅλων θεός*, den Origenes als *νοῦς ἢ ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας*, als *ἁπλοῦς καὶ ἀόρατος καὶ ἀσώματος* bezeichnet.[4]) Denn als der Vollkommene, der ganz Güte ist, mufs Gott sich mitteilen: ewig offenbart er sich im Sohne, den er zeugt (vgl. Nr. 4a), und weiterhin in der ganzen Welt der Geister, die er ewig durch ihn schafft (vgl. Nr. 5 und 6).

4a. Der Sohn ist kein Teil des Vaters, nicht *pars aliqua substantiae dei;*[5]) er wird von ihm gezeugt, *velut si procedat voluntas e mente*,[6]) wie der Glanz vom Lichte, und zwar von Ewigkeit her und bis in alle Ewigkeit hin; *est namque ita aeterna ac sempiterna generatio, sicut splendor generatur ex luce.*[7]) Es ist daher irrig zu sagen: *fuit aliquando, quando non fuit filius.*[8]) Zwar ist der Sohn *ἀριθμῷ* von dem Vater verschieden,[9]) ein *ἕτερος κατ᾽ οὐσίαν καὶ ὑποκείμενον τοῦ*

---

1. de princ. 1, 7, 1. 21, 114; vgl. 2, 9, 1 p. 215 und 3, 6, 7 p. 368. 2. ib. 4, 31 p. 468. 3. ib. 1, 1, 6 p. 33. 4. c. Cels. 7, 38. II, 188. 5. de princ. 4, 28 p. 464; vgl. oben S. 156 bei Anm. 6. Der Emanatismus Tertullians ist ein stofflicher, der des Origenes ein dynamischer. 6. de princ. 4, 28 p. 464. 7. ib. 1, 2, 4 p. 49. 8. ib. 4, 28 p. 464; vgl. Athanasius, de decretis 27. MSG 25, 465B. 9. in Joann. 10, 37: 246. IV, 212.

πατρός,[1]) ein *substantialiter subsistens*, d. i. eine *ὑπόστασις*, neben dem Vater;[2]) doch besteht er nur vermöge der Offenbarung, des Erkanntwerdens, des Vaters, *hoc quod est inde trahens.*[3]) Daher ist er *ex ipsa substantia dei generatus*,[4]) nicht *ἐξ οὐκ ὄντων*,[5]) und insofern kann gesagt werden, *communionem substantiae esse filio cum patre.*[4]) Dasselbe besagen die bildlichen biblischen Bezeichnungen der Weisheit, d. i. des präexistenten Sohnes, als einer *ἀτμὶς τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως* oder einer *ἀπόῤῥοια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης*[6]): *aporrhoea enim ὁμοούσιος videtur, id est unius substantiae, cum illo, ex quo est vel aporrhoea vel vapor.*[7]) Seinem Wesensinhalte nach[8]) ist also der Sohn dem Vater *ὁμοούσιος*. Dem widerspricht nicht, dafs der Logos als *υἱὸς ἐκ τοῦ θελήματος τοῦ πατρὸς γεννηθείς* bezeichnet wird;[9]) denn auf rein geistigem Gebiet sind *ἐκ τοῦ θελήματος* und *ἐκ τῆς οὐσίας* keine Gegensätze.

4b. Während die eben (in Nr. 4a) erörterte Seite der Logoslehre des Origenes einen für die Folgezeit wichtigen Fortschritt gegenüber der apologetischen darstellt — nicht wegen der in gewisser Hinsicht statuierten Homousie des Logos mit Gott (denn der Gedanke ist den Apologeten nicht fremd[10])), wohl aber, weil Origenes die Ewigkeit des Logos behauptete —, bleibt Origenes übrigens durchaus in den inferioristischen

---

1. de oratione 15, 1. II, 334. **2.** de princ. 1, 2, 2 p. 43. **3.** ib. 1, 2, 9 p. 57. **4.** in ep. ad Hebr. 5, 300. **5.** de princ. 4, 28 p. 464. **6.** Sap. 7, 25 (oben S. 61); Origen. in ep. ad Hebr. 5, 300. **7.** in ep. ad Hebr. 5, 300; vgl. de princ. 1, 2, 5 p. 49 u. 1, 2, 10 p. 58ff. **8.** *οὐσία* und *ὑπόστασις* sind für Origenes, und noch lange nach ihm, im wesentlichen Synonyma. Daher ist der Sohn, der eine *ὑπόστασις* neben dem Vater ist, auch *ἕτερος κατ' οὐσίαν τοῦ πατρός* (vgl. oben bei Anm. 1). Doch konnte *οὐσία* auch im generischen Sinne (= Art, Wesensinhalt) gebraucht werden. Und in diesem Sinne entspricht die Homousie des Vaters und des Sohnes (ja die der gesamten „intellectualis natura"; vgl. unten Nr. 6) dem Denken des Origenes. Preuschens Gegenbemerkungen (RE XIV, 50ff.) sind m. E. nicht berechtigt; vollends irrelevant ist, dafs Origenes (in Joann. 13, 25: 149. IV, 249) es für gottlos hält, mit Herakleon (vgl. oben S. 109 bei Anm. 3) die gefallenen Menschen, die Gott im Geist und in der Wahrheit anbeten, als *ὁμοουσίους τῇ ἀγεννήτῳ φύσει καὶ παμμακαρίᾳ* zu bezeichnen. Doch vgl. unten S. 197 bei Anm. 4. **9.** Durch Justinian aufbewahrtes Fragment (aus de princ.?). 21, 482 Anm. 3. **10.** Vgl. oben S. 121 bei Anm. 7 u. 8.

Traditionen der apologetischen Logoslehre. Der Vater ist allein *ἀγέννητος*[1]); der Sohn demgegenüber ein *κτίσμα*[2]); der Vater ist *αὐτόθεος καὶ ἀληθινὸς θεός*[3]), der Sohn demgegenüber *ὁ δεύτερος θεός*[4]), *ἄξιος τῆς δευτερευούσης μετὰ τὸν θεὸν τῶν ὅλων τιμῆς*[5]); der Vater ist *ἀπαραλλάκτως ἀγαθός*, der Sohn *εἰκὼν ἀγαθότητος τοῦ θεοῦ, ἀλλ' οὐκ αὐτοαγαθός*[6]); der Vater ist *ὁ θεός*, der Sohn aber, wie *πᾶν τὸ μετοχῇ τῆς ἐκείνου θεότητος θεοποιούμενον* (vgl. unten Nr. 6), *οὐχ' „ὁ θεός" ἀλλὰ „θεός"*.[7]) Origenes will daher in seiner Schrift über das Gebet — doch ist das singulär bei ihm selbst[8]) — die Gebete auch nicht an den Sohn, sondern allein an den Vater gerichtet wissen.[9]) In diesem Zusammenhange erscheint die Einheit zwischen Vater und Sohn, weil sie eine rein geistige ist,[10]) als eine nicht naturhafte: *θρησκεύομεν τὸν πατέρα τῆς ἀληθείας καὶ τὸν υἱὸν τὴν ἀλήθειαν, ὄντα δύο τῇ ὑποστάσει πράγματα, ἓν δὲ τῇ ὁμονοίᾳ καὶ τῇ συμφωνίᾳ καὶ τῇ ταὐτότητι τοῦ βουλήματος*.[11])

4 c. Die Doppelseitigkeit der origenistischen Logoslehre erklärt sich aus ihrer kosmologischen Bedeutung. Der Logos, die selbständig subsistierende göttliche Weisheit, die *ἀσώματος ὑπόστασις ποικίλων θεωρημάτων περιεχόντων τοὺς τῶν ὅλων λόγους*,[12]) steht gleichwie der *νοῦς*, der *δεύτερος θεός* der Neuplatoniker,[13]) innerhalb der von Gott ausgehenden Weltentwickelung zwischen dem Einen und dem Vielen: *ὁ θεὸς μὲν οὖν πάντη ἕν ἐστι καὶ ἁπλοῦν· ὁ δὲ σωτὴρ ἡμῶν διὰ τὰ πολλὰ . . . πολλὰ γίνεται*.[14]) Er ist daher *omnium creaturarum et dei medium i. e. mediator*,[15]) steht *μεταξὺ τῆς τοῦ ἀγενήτου καὶ τῆς τῶν γενητῶν πάντων φύσεως*.[16]) Als unmittelbar aus Gott gezeugt, kann er mit ihm [und dem Geiste, vgl. Nr. 5] von den *γενητὰ πάντα* unterschieden, andererseits aber auch

---

1. In Joann. 2, 10: 75. IV, 65. **2.** Durch Justinian aufbewahrtes Fragment (aus de princ.?). 21, 482 Anm. 3. **3.** In Joann. 2, 3: 20. IV, 55; vgl. oben S, 20 Anm. 2. **4.** c. Cels. 5, 39. II, 43. **5.** ib. 7, 57. II, 206. **6.** de princ. 1, 13 (nach Justinian). 21, 66 f. Anm. 4. **7.** In Joann. 2, 2: 13—16. IV, 54. **8.** Vgl. c. Cels. 5, 4. II, 4, 26 f. **9.** de or. 15. II, 333 ff. **10.** Vgl. Nr. 4 a am Schlufs. **11.** c. Cels. 8, 12. II, 229 f. **12.** In Joann. 1, 39: 244. IV, 43. **13.** Vgl. § 26, 1 a und Zeller, Philos. der Griechen III, 2³ S. 621 Anm. 1. **14.** In Joann. 1, 20: 119. IV, 24. **15.** de princ. 2, 6, 1 p. 185. **16.** c. Cels. 3, 34. I, 231, 8.

mit diesen in der Reihe der *γεννητά* dem *ἀγέννητος θεός* gegenübergestellt werden.[1]) Das System des Origenes ist dynamisch-emanatistisch, wie das neuplatonische.

5. Das erhabenste der durch den Sohn geschaffenen, d. i. zeitlos kausierten,[2]) geistigen Wesen ist der hl. Geist: *πάντων διὰ τοῦ λόγου γενομένων τὸ ἅγιον πνεῦμα πάντων τιμιώτερον.*[3]) Doch ist sich O. bewufst, mit dieser Aussage über die *regula* hinauszugehen; denn dort *non jam manifeste discernitur, utrum* [*spiritus sanctus*] *natus an innatus vel filius etiam dei ipse habendus sit, necne.*[4]) Da nun Origenes [auf Grund von Joh. 1, 3 oder vielmehr] gemäfs den Forderungen seines Emanatismus sich für die vermittelte Ableitung des Geistes entscheidet, verliert er eigentlich die Berechtigung, die *τρεῖς ὑποστάσεις* des Vaters, des Sohnes und des Geistes gegenüber den *γεννητά* neben dem Geist (vgl. Nr. 6) zur *προςκυνητὴ αἰώνιος τριάς*[5]) zusammenzuschliefsen. Hier wirkt die Glaubensregel entscheidend ein. Doch versucht Origenes, es sachlich zu begründen. Es sei, so sagt er, *impossibile participem fieri patris vel filii sine spiritu sancto.*[6]) Keinesfalls aber kann der Satz der Rufinschen Übersetzung von *περὶ ἀρχῶν*, der besagt, es sei *nihil in trinitate majus minusve,*[7]) als genuin origenistisch gelten. Ein erhaltenes griechisches Zitat aus *περὶ ἀρχῶν* beweist das Gegenteil: *ὁ μὲν θεὸς καὶ πατὴρ συνέχων τὰ πάντα φθάνει εἰς ἕκαστον τῶν ὄντων, μεταδιδοὺς ἑκάστῳ ἀπὸ τοῦ ἰδίου τὸ εἶναι· ὢν γάρ ἐστιν· ἐλάττων δὲ παρὰ τὸν πατέρα ὁ υἱὸς, φθάνων ἐπὶ μόνα τὰ λογικά· δεύτερος γάρ ἐστι τοῦ πατρός· ἔτι δὲ ἧττον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπὶ μόνους τοὺς ἁγίους διϊκνούμενον.*[8])

6. Neben und der *τιμή* nach[9]) unter dem Geiste steht eine begrenzte Zahl anderer ewiger, aber vom Sohne geschaffener, d. h. zeitlos kausierter, *rationabiles naturae,*[10]) die, weil sie und solange sie, wenn auch in verschiedenem Mafse,[11]) durch den Logos teilhaben an Gottes Wesen, auch *θεοί* sind

1. de or. 15, 1. II, 333. **2.** de princ. 1, 3, 4 p. 77. **3.** In Joann. 2, 10: 75. IV, 65. **4.** de princ. praef. 4 p. 20. **5.** In Joann. 6, 33: 166. IV, 142 u. 10, 39: 270. IV, 216. **6.** de princ. 1, 3, 5 p. 77; vgl. hom. 18, 6 in Jerem. III, 163. **7.** de princ. 1, 3, 7 p. 83. **8.** 21, 78 Anm. 2. Vgl. oben S. 144 bei Anm. 6. **9.** Vgl. oben bei Anm. 3. **10.** de princ. 2, 9 p. 215; vgl. 4, 35 p. 477. **11.** de princ. 4, 36 p. 480.

(Ps. 82, 6).[1]) Origenes bemüht sich zwar, die *τριάς* und *τὰ ὑπὸ ταύτην νοητὴν ὕπαρξιν ἔχοντα*[2]) wesentlich auseinander zu halten; er behauptet, *τοὺς μετὰ τὴν τριάδα θεοὺς μετουσίᾳ θεότητος εἶναι τοιούτους· ὁ δὲ σωτὴρ οὐ κατὰ μετουσίαν, ἀλλὰ κατὰ οὐσίαν θεός*.[3]) Allein diese Bemühungen sind selbst dem Sohne, geschweige denn dem Geiste gegenüber vergeblich: *ἅτε πρῶτος τῷ πρὸς τὸν θεὸν εἶναι σπάσας τῆς θεότητος εἰς ἑαυτόν*, ist der Sohn *τιμιώτερος τοῖς λοιποῖς παρ' αὐτὸν θεοῖς*.[4]) Die Homousie des Sohnes mit dem Vater hat also ihr Analogon an dem [durch ihn vermittelten] *θεοποιηθῆναι* der übrigen *rationabiles naturae*, gleichwie die *aeterna generatio filii* zu dem ewigen Kausiertseins der ganzen intelligibeln Welt durch Gott sich wie ein, wenn auch eigenartiger, Spezialfall verhält.[5])

7a. Gott hatte in seiner Gerechtigkeit und Güte die *rationabiles naturae* alle gleich (*aequales omnes ac similes*) geschaffen, aber weil frei, so auch fähig, sich verschieden sittlich zu entwickeln.[6]) Die hierdurch gegebene Möglichkeit eines Falls in der intelligibeln Welt ist Wirklichkeit geworden. Je nach ihrem freien Willen sind die einen Geister mehr, die andern weniger [oder gar nicht[7])] vom Guten abgewichen.[8]) Zur Strafe und zur Läuterung der Gefallenen hat dann Gott in seiner Gerechtigkeit und Güte — diese beiden auch von Origenes hauptsächlich betonten Eigenschaften sind nicht Gegensätze[9]) — die vergängliche[10]) Materie und aus ihr diese sichtbare Welt mit ihren himmlischen, irdischen und unterirdischen Regionen geschaffen und die gefallenen Geister je nach dem

---

1. sel. in ψ 135. 13, 134; in Joann. 2, 2: 16—18. IV, 54f. **2.** In Joann. Fragm. 20. IV, 500, 13. **3.** sel. in ψ 135. 13, 134; vgl. de princ. 1, 6, 2 p. 106, wo von der trinitas gesagt wird, dafs in hac sola trinitate, quae est auctor omnium, bonitas substantialiter inest. **4.** In Joann. 2, 2: 17. IV, 54; vgl. ib. 18 p. 55: *οὐκ ἂν δ' αὐτὸ* (scil. *τὸ θεὸς εἶναι*) *ἐσχηκὼς εἰ μὴ πρὸς θεὸν ἦν καὶ οὐκ ἂν μείνας θεὸς εἰ μὴ παρέμεινε τῇ ἀδιαλείπτῳ θέᾳ τοῦ πατρικοῦ βάθους*. Nur dies pafst dazu, dafs allein der Vater *αὐτόθεος* und *αὐτοαγαθός* ist (oben 4b). **5.** Daher war die Ewigkeit [u. Homousie] des Logos in der origenistischen Tradition gefährdet, sobald der Gedanke der Ewigkeit der intelligibeln Welt aufgegeben wurde. **6.** de princ. 2, 9, 6 p. 222. **7.** Vgl. was unten in Nr. 8a über die Seele Jesu gesagt ist. **8.** de princ. 2, 9, 2 p. 216 u. 1, 8, 3f. p. 126ff. **9.** de princ. 2, 5, besonders 2, 5, 3 p. 179f. **10.** ibid. 2, 4, 3 p. 171.

Mafs ihrer Sünde in verschiedenartige materielle Leiber inkorporiert.[1]) Die Verschiedenheit in der Welt ist also eine Folge der Sünde;[2]) die Weltschöpfung wird daher in der Schrift[3]) treffend *καταβολή* (*dejectio*) genannt.[4]) Die wenigst gefallenen Geister sind die Engel (*θεοί, θρόνοι, ἀρχαί* usw.); sie haben Körper feinster Bildung. Auch die Gestirne gehören zu ihnen. Die am tiefsten gefallenen, die Dämonen, der Teufel [der Urheber des Abfalls] und seine Engelordnungen, die in der Luft hausen, haben minder lichte ätherische Körper erhalten. Zwischen beiden stehen die Menschen.

7b. Auch die Menschenseelen sind gefallene übersinnliche Geister; ihre *ψυχὴ λογική* ist der „erkaltete" präexistente Geist, der von Gott in einen seiner präexistenten sittlichen Beschaffenheit entsprechenden, von einer animalischen Seele belebten Leib inkorporiert ist.[5]) Erst seitdem gibt es [sterbliche] Menschen.[6]) So zweifellos auch die Freiheit des Menschen ist — O. glaubt, schon die *regula* fordere ihre Annahme[7]) —, so tritt doch jede Seele bereits als befleckt in die Welt ein,[8]) und der materielle Leib verunreinigt sie noch mehr;[9]) dazu kommen die Versuchungen durch die Dämonen. Erlösungsbedürftig, wie der Mensch infolgedessen ist, ist auch die gesamte der *ματαιότης* unterworfene, d. h. in die Materialität hinabgefallene, Geisterwelt.[10])

8a. Die Erlösung bringt Christus, der göttliche Logos, durch seine *ἐνανθρώπησις*.[11]) Die von Clemens (§ 23, 2) stark betonten pädagogischen Vorstufen (Gesetz und Philosophie) treten bei Origenes mehr zurück. Indem der *θεὸς λόγος* sich mit einer in ihrer Präexistenz stets rein und in Verbindung mit ihm gebliebenen Seele[12]) vereinigte und *hac substantia*

---

1. ib. 1, 8, 4 p. 129f. **2.** de princ. 2, 1, 1 p. 136. **3.** Eph. 1, 4; Jo. 17, 24 u. ö. **4.** de princ. 3, 5, 4 p. 349; vgl. in Joann. 19, 22: 149f. IV, 324. **5.** de princ. 2, 9, 3. 5 p. 218ff. Origenes deutet in diesem Sinne Gen. 3, 21 (sel. in Gen. Bd. 8, 58). **6.** in Lev. 9, 11. 9, 365. **7.** de princ. praef. 5 p. 21; vgl. 3, 1 p. 257ff. und c. Cels. 4, 3. I, 276: *ἀρετῆς ἐὰν ἀνέλῃς τὸ ἑκούσιον, ἀνεῖλες αὐτῆς καὶ τὴν οὐσίαν.* **8.** Vgl. c. Cels. 3, 62. I, 256, 17: *ἀδύνατον εἶναι ἄνθρωπον ἀναμάρτητον* (mit Ausnahme Jesu). **9.** Vgl. c. Cels. 7, 50. II, 200 (*ψ* 51, 7); in Lev. 12, 4. 9, 389. **10.** de princ. 1, 7, 5 p. 120ff. (Rö. 8, 20); vgl. 3, 6, 2 p. 360. **11.** Dies Substantiv kommt bei Origenes und Hippolyt (in Dan. 4, 39. I, 288, 1) m. W. zuerst vor. **12.** de princ. 2, 6, 3 p. 189; vgl. in Joann. 20, 19: 162. IV, 351.

animae inter deum carnemque mediante,[1]) *in matre non pollutus, ingressus est corpus incontaminatum*[2]): *ἤρξατο θεία καὶ ἀνθρωπίνη συνυφαίνεσθαι φύσις.*[3]) Inbezug auf die Art der Vereinigung dieser beiden *φύσεις* — die Termini hat Origenes offenbar schon überkommen;[4]) er weilte auch zwischen 211 und 215 kurze Zeit in Rom[5]) — sagte nach Origenes' Meinung schon die Glaubensregel: *incarnatus est, cum esset deus, et homo factus mansit, quod erat, deus.*[6]) Origenes unterscheidet daher in dem „Gottmenschen“[7]) begrifflich scharf die göttliche und die menschliche Natur, bemüht sich, zu wahren *unicuique substantiae proprietatem*[8]): *ὁ λόγος τῇ οὐσίᾳ μένων λόγος οὐδὲν πάσχει, ὧν πάσχει τὸ σῶμα ἢ ἡ ψυχή,*[9]) nur Namen und Prädikate werden übertragen. Doch nimmt Origenes an, dafs der Logos durch [Verklärung] Auferstehung und Himmelfahrt hindurch seinen Leib und seine Seele zur Vergottung geführt hat: *τὸ δὲ θνητὸν αὐτοῦ σῶμα καὶ τὴν ἀνθρωπίνην ἐν αὐτῷ ψυχὴν τῇ πρὸς ἐκεῖνον οὐ μόνον κοινωνίᾳ, ἀλλὰ καὶ ἑνώσει καὶ ἀνακράσει τὰ μέγιστά φαμεν προσειληφέναι καὶ τῆς ἐκείνου θειότητος κεκοινωκότα εἰς θεὸν μεταβεβληκέναι.*[10])

8 b. In diesen Gedanken scheint die Vorstellung einer wirklichen *ἐνανθρώπησις τοῦ λόγου* erreicht. *Σύνθετόν τι χρῆμά φαμεν αὐτὸν γεγονέναι,* sagt Origenes von dem menschgewordenen Logos;[11]) er hat den Terminus *θεάνθρωπος*[12]) und versichert, dafs das *σῶμα* Jesu *θειότερον* gewesen sei

---

1. de princ. 2, 6, 3 p. 189; „non enim possibile erat dei naturam corpori sine mediatore misceri“, fügt O. hinzu. Daher wird c. Cels. 7, 17. II, 168, 16 das *ἐνανθρωπεῖν* von der *ἱερὰ ψυχή* Jesu ausgesagt, von dem Logos (dem *θείας φύσεως ἀπαύγασμα*) ein *συνεπιδημεῖν τῇ ψυχῇ*. **2.** In Lev. 12, 4. 9, 389 f. **3.** c. Cels. 3, 28. I, 226, 13. Gewifs ist dieser [vielleicht durch kleinasiatische Traditionen, die O. auch sonst kennt] auf O. gekommene Ausdruck Akkommodation (Preuschen, RE XIV, 487, 8). Aber auch der Terminus *ἐνανθρώπησις* ist Akkommodation. „Blofse“ Akkommodation, d. h. ein Ausdruck, der nicht wirklich Form für einen eigenen Gedanken des Origenes geworden wäre, ist der Hinweis auf ein Verwobenwerden der göttlichen und menschlichen Natur nicht. **4.** Vgl. § 21, 5. **5.** Euseb. h. e. 6, 14, 10 p. 258 f. **6.** de princ. praef. 4 p. 19. **7.** In Ezech. hom. 3, 3. 14, 44: deus homo (*θεάνθρωπος*). **8.** In Matth. 65. 4, 360 f. **9.** c. Cels. 4, 15. I, 285, 17 f. **10.** c. Cels. 3, 41. I, 237, 7 ff. **11.** c. Cels. 1, 64. I, 119, 21. **12.** Oben Anm. 7.

παρὰ πολλοῖς, ja in gewisser Weise *θεοῦ σῶμα*.[1]) In der Tat sind diese Gedanken grundlegend gewesen für die spätere Lehre von der Menschwerdung. Aber die Ausdrücke, welche die *νήπιοι* naiver gedeutet haben werden,[2]) sind hier, wie gelegentlich schon oben bemerkt ist,[3]) das sehr durchsichtige Gewand andersartiger Vorstellungen: *deus verbum non est corporeo ambitu circumclusus; secundum divinitatis naturam non peregrinatur, sed peregrinatur secundum dispensationem corporis, quod suscepit;*[4]) der Logos ist kein *περιγεγραμμένος τις* geworden, *ὡς οὐδαμοῦ ἔξω τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος τοῦ Ἰησοῦ τυγχάνων*.[5]) Schon dies, vollends die These, dafs die Menschwerdung nur *mediante anima* habe erfolgen können,[6]) beweist, dafs die Incarnation auch hier nur gesteigerte Inspiration ist.[7]) — Die [durch die Seele Jesu vermittelte] Verbindung des Logos mit dem Leibe Jesu ist, weil der Leib der vergänglichen Materie entstammt, auch keine dauernde; die „Vergottung" des Leibes Jesu (Nr. 8a) ist fortschreitende Absorption des Leibes: *nunc homo esse cessavit;*[8]) *κἂν μαρτυρῇ ὁ σωτὴρ ὅτι ὃν ἐφόρεσεν ἄνθρωπος ἦν, ἀλλ' εἰ καὶ ἦν ἄνθρωπος, ἀλλὰ νῦν οὐδαμῶς ἐστιν ἄνθρωπος*.[9])

9. Damit die Vergottung der menschlichen Natur nicht nur in Jesu, sondern auch in andern erfolge,[10]) hat Jesus gelehrt, Wunder getan und den Tod gelitten. Im Tode Jesu sieht Origenes als Exeget gelegentlich die Zahlung des Mt. 20, 28 erwähnten *λύτρον*: die Seele Jesu wird als *λύτρον* dem Teufel gegeben, aber *ἀπατηθέντι, ὡς δυναμένῳ αὐτῆς κυριεῦσαι, καὶ οὐχ ὁρῶντι, ὅτι οὐ φέρει τὴν ἐπὶ τῷ κατέχειν αὐτὴν βάσανον*[11]); bald bezeichnet er Jesu Tod als Sieg über die Dämonen und auch als stellvertretendes Sühnopfer für Gott. Aber nicht Jesu Menschheit ist's, auf welche die Christen die Hoffnung setzen[12]): *ὡς σὰρξ ἀπαγγελλόμενος ἐφ' ἑαυτὸν καλεῖ*

1. c. Cels. 1, 69. I, 123, 22f. 2. Vgl. oben S. 125 Anm. 1. 3. Oben S. 95 bei Anm. 8 und 9. 4. comm. in Matth. 65. 4, 360. 5. c. Cels. 2, 9. I, 136, 16f.; vgl. ib. Zeile 23: der Sohn Gottes war *οὐ μόνον ἐκεῖ, ὅπου τὸ βλεπόμενον ἦν σῶμα Ἰησοῦ*. 6. Vgl. oben S. 199 bei und mit Anm. 1. 7. c. Cels. 3, 28. I, 226, 11 ist es eine *δύναμις*, die herabsteigt *εἰς ἀνθρωπίνην φύσιν* und menschliche Seele und menschlichen Leib annimmt. 8. In Luc. hom. 29. 5, 197. 9. In Jerem. hom. 15, 6. III, 130, 15. 10. c. Cels. 3, 28. I, 226, 15. 11. In Matth. tom. 16, 8. 4, 27. 12. In Jerem. 15, 6. III, 130 (Jerem. 17, 5!).

τοὺς ὄντας σάρκα, ἵν᾽ αὐτοὺς ποιήσῃ πρῶτον μορφωθῆναι κατὰ λόγον τὸν γενόμενον σάρκα καὶ μετὰ τοῦτο αὐτοὺς ἀναβιβάσῃ ἐπὶ τὸ ἰδεῖν αὐτὸν, ὅπερ ἦν πρὶν γένηται σάρξ, ὥστε αὐτοὺς . . . εἰπεῖν τό· εἰ καὶ Χριστόν ποτε κατὰ σάρκα ἐγνώκαμεν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν (2. Ko. 5, 16).[1])

10. Die vollkommene Erlösung bringt erst der Tod und, was ihm folgt.[2]) Hier liegt bei Origenes ein Bruch mit der Tradition vor. Schroff weist er die realistische und chiliastische Eschatologie ab.[3]) Wiederkunft Christi, Gericht und Auferstehung will er freilich nicht leugnen;[4]) er will *σῶσαί τε καὶ τὴν τῶν ἀρχαίων παράδοσιν, καὶ φυλάξασθαι ἐμπεσεῖν εἰς φλυαρίαν πτωχῶν νοημάτων, ἀδυνάτων τε ἅμα καὶ θεοῦ ἀναξίων.*[5]) Doch bleibt bei dem Spiritualisieren von dem Glauben der *νήπιοι* so gut wie nichts: eine innerliche Offenbarung Christi, der *homo esse cessavit,*[6]) und ein Anknüpfen an die auf 2. Ko. 5, 1 zurückgeführten Gedanken von 1. Ko. 15, 35 ff. In einem neuen, pneumatischen Leibe, wie er ihrer Beschaffenheit entspricht,[7]) kommen die Guten ins „Paradies", die Bösen in die Hölle; allein die Hölle ist ein *πῦρ καθάρσιον,*[8]) da jeden seine Sünde brennt,[9]) und Origenes sagt: *ut ego arbitror, omnes non venire necesse est ad illum ignem* (1. Ko. 3, 13); *etiamsi Paulus sit aliquis vel Petrus venit tamen ad illum ignem.*[10]) Doch die Guten dringen bald höher durch verschiedene Phasen sittlicher Vervollkommung zur Vollendung; und schliefslich sollen auch die Bösen, selbst der Teufel, zu Gott zurückgeführt werden.[11]) Die *ἀποκατάστασις πάντων* (AG 3, 21)[12]) ist dann gekommen. Dann wird Gott sein alles

---

1. c. Cels. 6, 68. II, 138, 11 ff.; vgl. in Joann. 19, 6: 38. IV, 305, 17 ff.: *οἱ πάντες ἡμῶν ἀναβαθμοὶ ὁ μονογενής ἐστιν τοῦ θεοῦ· . . . ὁ δὲ πρῶτος κατωτέρω τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ κτλ.* **2.** de princ. 2, 10 f. 21, 228 ff. **3.** de princ. 2, 11, 2 p. 243 ff. **4.** de princ. 2, 10 p. 228 ff.; in Matth. comm. 70. 4, 374 ff.; c. Cels. 2, 77. I, 199; ib. 5, 18. II, 19 (über die *κεκηρυγμένη μὲν σαρκὸς ἀνάστασις ἐν ταῖς ἐκκλησίαις, ὑπὸ δὲ τῶν συνετωτέρων τρανότερον νενοημένη*). Vgl. Bonwetsch, Die Theologie des Methodius, Berlin 1903, S. 105—113. **5.** sel. in psalm. 1. 11, 387. **6.** Vgl. oben S. 200 bei Anm. 8 und in Matth. comm. 70. 4, 375 f. **7.** de princ. 2, 10, 2 p. 231. **8.** c. Cels. 5, 15. II, 16. Origenes sagt hier selbst, dafs die von ihm hier benutzte Idee des Weltbrandes der griechischen (stoischen) Philosophie entstammt. **9.** de princ. 2, 10, 4 p. 234 ff. **10.** sel. in ψ 36 hom. 3, 1. 12, 181 f. **11.** de princ. 1, 6, 3 p. 110. **12.** In Joann. 1, 16: 91. IV, 20.

in allem; dann wird auch die Materialität wieder ganz hinfallen,[1]) und es wird erfüllt werden, was Lev. 16, 17 geschrieben steht (*πᾶς ἄνθρωπος οὐκ ἔσται ἐν τῇ σκηνῇ τοῦ μαρτυρίου*): *qui potuerit sequi Christum et penetrare cum eo interius tabernaculum et coelorum excelsa conscendere, jam non erit homo, sed secundum verbum ipsius erit tanquam angelus dei, aut forte etiam ille super eum sermo complebitur, quem ipse dominus dixit* [ψ 82, 6]: *ego dixi „dii estis, et filii excelsi omnes".*[2]) — Doch kann ein erneuter Abfall neue Weltperioden herbeiführen, gleichwie der jetzigen frühere vorangegangen sind.

11 a. Bei einem Rückblick auf die Gedanken des Origenes erkennt man leicht, daſs das geschichtliche Christentum nur für die *πίστις* in betracht kommt; die *γνῶσις* neutralisiert es, sie ist hellenisch. Schon Porphyrius (§ 25, 2) urteilte: *Ὠριγένης, Ἕλλην ἐν Ἕλλησι παιδευθεὶς λόγοις,*[3]) *πρὸς τὸ βάρβαρον ἐξώκειλε τόλμημα . . . κατὰ μὲν τὸν βίον χριστιανῶς ζῶν καὶ παρανόμως, κατὰ δὲ τὰς περὶ τῶν πραγμάτων καὶ τοῦ θείου δόξας ἑλληνίζων καὶ τὰ Ἑλλήνων τοῖς ὀθνείοις ὑποβαλλόμενος μύθοις*[4]); und Melanchthon fragte[5]): *ex Origene si tollas inconcinnas allegorias et philosophicarum sententiarum silvam, quantulum erit reliquum?*

11 b. Beachtenswert ist dabei, daſs diese Gnosis auch in der Form der bräutlichen Liebe zu Christo erscheint. Eigentlicher Ekstase redet Origenes freilich nicht das Wort; aber er ist der erste,[6]) der „mystisch" gefärbte Liebe zu Christo mit den Farben des Hohenliedes malt: *sponsa enim verbi anima, quae . . . docetur a verbo dei, qui est sponsus suus, . . . discit . . . doctrina*[*m*] *legis et prophetarum, in quibus sufficienter*

---

1. de princ. 3, 6, 1 (nach Hieronymus). 21, 358 f. Anm. 6. **2.** In Lev. hom. 9, 11. 9, 364 f. **3.** Das ist ein Irrtum. **4.** Euseb. h. e. 6, 19, 7 p. 263. **5.** loci 1521. CR 21, 83. **6.** Nur Ansätze finden sich bei Tertullian (vgl. Harnack, DG I², 525 Anm). Hippolyts Erklärung des Hohenliedes (vgl. die Ausgabe und Besprechung des Textes durch Bonwetsch, TU XXVIII, 2. 1903) geht andere Bahnen, kennt die individualistische Deutung der Braut noch nicht. Die oben von Origenes im Sinne seiner Gnosis gedeutete Stelle HL 2, 8 erklärt Hippolyt (Bonwetsch, S. 55 f.) heilsgeschichtlich: „Das Wort sprang vom Himmel in den Leib der Jungfrau, es sprang aus dem Mutterleib auf den Baum (das Kreuz), es sprang von dem Baum in den Hades, es sprang hinauf auf die Erde wieder."

exercitata recipiat in se ipsum, qui erat in principio apud deum, deus verbum, sed non semper secum permanentem . . . sed interdum quidem visitetur ab eo, interdum vero relinquatur . . . Cum vero visitatur . . ., per montes saliens venire dicitur ad eam, excelsos scilicet et elevatos revelans ei coelestis scientiae sensus.[1])

12. Dafs Origenes gewaltigen Einflufs ausgeübt hat, ist sehr begreiflich. Die längst vorbereitete Verschmelzung hellenischer Bildung und christlicher Traditionen war hier erreicht durch einen Mann, der durch Anerkennung der Glaubensregel, durch antihäretische Polemik, durch unzweifelhafte Verdienste um die kirchliche Wissenschaft (Hexapla), durch Predigten und erbauliche Schriften sich als „kirchlich" legitimiert hatte, schliefslich auch den Konfessor-Ruhm sich erwarb. — Doch die origenistische Theologie war esoterisches Wissen, ein Wissen, das nicht nur über die *regula* hinausging, faktisch ihr auch widersprach, und dies namentlich an einem Punkte (vgl. Nr. 10), an den bereits andere theologische Versuche (§ 21) sich angeknüpft hatten. Origenes hatte die auf verkürzten kleinasiatischen Traditionen ruhende „physische Erlösungslehre" [2]) bereits nicht mehr ignorieren können (vgl. Nr. 8 u. 9); doch hatte er sie wegspiritualisiert. Monarchianismus und Gnostizismus hatte er überwunden; mit dem Abendland (vgl. § 22 u. 27, 5) und mit den kleinasiatischen Traditionen mufste sein Einflufs sich auseinandersetzen. — Diese Auseinandersetzung hätte vielleicht andere Resultate gehabt, hätte man noch im 2. Jahrhundert gestanden, und wären die Lehrer noch die entscheidende Autorität in der Kirche gewesen. Allein noch in den letzten Jahren des Origenes kam, zunächst im Occident,[3]) alsbald aber auch in der Gesamtkirche die

---

1. In cantic. 3. 15, 60. **2.** d. h. dasjenige Verständnis der Erlösung, dem die Beseitigung der *φθορά* in der Menschheit durch die in Christo vollzogene Vereinigung der Menschheit mit der Gottheit die Hauptsache ist. Dafs diese „physische Erlösungslehre" eine Verkürzung der kleinasiatischen Traditionen darstellt, ist aus § 21, 2 zu ersehen. **3.** Im Kreise des Methodius, in Kleinasien, haben die „Lehrer" noch in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts Bedeutung gehabt (Method. vom Aussatz 15, 4; 18, 5; 12, 1 Bonwetsch, Methodius I S. 325, 329, 322; vgl. Bonwetsch in den Abhandlungen A. v. Oettingen gewidmet. München 1898. S. 23). Über die „Lehrer" bei Origenes vgl. Harnack, TU II, 1 S. 135 f.

Entwickelung zum Abschlufs, durch welche die Kirche zu einer hierarchischen Heilsanstalt wurde, in der die Bischöfe die mafsgebenden Faktoren waren (vgl. § 29).

§ 29. Klärung der veränderten Voraussetzungen vom Wesen der Kirche. Cyprian. Die Mysterien.

KLeimbach, Cyprian (RE IV, 367—375); AHarnack, Lapsi (RE XI, 283—287); FLoofs, Abendmahl (RE I, 38—68). — JMorinus, Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae tredecim primis saeculis in ecclesia occidentali et huc usque in orientali observata (Paris 1651), Brüssel 1685. — JHöfling, Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer, Erlangen 1851. — ARitschl, Die Entstehung der altkatholischen Kirche. 2. Aufl. Bonn 1857, S. 570 ff. — GESteitz, Das römische Bufssakrament, Frankfurt a. M. 1854 und „Die Bufsdisziplin der morgenländischen Kirche in den ersten Jahrhunderten" JdTh. VIII (1863), S. 91—184. — ORitschl, Cyprian v. Carthago u. d. Verfassung d. Kirche. Göttingen 1885. — EPreuschen, Tertullians Schriften „de paenitentia" und „de pudicitia" mit Rücksicht auf die Bufsdisziplin. Diss. theol. Giefsen 1890. — KMüller, KG I, 1892 (S. 114 ff.). — ERolffs, Das Indulgenz-Edikt des römischen Bischofs Kallist (TU XI, 3. 1893). — GAnrich und GWobbermin s. S. 14 Anm. 1. — CGoetz, Die Bufslehre Cyprians, Königsberg 1895. — KMüller, Die Bufsinstitution in Karthago unter Cyprian (ZKG XVI. 1896. S. 1—44 und 187—219). — KGGoetz, Das Christentum Cyprians, Giefsen 1896. — FXFunk, Kirchengeschichtliche Abhandlungen I, Paderborn 1897 (S. 155—181: Zur altkirchlichen Bufsdisziplin). — Möller-vSchubert, Kirchengesch. I, 1902, S. 278 ff.

1. Dafs die Vorstellungen vom Wesen der Kirche infolge der Konsolidierung der altkatholischen Kirche andere geworden waren, tritt am deutlichsten im Occident hervor. Hier hat Cyprian († 258) die entsprechenden Anregungen und Resultate der Vergangenheit in verwandter Weise zu einer geschlossenen Anschauung verarbeitet, wie sein Zeitgenosse Origenes († 254) es inbezug auf die „Lehre" getan hat. Doch ist Cyprian auch im Orient gelesen, gleichwie die origenistische Tradition [im 4. Jahrhundert] auch den Occident beeinflufst hat. Das verschiedene Mafs des origenistischen und cyprianischen Einflusses läfst freilich die schon durch Tertullian (§ 22) begründete Eigentümlichkeit der abendländischen Entwickelung bestehen bleiben; dennoch handelt es sich im folgenden um eine Entwickelung, die, wenn auch nicht völlig gleichzeitig — der Occident

ging voran —, so doch im wesentlichen gleichartig, in der Gesamtkirche sich vollzogen hat.

2a. Daſs die Taufe zwar die ihr vorangegangenen in Unwissenheit begangenen Sünden vergebe, den Getauften aber zu künftiger Vermeidung der Sünden verpflichte, war vulgärkatholische Anschauung.[1]) Zwar träumte man nicht von sündloser Vollkommenheit der Christen[2]): man kannte ein *ἐξομολογεῖσθαι* [*θεῷ*] [*περὶ παραπτωμάτων*][3]) oder *ἐξομολογεῖσθαι* [*τῷ*] *κυρίῳ*] *τὰς ἁμαρτίας*.[4]) Es erfolgte seitens der einzelnen[5]) wie seitens der Gemeinde[6]) im Gebet, und der Erhörung desselben bei dem gnädigen und gütigen Gott[7]) war man gewiſs. Doch scheint man ursprünglich, wenn auch ohne prinzipielle Klarheit und vielleicht nie allgemein, in grobe Sünden (in eine *ἁμαρτία πρὸς θάνατον*[8])) Gefallene nicht zur Exhomologese zugelassen, sondern dauernd aus der Gemeinde ausgeschlossen zu haben.[9]) Die Kirche (das Volk Gottes, der Leib Christi usw.) galt als die Gemeinde des sicheren Heiles, in der, damit dem Urteil Gottes nicht scheinbar vorgegriffen werde, offenbare Sünder nicht geduldet werden konnten. Die Möglichkeit, daſs Gott solchen Sündern, wenn sie Buſse täten, dennoch vielleicht verzeihen werde, war damit nicht negiert.[10])

2b. Doch ist diese strenge Praxis, die auf wiedergewonnene Irrgläubige nie angewendet zu sein scheint,[11]) früh durchbrochen. Schon Hermas verkündete angesichts des nahen Endes als besondere göttliche Offenbarung: *δεῖ παραδεχθῆναι τὸν ἡμαρτηκότα καὶ μετανοοῦντα· μὴ ἐπὶ πολὺ δέ· τοῖς γὰρ δούλοις θεοῦ μετάνοιά ἐστιν μία.*[12]) Selbst Ehebrechern hielt

---

1. Vgl. 1. Jo. 5, 18; Ign. ad Eph. 14, 2 p. 85 und oben S. 92f., 147 Anm. 2; 148 bei Anm. 1; 154 bei Anm. 2. **2.** Vgl. 1. Jo. 1, 8. **3.** I. Clem. 51, 3 u. 52, 1 p. 61; II. Clem. 8, 3 p. 73; Barn. 19, 12 p. 30. **4.** Hermas, vis. 1, 1, 3 p. 145 u. 3, 1, 5 p. 151; vgl. schon 1. Jo. 1, 9. **5.** Vgl. Hermas an den in Anm. 4 zitierten Stellen. **6.** Didache 4, 14 p. 3 u. 14, 1 p. 7. **7.** Hermas, sim. 9, 23, 4 p. 230; vgl. 1. Jo. 1, 9. **8.** 1. Jo. 5, 16. **9.** Vgl. 1. Ko. 5, 4ff.; Hbr. 6, 4—6; 1. Jo. 3, 15. **10.** Vgl. 1. Ko. 5, 4: *ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου.* Der Montanist Tertullian griff auf diese alten Anschauungen zurück (de pudic. 3. I, 224f.). **11.** Bereits Ignatius sagt ad Philad. 3, 2 p. 99: *ὅσοι ἂν μετανοήσαντες ἔλθωσιν ἐπὶ τὴν ἑνότητα τῆς ἐκκλησίας, καὶ οὗτοι θεοῦ ἔσονται* (vgl. 8, 1 p. 101; ad Smyrn. 4, 1 p. 103 u. 5, 3 p. 104). **12.** mand. 4, 1, 8 p. 168; vgl. 4, 3, 6 p. 169.

er die Rückkehr offen.[1]) In einzelnen Teilen der Kirche[2]) gestaltete sich dem gemäfs auch die Praxis: Dionys von Korinth um 180 riet, *τοὺς ἐξ οἵας δ' οὖν ἀποπτώσεως εἴτε πλημμελείας, εἴτε μὴν αἱρετικῆς πλάνης ἐπιστρέφοντας δεξιοῦσθαι*[3]); in Kleinasien[4]) und in Gallien[5]) wurden zu derselben Zeit auch Unzuchtssünder nach getaner Bufse wieder aufgenommen, und in Kathago war um 200 nach Tertullians Ansicht anscheinend keine Art von Sünde von der Bufse ausgeschlossen.[6]) Die „Exhomologese"[7]) war in solchem Falle mit empfindlichen Zeichen der Selbstdemütigung verbunden;[8]) sie mufs daher von der Exhomologese leichterer Sünden, von der oben (Nr. 2a) die Rede war,[9]) der Art nach unterschieden werden. Sie setzte den Ausschlufs von der Eucharistie voraus und bezweckte, die Gemeinde zu bewegen, dafs sie die durch ihre Bufse mit Gott wieder ausgesöhnten[10]) Sünder als vollberechtigte Glieder wieder anerkenne.[11]) Die Büfsenden

---

1. mand. 4, 1, 8 p. 168; vgl. 4, 1, 1–7. **2.** Ein Verkennen der lokalen Verschiedenheiten führt zu Irrtümern. **3.** Bei Euseb. h. e. 4, 23, 6 p. 173. Die *ἀπόπτωσις* wird nur auf grobe Fleischessünden, schwerlich auch auf Abfall zum Heidentum zu beziehen sein. **4.** Irenaeus 1, 13, 5. H. I, 122. **5.** Iren. 1, 13, 7. H. I, 126. **6.** de paenit. 7 u. 8 p. 362 f. Tertullian hat dabei auch solche im Auge, bei denen der Satan sich [erfolgreich] bemüht hat, „fidem terrenae potestatis formidine evertere" (c. 7 p. 363). **7.** Iren. 1, 13, 5 p. 122 von einer zum Ehebruch verführten Diakonisse (*διάκονος*): *τὸν ἅπαντα χρόνον ἐξομολογουμένη διετέλεσε.* **8.** Iren. 1, 13, 7 p. 126; Tertullian de paen. 9 p. 364 f. **9.** Eine „exhomogologesis" dieser in 2a besprochenen Art stellte schon die fünfte Bitte dar (Tertull. de or. 7. I, 185, 21). **10.** Vgl. Tertull. de paen. 7 p. 363: „reconciliari adhuc potes" (vgl. oben S. 165 f. bei Anm. 1). **11.** Dies wird m. E. mit Unrecht vielfach bestritten. Aus Tertullians Worten: „collocavit [deus] in vestibulo paenitentiam secundam, quae pulsantibus patefaciat" (de paen. 7 p. 363), hat Preuschen (S. 12 ff.) zögernd geschlossen, dafs die Sünder trotz ihrer Bufse nicht wieder „Vollchristen" würden, und andere sind ihm minder zögernd gefolgt (K Müller, KG I, 114: „Mitglieder im weiteren Sinne"). Allein die Bufse steht im Vestibulum, um den „pulsantibus" den Eingang ins Haus zu vermitteln. Irenäus scheidet unter den verführten Frauen in Gallien (1, 13, 7 p. 126) drei Klassen: 1. solche, die *εἰς φανερὸν ἐξομολογοῦνται,* 2. solche welche, die Bufse scheuend, entweder (a) *εἰς τὸ παντελὲς ἀπέστησαν*, oder (b) *ἐπαμφοτερίζοντες* sich „*μήτε ἔξω, μήτε ἔσω*" befanden. Die Charakteristik der dritten Klasse macht wahrscheinlich, dafs die erstgenannten wieder aufgenommen wurden. Dafs die Diakonisse, von der in Anm. 7 gesprochen

zur Wiederaufnahme zu empfehlen, indem sie ihrerseits die Sünden als vergeben ansahen, galten namentlich die Konfessoren für berechtigt,[1]) teils weil ihre *merita* den Mangel jener auszugleichen vermochten,[2]) teils weil sie als Geistträger, als die *cari deo,*[3]) um die göttliche Vergebung wissen konnten; nächst ihnen die Gemeindebeamten.[4]) — Diese Praxis aber war noch um 217 nicht allgemein anerkannt. Die Rigoristen schlossen noch alle, die eine Todsünde, d. h. Mord, Ehebruch (oder Hurerei) und Götzendienst begangen hatten,[5]) von der Rehabilitation durch die Bufse aus.[6]) Der Montanist Tertullian und der schismatische Rigorist Hippolyt empfanden es daher als Neuerung, dafs Kallist von Rom Fleischessünder wieder aufnahm[7]): [*Κάλλιστος*] *πρῶτος τὰ πρὸς τὰς ἡδονὰς τοῖς ἀνθρώποις συγχωρεῖν ἐπενόησε,* behauptete Hippolyt,[8]) und Tertullian höhnte: *pontifex scilicet maximus,*

---

ist, *τὸν ἅπαντα χρόνον ἐξομολογουμένη διετέλεσε,* war anscheinend Folge ihres eigenen Schamgefühls (vgl. Tertull. de pudic. 3. I, 225, 5: ecclesiae mavult erubescere quam communicare). Auch Tertullians Frage (de paen. 10 p. 366): „an melius est damnatum latere, quam palam absolvi?" setzt Wiederaufnahme der Büfser, ein „Offenbarwerden derselben als von Gott Absolvierter" voraus (gegen Preuschen, S. 12).

1. ep. Lugdun. bei Euseb. h. e. 5, 2, 5 p. 199 (*ἔλυον ἅπαντας*); Apollonius ib. 5, 18, 7 p. 222; Tertull. de paen. 9 p. 365 (zur Bufse gehört: presbyteris advolvi et caris deo adgeniculari, omnibus fratribus legationes deprecationis suae injungere). Vgl. den Spott des Montanisten Tertullian de pudic. 22. I, 271, 14 ff. **2.** ep. Lugdun. bei Euseb. h. e. 5, 2, 6 p. 199: *ἐν οἷς ἐπλεόναζον αὐτοὶ τοῦτο τοῖς ἐνδεεστέροις ἐπήρκουν.* **3.** Tertull. de paen. 9 p. 365 (vgl. Anm. 1). **4.** Vgl. die in Anm. 3 angeführte Stelle. **5.** Tertullian adv. Marc. 4, 9 p. 690 (vgl. de pudic. 19. I, 265, 23 f.) redet freilich von septem maculis capitalium delictorum: idololatria, blasphemia, homicidium, adulterium, stuprum, falsum testimonium, fraus; doch treten auch bei ihm die drei oben genannten besonders hervor (de pud. 12. I, 242, 4 f. u. 5 p. 227, 28 f.). **6.** Die Praxis war selbst innerhalb derselben Provinz verschieden: apud antecessores nostros quidam de episcopis istic in provincia nostra dandam pacem moechis non putaverunt et in totum paenitentiae locum contra adulteria cluserunt (Cyprian ep. 55, 21 p. 638 f.). **7.** Weil die Stellung beider eine singuläre war, scheint es mir nicht richtig zu sein, von ihren Behauptungen, wie von sicheren Tatsachen, auszugehen. Doch soll damit nicht geleugnet werden, dafs auch nicht montanistisch oder schismatisch gerichtete Rigoristen ebenso dachten. Origenes sah noch um 230 Ehebruch und Hurerei als ebenso unvergebbare Todsünde an wie die Idololatrie (de or. 28, 10. II, 381; doch vgl. unten S. 208 Anm. 2). **8.** Philos. 9, 12 p. 458.

quod est episcopus episcoporum, edicit: „ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto“.[1]) Kallist vertrat dennoch lediglich die bereits herrschende Anschauung.[2]) Er war auch nicht der erste, der aus dieser Praxis die dogmatischen Konsequenzen zog und die Kirche mit der Arche Noä voll reiner und unreiner Tiere verglich.[3]) — Die Einmaligkeit der Bufse, der *secunda et ultima spes,*[4]) blieb aber strenge Regel; und in der Verfolgung Abgefallene waren, wenn auch vielleicht nicht allgemein, so doch in den meisten Gebieten der Kirche, von der Wiederaufnahme ausgeschlossen.[5]) Noch Cyprian dachte anfangs so.

2c. Erst die durch die Menge der *lapsi* in der decianischen Verfolgung entstandenen Gemeinde-Nöte und die [wenn auch nicht lediglich] durch sie hervorgerufenen Schismen des Novatus und Felicissimus in Karthago und das des Novatian in Rom haben die Wiederaufnahme auch der *lapsi,* zunächst *in casu mortis*, dann, verschieden früh in den verschiedenen Teilen der Kirche,[6]) überhaupt zur Regel gemacht. Damit waren die alten Anschauungen von der Kirche antiquiert. Die neuen, aus den Verhältnissen geborenen Gedanken, die Cyprian, durch den Kampf mit den Schismatikern belehrt, in seiner Schrift *de unitate ecclesiae catholicae* (251) und in den Briefen der folgenden Jahre[7]) formulierte, dürfen als klarer Ausdruck der veränderten Voraussetzungen vom Wesen der Kirche gelten, die bald alle Theologen der katholischen Kirche bewufst oder unbewufst teilen mufsten.

3. Cyprians Anschauungen von dem Wesen und der Einheit der Kirche lassen sich in folgende drei Thesen zusammen-

---

1. de pudic. 1. I, 220, 3ff. Eine Rekonstruktion des „Ediktes“, wie Rolffs (S. 103ff.) sie versucht hat, geht über das Erkennbare hinaus. **2.** Auch Origenes setzt dem Celsus gegenüber (3, 51. I, 247, 17ff.) die Möglichkeit der Wiederaufnahme exkommunizierter Unzuchtssünder als allgemeine christliche Praxis voraus. **3.** Hippolyt, Phil. 9, 12 p. 460, 19ff. Tertullian wies um 200 die Vergleichung noch zurück (de idol. 24. I, 58, 4f.); doch sieht man, dafs sie schon damals geltend gemacht wurde. **4.** Tertull. de paen. 7 p. 362. **5.** Tertull. de pud. 5. I, 227, 28 (idololatren quidem et homicidam semel damnas, moechum vero de medio excipis?) setzt diese Praxis auch bei den „Psychikern“ voraus. Vgl. ibid. 12 p. 242, 27: neque idololatriae neque sanguini pax ab ecclesiis redditur. **6.** Vgl. Harnack, RE XIV, 234–236. **7.** Zur Datierung vgl. Harnack, Chronol. II, 339ff.

fassen: a) Die [empirische] katholische Kirche ist die eine unumgängliche Heilsanstalt, deren Segnungen, damit dem Urteil Gottes nicht vorgegriffen werde, auch den *lapsis* nicht vorenthalten werden dürfen: *habere non potest deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem;*[1]) *salus extra ecclesiam non est.*[2]) b) Als Heilsanstalt basiert die Kirche auf dem Episkopat, auf den Bischöfen, den Nachfolgern der Apostel, den *dispensatores dei*[3]): *per temporum et successionum vices episcoporum ordinatio et ecclesiae ratio decurrit, ut ecclesia super episcopos constituatur, et omnis actus ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur; . . . hoc ita divina lege fundatum.*[4]) Deshalb hat der Laie an die Bischöfe sich anzuschliefsen: *ecclesia plebs sacerdoti adunata et pastori suo grex adhaerens. unde scire debes episcopum in ecclesia esse, et ecclesiam in episcopo, et si quis cum episcopo non sit, in ecclesia non esse.*[5]) c) Die Einheit der Kirche ruht daher auf der Einheit des Episkopats, auf der *concors numerositas episcoporum*[6]): *episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur.*[7]) In Petrus ist die ideelle Person des einheitlichen Episkopats geschichtliche Person gewesen, jetzt aber ist die *cathedra Petri,* der Bischof der *ecclesia principalis, unde unitas sacerdotalis exorta est,*[8]) der *ecclesiae catholicae matrix et radix,*[9]) den andern Bischöfen nur koordiniert.

4. Eine Nachwirkung des alten Kirchenbegriffs blieb, wie bei Cyprian, so in weiten Kreisen[10]) bestehen, insofern man annahm, dafs Kleriker durch Abfall und ähnliche Verfehlungen, die dem Laien verziehen werden konnten, ihres Amtes für immer verlustig gingen.[11]) Doch hatte bereits Kallist anders geurteilt: *ἐδογμάτισεν, ὅπως, εἰ ἐπίσκοπος ἁμάρτοι τι, εἰ καὶ πρὸς θάνατον, μὴ δεῖν κατατίθεσθαι,*[12]) und Stephanus von Rom (254—257) scheint auch in dieser Hinsicht Kallists Meinung geteilt zu haben.[13]) — Dagegen kann die Verwerfung

1. de unitate 6 p. 214; vgl. ep. 74, 7 p. 804. 2. ep. 73, 21 p. 795. 3. ep. 59, 5 p. 672, 16. 4. ep. 33, 1 p. 566. 5. ep. 66, 8 p. 733; vgl. ep. 33, 1 p. 566: ecclesia in episcopo et clero et in omnibus stantibus constituta. 6. ep. 55, 24 p. 642. 7. de unitate 5 p. 214. 8. ep. 58, 14 p. 683, 11. 9. ep. 48, 3 p. 607; vgl. RSohm, Kirchenrecht I, S. 251 ff. 10. Vgl. Origenes c. Cels. 3, 51. I, 348, 3 f. 11. Cyprian ep. 65 p. 721 ff. u. 67 p. 735 ff. 12. Hippolyt, Philos. 9, 12 p. 458 f. 13. Cyprian ep. 67, 5 p. 739.

der Gültigkeit der Ketzertaufe[1]) seitens der Afrikaner[2]) nnd Kleinasiaten[3]) nicht lediglich als ein Archaismus beurteilt werden. Es widerspricht dem Kirchenbegriffe vielmehr die durch Kallist inaugurierte,[4]) von Stephanus wohl auch im Interesse einer Wiedergewinnung der Novatianer[5]) festgehaltene römische Praxis: *non quaerendum esse, quis sit ille, qui baptizaverit;*[6]) *haeresis quidem parit filios deo et exponit, expositos autem ecclesia suscipit.*[7]) Erst nach weiterer Entwickelung der Sakramentslehre im Sinne der römischen Auffassung und nach völliger Verselbständigung der Amtsfunktionen der Amtsträger konnte Augustin die inzwischen herrschend gewordene Annahme der Gültigkeit der Ketzertaufe mit dem katholischen Kirchenbegriff leidlich in Einklang bringen; noch heute zieht die römische Kirche unter Umständen die Wiedertaufe vor.

5. Entscheidend für den Charakter der kirchlichen Heilsanstalt wurde ein Zwiefaches, das gleichzeitig mit der besprochenen Entwickelung sich herausbildete. Zunächst dies, dafs unter Beiseitsetzung des Gedankens des allgemeinen Priestertums, den Irenäus noch kannte[8]) und Tertullian als Montanist sich wieder ins Gedächtnis zu rufen vermochte,[9]) die in Vergleichungen[10]) sehr alte Anwendung des Priesterbegriffs auf die Bischöfe und Presbyter allgemein wurde; sodann, dafs unter Einflufs des antiken Mysterienwesens und im Zusammenhang mit den Wandlungen des Opferbegriffs die Priester auch ihr „Opfer" erhielten und überhaupt gegenüber den „Laien"[11]) als die Verwalter der der Kirche anvertrauten Mysterien erschienen (vgl. Nr. 6 und 7).

---

1. Vgl. NBonwetsch, Ketzertaufe (RE X, 270—275). **2.** Vgl. die „sententiae episcoporum", d. h. die Abstimmungsvoten der 87 auf der karthagischen Synode vom 1. Sept. 256 versammelten Bischöfe (Cyprian opp. p. 435—461). **3.** Vgl. den Brief Firmilians v. Caesarea an Cyprian (Cyprian epp. Nr. 75 p. 810 ff.). **4.** Hippolyt, Philos. 9, 12 p. 462, 40: *ἐπὶ τούτου* (scil. *Καλλίστου*) *πρώτως τετόλμηται δεύτερον αὐτοῖς βάπτισμα.* **5.** Vgl. Cyprian ep. 73, 24 p. 797. **6.** Firmilian, epp. Cypr. 75, 9 p. 815. **7.** ibid. 75, 14 p. 819. **8.** 4, 8, 3 p. 167: omnes enim justi sacerdotalem habent ordinem. **9.** Vgl. oben S. 175 bei Anm. 2. **10.** I. Clem. 40, 5 p. 55; Did. 13, 3 p. 7. **11.** I. Clem. 40, 5 p. 55: *ὁ λαϊκὸς ἄνθρωπος τοῖς λαϊκοῖς προστάγμασιν δέδεται.* Ursprünglich „hat der Unterschied von Klerus und Laien keine andere Bedeutung als in der

6. *Μυστήριον* (*sacramentum*) war noch während des ganzen 3. Jahrhunderts ein weiter Begriff; jedes religiöse Geheimnis in Lehre, Kultus und Sitte konnte *μυστήριον* genannt werden.[1]) Auch die Taufe (*φωτισμός*[2])) und das seit ca. 150 von den Agapen getrennte[3]) und dadurch immer mehr zu einer kultischen Handlung gewordene Abendmahl, deren Zusammenstellung sehr alt ist,[4]) nannte man Mysterien: von dem „*sacramentum baptismatis et eucharistiae*“ spricht schon Tertullian.[5]) Doch darf man dabei nicht an Sakramente im späteren Sinne, an „Gnadenmittel der Kirche“, denken. Die Taufe war freilich ein Gnadenmittel; aber nicht mehr für die Getauften, die in der Kirche standen. Dafs Tertullian des *pondus baptismi*[6]) wegen meinte: *pro cujusque personae positione etiam aetate cunctatio baptismi utilior est,*[7]) beweist, dafs der Gedanke an kirchliche Gnadenmittel im späteren Sinne jener Zeit sehr fern lag. Die *secunda paenitentia* war zwar ein Gnadenmittel für die Getauften, kirchliches Gnadenmittel in höherem Grade als die Eucharistie; Tertullian bezeichnet Bufse und Exhomologese als die [den Schiffbrüchigen aus den Fluten rettenden] *duae humanae salutis quasi plancae.*[8]) Aber sie sollte eigentlich nicht nötig sein.[9]) — Dogmen über Taufe und Abendmahl gab es noch nicht. Die Taufe galt allgemein als Bad der Wiedergeburt, das die Vergebung der früheren Sünden vermittele;[10]) aber die Frage, wie sie dies wirken könne, wurde kaum aufgeworfen: es finden sich rationalistisch-moralistische,[11]) abergläubisch-magische[12])

Stadtverfassung, aus der die Namen stammen: die Gemeinde und das Organ ihrer Selbstverwaltung, der Magistrat“ (KMüller, KG I, 88); vgl. HAchelis, Laien (RE XI, 218f.).

1. Vgl. die *τρία μυστήρια κραυγῆς* Ign. Eph. 19, 1 p. 86. **2.** Justin, apol. I, 61, 12 p. 52: *καλεῖται δὲ τοῦτο τὸ λουτρὸν φωτισμός.* Diesen Terminus, den schon der Hebräerbrief zu kennen scheint (6, 4: *τοὺς ἅπαξ φωτισθέντας*), aus der Mysteriensprache herzuleiten (Wobbermin, S. 154ff.), ist schwerlich berechtigt (vgl. Anrich, S. 125f.). **3.** Vgl. ThZahn, RE I, 234, 36ff. **4.** 1. Ko. 10, 1ff.; Did. 7—10 p. 4f. **5.** adv. Marc. 4, 34 p. 753. **6.** Vgl. oben S. 154 bei Anm. 2. **7.** de baptismo 18. I, 216, 14f. **8.** de paen. 12 p. 367f. **9.** ibid. 7 p. 362: piget secundae ... spei subtexere mentionem. **10.** Vgl. oben S. 92 bei Anm. 10 und S. 205 bei Anm. 1. **11.** Vgl. oben S. 127 bei Anm. 1. **12.** Tertullian, de baptismo 3—6 I, 202ff. (Gen. 1, 2). Hier 4 p. 204, 4: de sancto sanctificata natura aquarum et ipsa sanctificare concepit.

und rhetorisch-unklare Vorstellungen: *nos pisciculi secundum ιχθυν nostrum in aqua nascimur nec aliter quam in aqua permanendo salvi sumus.*[1]) Die Kindertaufe, bei Irenäus zuerst nachweisbar,[2]) von Tertullian noch angefochten,[3]) war dem Origenes ein apostolischer Brauch.[4]) — Inbezug auf das Abendmahl finden sich, obwohl die eucharistischen Elemente allgemein als Leib und Blut Christi prädiziert wurden, eigentlich realistische (d. h. die Realpräsenz des erhöhten Leibes Christi voraussetzende) Anschauungen überhaupt nicht;[5]) realistisch-dynamische Vorstellungen sind namentlich in der kleinasiatischen Tradition,[6]) spiritualistisch-dynamische bei Origenes,[7]) symbolisch-sakrifizielle [neben realistisch-dynamischen] bei Tertullian und Cyprian nachweisbar.[8]) Doch

1. ibid. 1 p. 201, 12 ff. 2. 2, 22, 4. I, 330. 3. Oben S. 164 bei Anm. 1. 4. in Rom. 5, 9. 6, 397. 5. Vgl. RE I, 43, 12 ff. Höchstens bei dem gnostischen Schwindler Marcus ist eine realistisch-magische Theorie nachweisbar (Iren. 1, 13, 2. I, 116; vgl. RE I, 42, 39 ff.). Wenn Ignatius von den von ihm bekämpften Irrlehrern sagt: *εὐχαριστίας . . . ἀπέχονται διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* (Smyrn. 7, 1 p. 104; vgl. oben S. 101 bei Anm. 11), so schließt dies *εἶναι* viele Zwischengedanken ein. Dem Ignatius, der schreiben konnte: *ἀνακτίσασθε ἑαυτοὺς ἐν πίστει, ὅ ἐστιν σὰρξ τοῦ κυρίου, καὶ ἐν ἀγάπῃ, ὅ ἐστιν αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ* (Trall. 8, 1 p. 93), wird auch das *τοῦτό ἐστιν* der Abendmahlseinsetzungsworte ein sehr komplexer Ausdruck gewesen sein (vgl. RE I, 40, 44 ff.). 6. So schon die „Assumptionstheorie" Justins (apol. I, 66, 2 p. 57): *ὃν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφὴν . . . ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι* (vgl. RE I, 41, 39 ff.). Ähnlich Irenäus, der als das *πρᾶγμα ἐπουράνιον*, das er neben dem *ἐπίγειον* in der eucharistischen Speise, dem *σῶμα Χριστοῦ*, unterscheidet, das durch die *ἐπίκλησις* herabgerufene *πνεῦμα θεοῦ* verstanden haben wird (vgl. RE I, 47 f.). Bei dieser realistisch-dynamischen Auffassung werden die Elemente durch die Weihe etwas, das sie vorher nicht waren. 7. in Matth. tom. 11, 14. 3, 105 f.: *κἂν ὑπὸ τῶν ἀκεραιοτέρων νομίζηται ἁγιάζειν ὁ ὀνομαζόμενος ἄρτος τοῦ κυρίου, . . . τὸ ἁγιαζόμενον διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως οὐ τῷ ἰδίῳ λόγῳ* (d. h. nicht durch sich selbst) *ἁγιάζει τὸν χρώμενον.* Real ist also in der eucharistischen Speise nichts Wirksames; *οὐχ ἡ ὕλη τοῦ ἄρτου, ἀλλ' ὁ ἐπ' αὐτοῦ εἰρημένος λόγος ἐστὶν ὁ ὠφελῶν* (ib. p. 107); die *ἀληθινὴ βρῶσις* ist der Logos, die Eucharistie ist ein *τυπικὸν καὶ συμβολικὸν σῶμα* (ibid.). Vgl. RE I, 49 f. 8. Über das Vorhandensein realistisch-dynamischer Vorstellungen bei Tertullian und

schlossen „symbolische“ und in gewissem Sinne „realistische“ Auffassung der Abendmahlsgabe für jene Zeit sich nicht aus;[1]) der Volksglaube und die kirchliche Sitte standen unter Einfluſs der letzteren: *calicis aut panis etiam nostri aliquid decuti in terram anxie patimur*, sagt Tertullian, um ein Beispiel der *consuetudo* zu geben, *quae sine dubio de traditione manavit.*[2]) — Dogmengeschichtlich wichtiger, als diese Einzelheiten, ist, daſs spätestens seit dem endenden 2. Jahrhundert den Wünschen entsprechend, die schon Ignatius hatte,[3]) die Verwaltung von Taufe und Abendmahl dem Klerus vorbehalten ward.[4])

7 a. Folgenschwer ward dies im Zusammenhang mit der Verkehrung des urchristlichen Opferbegriffs. Als Opfer galt ursprünglich der gesamte geistige Gottesdienst der Christen,[5]) speziell die Gebete und die Gaben der Liebe bei der Eucharistie.[6]) Dieser alte, noch bei Irenäus[7]) sehr lebendige Opferbegriff wandelte sich nach zwei Seiten hin in verhängnisvoller Weise (vgl. Nr. 7 b und 7 c).

7 b. Schon Tertullian legte, wie früher gezeigt ist,[8]) den asketischen Leistungen, welche die Exhomologese der *stantes* und die der *lapsi* begleiteten, den Wert einer rekonziliatorischen

---

Cyprian vgl. RE I, 60, 10 ff. (Tert. de resurr. 8 p. 934) und RE I, 58, 33. 51 ff. (Cypr. de lapsis 25 p. 255, 21). Das Eigenartige der sicher bei Cyprian (RE I, 58) und m. E. (vgl. RE I, 59) auch bei Tertullian vorhandenen und vermutlich (vgl. unten S. 214 bei Anm. 14 u. 15) auch sonst in der Kirche verbreiteten symbolisch-sakrifiziellen Gedanken ist, daſs bei ihnen an den wirklichen, getöteten Leib Christi (nicht bloſs an einen „eucharistischen Leib“) und an sein vergossenes Blut gedacht ist: das Brechen des Brotes und das Ausgieſsen des Weines ist eine symbolische Darstellung des Opfers Christi. In diesem Sinne ist m. E. zu verstehen, was Tertullian sagt: „[Christus] acceptum panem et distributum discipulis corpus suum illum fecit »hoc est corpus meum« dicendo, i. e. figura corporis mei“ (adv. Marc. 4, 40 p. 770) und: „quod (d. i. vinum) in sanguinis sui memoriam consecravit (de anima 17. I, 326, 7).

1. Vgl. Harnack, DG I², 397. **2.** de corona 3 p. 227, vgl. 226; dazu Origenes in Exod. 13, 3. 9, 156. **3.** Smyrn. 8, 1 und 2 p. 104 f. **4.** Tertull., de bapt. 17. I, 214: dandi quidem [baptismi] habet jus summus sacerdos, qui est episcopus; dehinc presbyteri et diaconi, non tamen sine episcopi auctoritate; vgl. Cyprian ep. 73, 7 p. 783 f. Wenn der Montanist Tertullian anders dachte (vgl. oben S. 175 bei Anm. 2), so war das Reaktion. **5.** Rö. 12, 1. **6.** Did. 14, 1 p. 7: ἵνα καθαρὰ ἡ θυσία ὑμῶν ῇ (vgl. Maleachi 1, 11). **7.** 4, 18, 1—4. II, 201 ff. **8.** Oben S. 165 f.

Kompensation für Gott bei und nannte sie daher Opfer. Auch Origenes redet von solchen Opfern,[1]) und bei Cyprian und zu seiner Zeit ist dieser Opferbegriff,[2]) ist das *deo satisfacere*[3]) und das *deum et moribus et operibus promereri*[4]) vulgäre Anschauung: *justitia opus est, ut promereri quis possit deum judicem; praeceptis ejus et monitis obtemperandum est, ut accipiant merita nostra mercedem;*[5]) *pietas divina ... misericordiae operibus ostensis viam quandam tuendae salutis aperuit.*[6]) — Dies asketisch-rekonziliatorische und -meritorische Opfer hatte mit der Amtstätigkeit der Priester sehr wenig oder gar nichts zu tun.[7])

7 c. Eng aber verwuchs mit dem priesterlichen Tun das Opfer in dem zweiten der Vergangenheit gegenüber illegitimen Sinn. Dafs die Gemeindemitglieder mitbrachten, was bei der Eucharistie gebraucht wurde, war aus der Urzeit stammender Brauch;[8]) und man brachte mehr dar, als gebraucht ward, den Armen zu Nutz. Auch diese *oblationes* erschienen als eine durch das Gebet erfolgende Darbringung an Gott, und das entsprechende *offerre* ward priesterliches Vorrecht.[9]) Ein Mann konnte für seine Frau mit darbringen;[10]) und schon in Tertullians Zeit waren auch *oblationes pro defunctis annua die dormitionis* altüblicher Brauch.[11]) Man empfahl durch dies Opfer — auch den Terminus *sacrificium* braucht schon Tertullian in diesem Zusammenhange[12]) — die Toten Gott *per sacerdotem.*[13]) — Sodann hatten schon Justin[14]) und Irenäus[15]) das *τοῦτο ποιεῖτε* der Abendmahlseinsetzungsworte als eine Anweisung zur Darbringung des Brotes aufgefafst, das der liturgischen Sprache der Leib Christi war. Als Nachfolger der Apostel aber galten die Bischöfe. — Cyprian hat in An-

---

1. in Lev. hom. 2, 4. 9, 190 ff. **2.** testimon. 1, 16 p. 49 f. und 3, 111 p. 181. **3.** Cyprian, de lapsis 31 p. 260, 7; ib. 36 p. 263 f.: deum suis satisfactionibus movere. **4.** Cyprian, de opere et eleemosynis 14 p. 384. Vgl. die ganze Schrift. **5.** Cyprian, de unit. 15 p. 223 f. **6.** Cyprian, de op. et el. 1 p. 373. **7.** Die Priester werden den Pönitenten Anweisungen bezüglich der Art des „satisfacere deo" gegeben haben; sie hatten auch das „justum tempus" der Bufse abzumessen (Cypr. ep. 4, 4 p. 476, 8). **8.** 1. Ko. 11, 21. **9.** Vgl. oben S. 175 bei Anm. 2. **10.** Tertull. de exhort. cast. 11 p. 424. **11.** Tertull. de cor. 3 p. 227 und de monogamia 10 p. 441. **12.** de exhort. cast. 11 p. 424. **13.** ibid. **14.** dial. 70 p. 254. **15.** 4, 17, 5. II, 197 f.

knüpfung an die symbolisch-sakrifizielle Auffassung des Abendmahls diese doppelten Ansätze zu einem neuen Verständnis des Opfercharakters des Abendmahls so zusammengefaſst, daſs der Gedanke einer priesterlichen Wiederholung des Opfers Christi erreicht scheint: der die Elemente opfernde Priester vertritt gleichsam Christum[1]): *id, quod Christus fecit, imitatur et sacrificium verum et plenum tunc offert in ecclesia deo patri.*[2]) Strenggenommen, ist dies [*corpus et*] *sanguinem Christi offerri*[3]) bei Cyprian freilich nur symbolische Repräsentation des Opfers Christi, und von einem rekonziliatorischen Wert dieses *sacrificium* ist trotz der *oblationes pro defunctis* noch nicht zu reden: auch für die Märtyrer (*pro eis*) wurden diese Opfer dargebracht,[4]) aber *offerre pro lapsis* galt als ein *sanctum domini corpus profanare*;[5]) es ist auch diese Vorstellung vom eucharistischen Opfer im Orient erst später nachweisbar. Dennoch war die Bedeutung der Cyprianischen Formeln groſs. Es war die Grundlage gegeben, auf der die Kirche als die durch ihre Mysterien wirkende priesterliche Heilsanstalt sich weiter ausbauen konnte; und im Zusammenhang damit bahnte sich der neue Sinn des Prädikats der Heiligkeit der Kirche an, der im Kampf mit den Donatisten zum Siege kam

§ 30. Der Sieg der Logos-Christologie auch im Orient; die origenistische Theologie und ihre Gegner in der Zeit zwischen ca. 250 und 318.

NBonwetsch, Gregor der Wundertäter (RE VII, 155—159) und Methodius (RE XIII, 25—30); CWeizsäcker, Dionysius v. Alexandrien (RE IV, 685—687) und die hier und oben vor § 27 genannte Literatur. — AJahn, S. Methodii opera et S. Methodius platonizans. Halle 1865. — NBonwetsch, Die Theologie des Methodius (Abhandlungen der Kgl. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen, phil.-hist. Kl., n. F. VII, 1), Berlin 1903.

1. Im Abendland ist zwischen Novatian (§ 27, 5) und der Synode von Nicäa theologische Schriftstellerei kaum aufzuweisen;[6]) auch Cyprian war mehr Kirchenmann als Theologe. Kirchliche Schriftsteller fehlen freilich nicht ganz: Commodian

---

1. ep. 63, 14 p. 713: vice Christi vere fungitur. 2. ibid. 3. ep. 63, 9 p. 708. 4. Cyprian ep. 39, 3 p. 583. 5. ib. ep. 15, 1 p. 514; vgl. ep. 34, 1 p. 568. 6. Vgl. Harnack, DG I², 670 ff.

(um 250), Victorin von Pettau († 303), Arnobius (um 300) und Lactantius († um 330) sind zu nennen. Doch Commodian[1] und Arnobius[2] darf man überhaupt nicht als Theologen ansehen; und bei Lactantius, der kaum mehr Theologe ist,[3] und bei Victorinus[4] kann man nur wenig verarbeitete, vielfach archaistische theologische Tradition konstatieren. — Im Orient dagegen haben in dieser Zeit, obgleich es an bedeutenden Theologen gefehlt hat, die Probleme der philosophischen Theologie eine eifrige, wenn auch anscheinend wenig zielbewufste, Erörterung gefunden. Die von Origenes angeregte spekulative Theologie hat in dieser Zeit die Logos-Christologie gegenüber dem mannigfach bereits von Origenes mit Schonung bekämpften Monarchianismus zum Siege gebracht (vgl. Nr. 2); aber sie hat nicht nur neue durch die „Ketzereien“ des Origenes angeregte Streitigkeiten hervorgerufen (vgl. Nr. 3): aus ihrem Schofse ist auch die theologische Frage geboren worden, deren Lösung das 4. Jahrhundert beschäftigt hat (vgl. Nr. 4). Im Occident blieb diese origenistische Theologie noch völlig einflufslos (vgl. Nr. 5); und die Traditionen der kleinasiatischen Theologie sind durch sie zwar stark zurückgedrängt, aber nicht beseitigt worden; ja, schon im 3. Jahrhundert sind Kombinationen zwischen kleinasiatischen und origenistischen Traditionen nachweisbar (vgl. Nr. 6).

2a. Von den beiden Formen des Monarchianismus hat namentlich die modalistische auch nach Origenes im Orient noch Anhänger gehabt; so in Libyen, namentlich in der Pentapolis,[5] aber auch in Kleinasien. Zwar heifsen diese Monarchianer bei ihren Gegnern sehr oft „Sabellianer“, doch sind höchstens einige dieser monarchianischen Kreise von Sabellius beeinflufst. Der Modalismus war vielmehr auch im Orient eine Nachwirkung älterer Anschauungen, namentlich bei den *simplices*. Die nicht philosophisch Gebildeten waren

---

1. Vgl. über seinen naiven Modalismus Harnack, DG I², 669 f. 2. Vgl. GKrüger, RE II, 116 f. 3. Vgl. EPreuschen, RE XI, 210 und über den Binitarismus des Lactanz, der ebenso archaistisch ist, wie seine chiliastische Eschatologie, Macholz, S. 24—32. 4. Vgl. über den den ökonomisch-trinitarischen Vorstellungen sich nähernden Binitarismus Victorins Macholz, S. 16—20. Chiliast ist Victorin ebenso wie Lactanz und Commodian. 5. Vgl. Dionys. Alex. bei Euseb. h. e. 7, 6 p. 300.

auch hier mehrfach mifstrauisch gegen die Hypostasen-Christologie: *ἀναιροῦντες δύο εἶναι ὑποστάσεις πατέρα καὶ υἱόν*,[1]) *ne videantur duos deos dicere neque rursum negare salvatoris deitatem, unam eandemque subsistentiam* (*ὑπόστασιν*) *patris et filii asseverant*.[2]) Origenes und die Origenisten hielten dies für unerträglich. Näheres über das Schicksal des orientalischen Modalismus in der Zeit bis 318 weifs man leider nicht; sicher ist nur, dafs er den Sieg der Logos-Christologie (vgl. 2c) nicht zu verhindern vermochte.

2b. Weit weniger ist auch im Orient der dynamistische Monarchianismus verbreitet gewesen.[3]) Ob Beryll von Bostra, den Origenes bekehrte, diese Form des Monarchianismus vertrat, oder die modalistische, ist nicht sicher auszumachen.[4]) Zweifellos dynamistischer Monarchianer aber, ja der *αἱρεσιάρχης ἐπώνυμος* der dynamistisch-monarchianischen Gedanken für die Folgezeit, war der [nach Aussage seiner Richter von Artemon (§ 27, 2c) beeinflufste[5])] Paulus von Samosata, seit ca. 260 Bischof von Antiochien.[6]) Bei ihm tritt das mono-

---

1. Origen. c. Cels. 8, 12. II, 229, 22. 2. Origen. in Tit. fragm. 2. 5, 287. 3. Origenes (a. a. O. p. 287) kennt solche [dynamistische Monarchianer], „qui hominem dicunt dominum Jesum praecognitum et praedestinatum, qui ante adventum carnalem substantialiter et proprie non exstiterit, sed quod homo natus patris solam in se habuerit deitatem". Origenes meint, dafs solche Leute ohne Gefahr nicht in der Kirche bleiben könnten. 4. Doch erinnert der eine Satz Eusebs (h. e. 6, 33, 1 p. 276), der über Berylls Lehre Auskunft gibt: *τὸν σωτῆρα καὶ κύριον ἡμῶν λέγειν τολμῶν μὴ προϋφεστάναι κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν πρὸ τῆς εἰς ἀνθρωπον ἐπιδημίας, μηδὲ θεότητα ἰδίαν ἔχειν, ἀλλ' ἐμπολιτευομένην αὐτῷ μόνην τὴν πατρικήν*, so auffällig an die nach dem Kontext auf dynamistische Monarchianer sich beziehende Stelle des Origenes, die in Anm. 3 zitiert ist, dafs die erstere Alternative mit Harnack (RE XIII, 319, 7) als die wahrscheinlichere bezeichnet werden kann. 5. Bei Euseb. h. e. 7, 30, 16 p. 337. 6. Die einzige leidlich sichere Quelle für unser Wissen über ihn sind die Fragmente der tachygraphisch nachgeschriebenen Disputation zwischen ihm und dem Presbyter Malchion auf der antiochenischen Synode von 268 (gesammelt bei Routh, Reliquiae sacrae. 2. Aufl. 1848. Bd. III, 300 ff.; vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Litteratur I, 520 ff.); im Folgenden zitiert nach den Fundorten. In zweiter Linie kommen die Zeugnisse der Väter des 4. Jahrhunderts, vornehmlich Athanasius, der Verfasser der ihm zugeschriebenen 2 Bücher de incarnatione c. Apollinarem und Epiphanius (haer. 65), inbetracht. Über die Fragmente des Paulus in der sog. Doctrina patrum siehe unten S. 219 Anm. 5.

theistische Interesse auch des dynamistischen Monarchianismus stark hervor: *εἷς θεὸς ὁ πατὴρ καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ ἐν αὐτῷ, ὡς λόγος ἐν ἀνθρώπῳ,*[1]) *ἓν πρόσωπον ὁ θεὸς ἅμα τῷ λόγῳ.*[2]) Dieser Logos Gottes, den Paulus mit der *σοφία θεοῦ* und dem *πνεῦμα* identifizierte,[3]) ist also unpersönlich. Daher *οὐκ ἠδύνατο ἐν σχήματι εὑρίσκεσθαι καὶ ἐν θέᾳ ἀνδρός.*[4]) Der geschichtliche Jesus (*ὁ φαινόμενος*[5])), *ὁ γεννηθεὶς ἐκ πνεύματος ἁγίου,*[6]) ist zwar *κρείττων* (scil. als andere Menschen) *κατὰ πάντα, ἐπειδὴ ἐκ πνεύματος ἁγίου*[7]); doch seiner Natur nach ist er von unten her[8]): *Μαρία ἔτεκεν ἄνθρωπον ἡμῖν ἴσον.*[9]) Aber von oben her inspirierte ihn der Logos.[10]) Jesus und der Logos standen in einer *συνάφεια κατὰ μάθησιν καὶ μετουσίαν,*[11]) sie waren nicht *οὐσιωδῶς,* sondern *κατὰ ποιότητα* verbunden (*συνημμένοι*).[12]) Doch war diese *ἐνοίκησις* des

---

1. Ephiph. haer. 65, 1 ed. Dindorf 3, 5, 21 f. Der Text bietet hier freilich: *καὶ ὁ υἱὸς ἐν αὐτῷ.* Paulus hat auch, wenn die Quellen nicht trügen, gesagt: *ἐκεῖνον τὸν λόγον ἐγέννησεν ὁ θεὸς ἄνευ παρθένου κτλ.* (Justinian c. Mon. MSG 86, 1117 D), hat die *σοφία* (d. i. den Logos) den *υἱὸς θεοῦ* genannt (vgl. Harnack, RE XIII, 320, 46 ff.). Die Gegner warfen ihm deshalb vor, er statuiere *δύο υἱούς* (bei Leontius, adv. Nest. et Eut. 3. MSG 86, 1393 B). Allein diese Bezeichnung des unpersönlichen Logos als *υἱὸς θεοῦ* ist inkonsequent und verwirrend und entspricht anscheinend auch nicht dem gewöhnlichen Sprachgebrauch des Paulus (vgl. bei Epiphanius selbst c. 1 p. 5, 11 f.; 3 p. 6, 29 und 7, 8 f.; 5 p. 10, 2 u. 12; 7 p. 12, 15; 8 p. 15, 9), ja Epiphanius sagt (h. 65, 3 p. 7, 9), der Logos sei nach Paulus *οὐ γεγεννημένος.* Vgl. auch Athanasius, de synodis 45. MSG 26, 773 B: *ὁ Σαμοσατεὺς ἐφρόνει μὴ εἶναι πρὸ Μαρίας τον υἱόν.* **2.** Epiph. haer. 65, 3 p. 6, 29; vgl. 5 p. 10, 11. Auch nach „Athanasius“ c. Apoll. 2, 3. MSG 26, 1156 C hat Paulus betont, dafs der Vater der *εἷς ἐπὶ πάντων θεός* sei. **3.** Für die *σοφία* (und also auch für das *πνεῦμα*; vgl. oben § 18, 5a S. 125 u. S. 149 bei Anm. 4) folgt dies daraus, dafs Paulus dem geschichtlichen Christus gegenüber bald von Einwohnung der *σοφία,* bald von Einwohnung des Logos redet, und bei Epiphanius (haer. 65, 1 p. 5, 12: *ἐν θεῷ δὲ ἀεὶ ὄντα τὸν αὐτοῦ λόγον καὶ τὸ πνεῦμα, ὥσπερ ἐν ἀνθρώπου καρδίᾳ ὁ ἴδιος λόγος*) tritt die Gleichheit von *λόγος* und *πνεῦμα* deutlich hervor. **4.** Bei Leontius, adv. Nest. et Eut. 3. MSG 86, 1392 C. **5.** ibid. **6.** Bei Justinian c. Mon. MSG 86, 1117 D. **7.** Contestatio Eusebii Mansi IV, 1009 B. **8.** Bei Leontius l. c. p. 1392 B: *λόγος μὲν γὰρ ἄνωθεν, Ἰησοῦς δὲ Χριστὸς ἄνθρωπος ἐντεῦθεν,* vgl. bei Euseb. h. e. 7, 30, 11 p. 336 u. Epiph. haer. 65, 7 p. 12, 17. **9.** Contest. Euseb. Mansi IV, 1009 B. **10.** Epiph. h. 65, 7 p. 12, 15: *ἐν αὐτῷ ἐνέπνευσεν ἄνωθεν ὁ λόγος.* **11.** Bei Leontius l. c. p. 1393 B. **12.** ib. p. 1393 A.

Logos oder der *σοφία* in dem Menschen Jesus, *ὡς ἐν ναῷ*, wenn auch nicht der Art nach — *καὶ γὰρ ἐν προφήταις ἦν, μᾶλλον δὲ καὶ ἐν Μωσῇ*[1]) —, so doch dem Maſs nach anders, als bei irgend einem andern.[2]) Paulus hat auch Christo das Prädikat *θεός* nicht vorenthalten[3]): *θεὸν ἐκ τῆς παρθένου ὁμολογεῖ, θεὸν ἐκ Ναζαρὲτ ὀφθέντα.*[4]) — Daſs Paulus von Samosata diese Gedanken, die von den älteren dynamistischen sich nur durch Anwendung moderner Termini unterscheiden, vertieft hat durch geistreiche Ausführungen über die Minderwertigkeit der Naturen-Christologie, der er die durch die Liebe vermittelte Einheit der Willensrichtung als die unter Personen allein mögliche Form der Einheit entgegensetzte, hält Harnack für ausreichend gesichert. Doch stehen der Echtheit der in Betracht kommenden Fragmente schwere Bedenken entgegen.[5]) — Paulus wurde auf einer dritten antiochenischen Synode (wahrscheinlich i. J. 268) verurteilt — bei dieser Gelegenheit ist das *ὁμοούσιος*, wohl im Gegensatz zu der Unpersönlichkeit des Logos bei Paulus,[6]) von den Synodalen verworfen[7]) —;

1. Contest. Eus. Mansi IV, 1009 C und bei Justinian l. c. MSG 86, 1120 A. 2. Bei Leontius l. c. p. 1393 AB. 3. obwohl er den Gebrauch neuerer *ψαλμοὶ εἰς τὸν κύριον* sistiert haben soll (bei Euseb. h. e. 7, 30, 10). 4. „Athanasius" c. Apoll. 2, 3. MSG 26, 1136 B. 5. Es handelt sich hier um fünf in der anti-monotheletischen sog. „Doctrina patrum" aufbewahrte Fragmente des Paulus *ἐκ τῶν αὐτοῦ πρὸς Σαβῖνον λόγων* (Mai, Scriptorum vet. nova coll. VII. 1833, p. 68 f.). Harnack meint noch in seiner Chronologie (II, 137), daſs man an der Echtheit werde festhalten dürfen. Und trotz der verdächtigen Umgebung, trotz der an das 7. Jahrhundert erinnernden Termini (*μία θέλησις, μία ἐνέργεια*) ist das berechtigt, wenn das zweite Fragment (*αἱ διάφοραι φύσεις καὶ τὰ διάφορα πρόσωπα ἕνα καὶ μόνον ἑνώσεως ἔχουσι τρόπον, τὴν κατὰ τὴν θέλησιν σύμβασιν*) mit Harnack nicht auf die Einheit zwischen zwei Naturen in Christo, sondern auf die Einheit des Menschen Jesus mit Gott bezogen werden kann. Aber eben dies erscheint mir fraglich. Auch die Nichterwähnung dieser *λόγοι πρὸς Σαβῖνον* im nestorianischen Streit ist auffällig. — Jedenfalls aber verdient der Eingang des fünften Fragments, auch wenn es nicht von Paulus herrühren sollte, Beachtung: *τὰ κρατούμενα τῷ λόγῳ τῆς φύσεως οὐκ ἔχει ἔπαινον, τὰ δὲ σχέσει φιλίας κρατούμενα ὑπεραινεῖται* (p. 69). 6. *οὐσία* und *ὑπόστασις* waren ja Synonyma (vgl. oben S. 194 bei Anm. 8); die Homousie und das *ὑπόστασιν εἶναι* des Logos schlossen daher für die Synodalen einander aus (vgl. oben S. 217 bei und nach Anm. 2). 7. Die Tatsache ist durch Athanasius (de synodis 43. MSG 26, 768 f. u. 45 p. 772 C) und Basilius (ep. 52, 1. MSG 32, 393 A) sicher verbürgt.

doch erst nach dem Sturze seiner Gönnerin Zenobia (272) ward er durch Kaiser Aurelian abgesetzt. — Ὃν (scil. Παῦλον) διαδεξάμενος Λουκιανὸς ἀποσυνάγωγος ἔμεινε τριῶν ἐπισκόπων πολυετεῖς χρόνους.[1]) Doch muſs Lucian († 312 als Märtyrer), wenigstens später, das origenistische ὑπόστασιν εἶναι des Logos gelehrt haben.

2 c. Den völligen Sieg der Logos-Christologie erkennt man am deutlichsten darin, daſs noch im 3. Jahrhundert in den Hauptkirchen des Orients das Taufsymbol durch Zusätze theologischer Art erweitert wurde. Im Taufsymbol von Cäsarea z. B. hieſs es nun: Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν τοῦ θεοῦ λόγον, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, ζωὴν ἐκ ζωῆς . . . πρωτότοκον πάσης κτίσεως, πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεγεννημένον.[2]) Damit ward die Logos-Christologie, zunächst für die betreffenden Gemeinden, Dogma. An dem entscheidendsten Punkte reichten sich der Glaube und die theologische Gnosis die Hand, und in ihnen das Christentum und der Hellenismus; denn die Logoslehre war aufs engste verbunden mit einer philosophischen Kosmologie. Das Christentum, dem die Logoslehre als gleichartige, ja wichtigste Lehre neben andern galt, war der Art nach von der philosophischen Religion nicht verschieden.

3. Die origenistische Theologie, welche diesen Erfolg der Spekulation herbeigeführt hatte, widersprach nun aber ihrerseits der Glaubensregel und urchristlichen Anschaungen noch mehr, als der Monarchianismus. In den hierdurch erregten Streitigkeiten haben die Origenisten gegenüber dem urchristlichen, wie sie sagten: „jüdischen“, Chiliasmus, da er durch die Glaubensregel nicht geschützt war, ihr hellenisiertes Christentum siegreich behauptet. Vornehmlich hat, mündlich wie schriftlich, Dionys v. Alexandrien († 264) an diesem Kampf sich beteiligt.[3]) Der Chiliasmus ist infolge dessen im Orient seit ca. 250 immer mehr verschwunden. Dagegen hat die Polemik solcher Theologen, die, wie Methodius, Bischof von Olympus in Lycien (wahrscheinlich † 311; vgl. Nr. 6), die

1. Alexander v. Alex. ep. ad. Alex. Const. 8. MSG 18, 561 A. 2. Hahn³, S. 131 f. Vgl. Loofs, Symbolik I, 17 f. 3. Vgl. was Euseb (h. e. 7, 24 f.) aus D.'s Schrift περὶ ἐπαγγελιῶν und ihren Ausführungen über die Apokalypse mitteilt.

Ewigkeit der [immateriellen] Welt, die Präexistenz der Seelen, die *καταβολὴ κόσμου* im Sinne des Origenes,[1]) die Leugnung der *ἀνάστασις σαρκός* und andere direkte oder indirekte Abweichungen des Origenes von der Glaubensregel bekämften, ohne selbst ein „ungebildetes“, d. h. unphilosophisches, Christentum zu vertreten, den Erfolg gehabt, dafs viele Origenisten — zumal die Bischöfe unter ihnen, weniger[2]) die nicht bischöflichen Gelehrten wie Theognost, Vorsteher der alexandrinischen Katechetenschule (seit 265?), Pierius, sein Nachfolger († nach 309) und der Asket Hierakas in Leontopolis (ca. 270—360) — die heterodoxen Gedanken des Origenes zurückstellten. Bischof Petrus v. Alexandrien († 311), selbst einst Vorsteher der alexandrinischen Katechetenschule und von Origenes beeinflufst,[3]) schrieb gar eine antiorigenistische Schrift *περὶ ἀναστάσεως* und eine andere *περὶ τοῦ μηδὲ προϋπάρχειν τὴν ψυχὴν μηδὲ ἁμαρτήσασαν τοῦτο εἰς σῶμα βληθῆναι.*[4])

4a. Diese Verkirchlichung der origenistischen Traditionen mufste verhängnisvoll für sie werden. Die beiden Seiten der origenistischen Logoslehre (vgl. § 28, 4ab) hielten nur zusammen, weil und solange die Logoslehre ein integrierender Teil war in einer dynamisch-emanatistischen Konstruktion der ewigen immateriellen Welt.[5]) Wich die Annahme der Ewigkeit der von Gott kausierten immateriellen Welt „kirchlicherem“ Denken, so konnte nur entweder die Ewigkeit des Logos auf Kosten seiner hypostatischen Selbständigkeit, oder diese unter Aufgabe jener festgehalten werden. Beide Abbiegungen von der genuin origenistischen Tradition sind in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts im Orient nachweisbar. Zwar sind die dieser und die jener Gedankenreihe angehörigen Gedanken bei keinem der Theologen jener Zeit reinlich geschieden. Dennoch ist es berechtigt, unter den kirchlicher werdenden Origenisten eine mehr monarchianische und eine entschieden inferioristische Richtung, eine origenistische Rechte und eine origenistische Linke, zu unterscheiden. Zur

---

1. Vgl. oben S. 198 bei Anm. 4. 2. Vgl. § 28, 12 S. 203. 3. Vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 447. 4. Von beiden sind nur wenige Fragmente erhalten, vgl. Bonwetsch, RE XV, 215f. 5. Vgl. oben S. 197 Anm. 5.

ersteren ist Gregorius Thaumaturgos († nach 264), zur zweiten Bischof Dionysius v. Alexandrien († 264) zu rechnen.

4b. Gregorius Thaumaturgos hat zwar nach Basilius [1]) den Logos ein *ποίημα* genannt, hob aber sonst besonders die andere Seite der origenistischen Gedanken hervor: *οὔτε οὖν κτιστόν τι ἢ δοῦλον ἐν τῇ τριάδι, οὔτε ἐπείσακτον ὡς πρότερον μὲν οὐχ ὑπάρχον, ὕστερον δὲ ἐπεισελθόν· οὔτε γὰρ ἐνέλιπέ ποτε υἱὸς πατρὶ οὔτε υἱῷ πνεῦμα,* sagt ein von ihm herrührendes Glaubensbekenntnis; [2]) ja, die Sabellianer beriefen sich darauf, daſs er Vater und Sohn als *ἐπινοίᾳ μὲν δύο, ὑποστάσει* (d. i. *οὐσίᾳ* [3])) *δὲ ἕν* bezeichnet habe. [4]) Letztere Äuſserung widerspricht genuinem Origenismus.

4c. Dionysius v. Alexandrien [5]) dagegen betonte im Gegensatz zum Sabellianismus die hypostatische Selbständigkeit des Logos und den mit ihr zusammenhängenden Inferiorismus der origenistischen Logoslehre bis zur Leugnung der Ewigkeit des Logos: *ξένος ὁ υἱὸς κατ' οὐσίαν τοῦ πατρός, ὥσπερ ἐστὶν ὁ γεωργὸς πρὸς τὴν ἄμπελον καὶ ὁ ναυπηγὸς πρὸς τὸ σκάφος· καὶ γὰρ ὡς ποίημα ὢν οὐκ ἦν πρὶν γένηται.* [6]) Auch hier gilt: die letztere Äuſserung widerspricht genuinem Origenismus.

5. Römische Orthodoxie fand demgegenüber ohne spekulative Bemühungen den Weg der orthodoxen Mitte: Dionys von Rom (259—269), der den bei ihm seiner Lehre wegen verklagten Alexandriner zu unklaren Retraktationen [7]) veranlaſste, glaubte, daſs *καὶ ἡ θεία τριὰς καὶ τὸ ἅγιον κήρυγμα τῆς μοναρχίας* gewahrt sei, wenn er mit der Behauptung der Ewigkeit des Sohnes (*ἀεὶ ἦν, εἴ γε ἐν τῷ πατρί ἐστιν*) einerseits eine Verwerfung des Sabellianismus verband, andrerseits eine Abweisung der [die Homousie leugnenden] Trennung der *ἁγία μονὰς* in *τρεῖς δυνάμεις τινὰς καὶ μεμερισμένας*

1. ep. 210, 5. MSG 32, 776 B. 2. Hahn³, S. 255. 3. Vgl. oben S. 194 Anm. 8. 4. Basilius ep. 210, 5 p. 776 A. 5. Vgl. über seine zahlreichen, nur fragmatisch erhaltenen Werke und Briefe Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 409 ff. 6. Brief an Ammonius und Euphranor gegen den Sabellianismus (bei Athanasius, de sententia Dionysii 4. MSG 25, 485 A). 7. Dionys gab sie in der Schrift *ἔλεγχος καὶ ἀπολογία*. Den Terminus *ὁμοούσιος* hat er offenbar (vgl. Harnack, DG I², 684 Anm. 4) auch hier nicht acceptiert. Das *αἰώνιος ὁ υἱός* gab er zu (Athan., de sent. Dion. 15. MSG 25, 504 A).

ὑποστάσεις καὶ θεότητας τρεῖς.[1]) Dabei behauptete er: *τὴν θείαν τριάδα εἰς ἕνα, ὥσπερ εἰς κορυφήν τινα (τὸν θεὸν τῶν ὅλων τὸν παντοκράτορα λέγω), συγκεφαλαιοῦσθαί τε καὶ συνάγεσθαι πᾶσα ἀνάγκη.*[2]) Diese wahrscheinlich im Sinne des ökonomisch-trinitarischen Monotheismus gemeinten Ausführungen[3]) standen origenistischen und monarchianischen Anschauungen gleich fern, mufsten aber origenistischem Denken „monarchianisch" klingen.[4])

6a. Dafs die kleinasiatischen Traditionen nicht gänzlich ausgestorben waren, zeigt sich darin, dafs schon im dritten Jahrhundert eine Kombination kleinasiatischer und origenistischer Gedanken nachweisbar ist. Am leichtesten konnte sich diese Kombination auf dem Boden der origenistischen Rechten vollziehen, weil diese mit der kleinasiatischen Theologie die Überzeugung von der Ewigkeit des Logos teilte. Und mit Wahrscheinlichkeit wenigstens ist auch eine Beeinflussung der Logos- und Trinitätslehre der origenistischen Rechten durch kleinasiatische Traditionen schon im dritten Jahrhundert feststellbar.[5]) Zweifellos deutlich tritt ein In-

---

1. Vgl. das Fragment des Dionysius Rom. bei Athanasius, de decretis syn. Nic. 26. MSG 25, speziell p. 465 A, 464 B und 461 D. Der Terminus *ὁμοούσιος* kommt in dem Fragment nicht vor; aber die Homousie ist mit der Abweisung der *μεμερισμέναι ὑποστάσεις* behauptet, weil *οὐσία* und *ὑπόστασις* als Synonyma gebraucht wurden. **2.** a. a. O. p. 464 A. **3.** Vgl. § 27, 5a, insonderheit S. 190 bei Anm. 2. **4.** Vgl. oben S. 217 nach Anm. 2. **5.** Es handelt sich hier um die in der syrischen Überlieferung dem Gregorius Thaumaturgos zugeschriebenen Schriften „ad Philagrium de consubstantiali" (deutsch bei Ryssel, S. 65—70; syrisch und lateinisch bei Pitra, Analecta sacra IV. 1883. p. 100—103 u. 360—363) und „ad Theopompum de passibili et impassibili in deo" (Ryssel, S. 71—99; Pitra IV, 103—120 u. 363—376), deren erstere als *πρὸς Εὐάγριον μοναχὸν περὶ θεότητος* auch unter den Werken des Gregor v. Nazianz (ep. 243; opp. II ed. Caillau p. 196—200) und unter denen des Gregor v. Nyssa (MSG 46, 1101—1108) erhalten ist. Die noch in der 3. Auflage dieses Leitfadens (S. 145 Anm. 1) diesen beiden Schriften angeschlossene, armenisch als ein Werk des Thaumaturgen überlieferte „homilia in nativitatem Christi" (Pitra IV, 134—144 u. 386—395), die ich vor 21 Jahren als echt glaubte ansehen zu dürfen (ThLZ. 1884. S. 552 f.), ist von Bonwetsch (RE VII, 158, 48 ff.) und Harnack (Chronol. II, 101) mit Recht für ein späteres Produkt erklärt. Die beiden anderen Schriften gehören anscheinend einem Verfasser, der Gregor hiefs (ad Theopomp. Ryssel, S. 73, 27. 74, 23 u. ö.) und vor dem arianischen Streit gelebt zu haben

einandergehen kleinasiatischer und origenistischer Einflüsse aufserhalb der origenistischen Schule uns entgegen: bei Methodius.[1]) Auch dieser Gegner des Origenes [der eine Periode

scheint. Dafs sie von Gregorius Thaumaturgos herrühren, wie mit Ryssel auch Bonwetsch (RE VII, 157f.) und Harnack (Chronol. II, 100f.) annehmen, ist daher und auch ihrer Theologie nach sehr wohl möglich; dem Nazianzener (JDräseke, Gesammelte patrist. Abhandlungen, Altona 1889, S. 103—168) gehören sie gewifs nicht. Beide Schriften zeigen trotz ihrer philosophischen Färbung neben den origenistischen Einflüssen eine Einwirkung von Gedanken, die an die kleinasiatische Theologie erinnern. In der Schrift an den Theopompus kommt in dieser Hinsicht die der ganzen Ausführung zu Grunde liegende Vorstellung, dafs „Gott" (nur am Schlufs ist Jesus genannt) *ἀπαθῶς* leidet, und ein leises Nachklingen der oben S. 142 bei Anm. 11 erwähnten Formeln inbetracht. Beweisender ist die Schrift „ad Philagrium". Sie vertritt [ohne dafs der im Titel der syrischen Übersetzung angewandte Terminus *ὁμοούσιος* in ihr vorkommt] eine höchst interessante Trinitätslehre, deren Zusammenhang mit dem ökonomisch-trinitarischen Monotheismus der kleinasiatischen Theologie kaum verkannt werden kann. Auf die Frage, ob einfach (*ἁπλῆ*) oder zusammengesetzt (*σύνθετος*) sei *πατρός τε καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος ἡ φύσις, ἣν ἄν τις ὀρθῶς οὐσίαν μᾶλλον ἢ φύσιν καλοίη* (opp. Greg. Naz. II, 196 D), antwortet der Verfasser: *ἀδιαίρετός ἐστι καὶ μονοειδὴς ἡ θεία τε καὶ ἀμερὴς τοῦ κρείττονος οὐσία, πρὸς δὲ τὸ χρήσιμον τῆς ἡμετέρας τῶν ψυχῶν σωτηρίας καὶ μερίζεσθαι ταῖς ὀνομασίαις δοκεῖ καὶ διαιρέσεως ἀνάγκῃ ὑφίστασθαι* (p. 198 D). Diese „Trennung" ist aber nur eine scheinbare: *ὃν τρόπον ὁ προφορικὸς οὑτοσὶ καὶ κοινὸς ἅπασιν ἡμῖν λόγος ἀδιαίρετος μέν ἐστι τῆς προσενεγκαμένης ψυχῆς . . ., οὕτω μοι νόει καὶ τὸν υἱὸν τοῦ πατρὸς μὴ χωρισθέντα πώποτε καὶ τούτου δὲ πάλιν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* (p. 198 E u. 199 A). Dies wird zuerst durch das Bild von Sonne und Strahl erläutert. Die Anwendung lautet danach: *οὕτω δὴ οἱονεί τινες τοῦ πατρὸς ἀκτῖνες ἀπεστάλησαν ἐφ' ἡμᾶς ὅ τε φεγγώδης Ἰησοῦς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. ὥσπερ γὰρ αἱ τοῦ φωτὸς ἀκτῖνες ἀμέριστον ἔχουσαι κατὰ φύσιν τὴν πρὸς ἀλλήλας σχέσιν οὔτε τοῦ φωτὸς χωρίζονται οὔτε ἀλλήλων ἀποτέμνονται καὶ μέχρις ἡμῶν τὴν χάριν τοῦ φωτὸς ἀποστέλλουσι· τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ὁ σωτὴρ ὁ ἡμέτερος καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἡ δίδυμος τοῦ πατρὸς ἀκτίς, καὶ μέχρις ἡμῶν διακονεῖται τῆς ἀληθείας τὸ φῶς καὶ τῷ πατρὶ συνήνωται* (p. 199 BC). In ähnlicher Weise wird darauf das Bild der Quelle verwertet, und die Anwendung ist wieder: *παραπλησίως οὖν καὶ ὁ . . . θεὸς . . . ἡ τῆς ἀειζωίας πηγὴ δίῤῥυτόν τινα τοῦ τε υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος τὴν νοητὴν εἰς ἡμᾶς ἀποστείλας χάριν οὔτ' αὐτός τι πέπονθεν εἰς τὴν οὐσίαν βλαβείς κτλ.* (p. 199 E und 200 A).

1. Von den Werken des Methodius ist nur das *Συμπόσιον* (convivium decem virginum, MSG 18, 27—220, wonach hier zitiert ist; besser bei Jahn, S. 10—53) im griechischen Original vollständig auf uns gekommen:

gehabt haben soll, da er günstiger über Origenes urteilte, als später [1])] ist von Origenes beeinflufst. Seine philosophische Bildung freilich mag der *Methodius platonizans* unabhängig von Origenes sich erworben haben; auch die Verwandtschaft seiner Logos- und Trinitätslehre (vgl. Nr. 6 b) mit der des Origenes kann aus gemeinsamer Abhängigkeit von älteren Traditionen erklärt werden. Doch in der Methode und vielfach auch im Detail seiner Exegese [2]) sowie in seiner Ethik (vgl. Nr. 6 d) ist Methodius von Origenes abhängig. Stärker aber sind bei ihm die kleinasiatischen Einflüsse (vgl. Nr. 6 c). Die Kombination kleinasiatischer und origenistischer Traditionen in dem Rahmen einer vulgären traditionellen Kirchlichkeit ist für die Theologie des Methodius, insonderheit für seine ethischen und praktisch-religiösen Anschauungen (vgl. Nr. 6 d) charakteristisch.

6 b. Die Logos- und Trinitätslehre des Methodius hat mit der origenistischen das gemein, dafs die *γνῶσις τῆς τριάδος* [3]) bei Methodius mit der vorzeitlichen Dreiheit des Vaters, Sohnes und Geistes rechnet [4]) und an dem pluralistischen Charakter dieser Vorstellung keinen Anstofs nimmt: Sabellius, Artemon u. a. sind ihm *περὶ ἕνα τῶν ἀριθμῶν τῆς τριάδος διεσφαλμένοι.* [5]) Der *ἀναίτιος πατήρ* [6]) ist der „Vater des Alls“; [7]) den vor den Aeonen gezeugten *υἱός,* [8]) den *πρωτόγονος λόγος τοῦ θεοῦ,* [9]) und *τὴν τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐκπορευτικὴν ὑπόστασιν* [10]) nennt Methodius *τὰς δύο . . . ἀρχεγόνους δυνάμεις.* [11]) In dieser pluralistisch-inferioristischen Trinitätslehre

die sonstigen erhaltenen Werke des Methodius (ed. GNBonwetsch, Methodius v. Olympus. I. Schriften, Erlangen und Leipzig 1891) liegen nur teilweise griechisch, übrigens in slavischer Übersetzung vor. Hervorzuheben sind unter ihnen „de resurrectione“ (S. 70—283) und „de autexusio“ („Von Gott, von der Materie und vom freien Willen“, S. 1—62). Einige griechische Fragmente hat man auch von ganz verlorenen Schriften (S. 349—355).

1. Nach Hieronymus (c. Ruf. 1, 11. MSL 23, 405) hat Euseb in seiner Apologie für Origenes dies berichtet. **2.** Vgl. Bonwetsch, Die Theol. des Meth., S. 145 ff. Selbst die Erklärung von Gen. 3, 21 (de resurr. 39, 5 u. 40, Bonwetsch I, 136 f.) ist ähnlich. **3.** conviv. 5, 2. MSG 18, 100 A. **4.** de lepra 14, 8. I, 325: *πνεύματι καὶ λόγῳ δημιουργήσας τὸ πᾶν.* **5.** conviv. 8, 10 p. 153 B. **6.** Fragm. 3. Bonwetsch I, 355. **7.** de cibis 12, 3. I, 304, 10. **8.** Vgl. conviv. 8, 9 p. 152 B u. Fragm. 3. I, 355. **9.** adv. Porphyr. I, 346, 7. **10.** Fragm. 3. I, 355. **11.** conv. 10, 6 p. 201 D.

geht über das, was schon die apologetische Tradition erklärt, nur die von Origenes vertretene [aber vielleicht nicht von ihm zuerst formulierte] Annahme von drei „ὑποστάσεις“ hinaus.

6 c. Daſs der Realismus, den Methodius dem Spiritualismus des Origenes entgegensetzt, mit kleinasiatischen Traditionen oder mit dem literarisch vermittelten Einfluſs kleinasiatischer Theologen, wie Irenäus u. a., zusammenhängt, zeigt sich am deutlichsten darin, daſs die kleinasiatische Rekapitulationslehre bei Methodius nachweisbar ist.[1]) Ja, Methodius spitzt die Rekapitulationslehre auf den mythischen Gedanken zu, daſs der Logos den ersten Menschen selbst mit sich verbunden habe: *ταύτῃ γὰρ τὸν ἄνθρωπον ἀνείληφεν ὁ λόγος, ὅπως δὴ δι᾽ αὐτοῦ καταλύσῃ τὴν ἐπ᾽ ὀλέθρῳ γεγονυῖαν καταδίκην, ἡττήσας τὸν ὄφιν. ἥρμοζε γὰρ μὴ δι᾽ ἑτέρου νικηθῆναι τὸν πονηρόν, ἀλλὰ δι᾽ ἐκείνου, ὃν δὴ καὶ ἐκόμπαζεν ἀπατήσας αὐτὸν τετυραννηκέναι, ὅτι μὴ ἄλλως τὴν ἁμαρτίαν λυθῆναι καὶ τὴν κατάκρισιν δυνατὸν ἦν, εἰ μὴ πάλιν ὁ αὐτὸς ἐκεῖνος ἄνθρωπος, δι᾽ ὃν εἴρητο τὸ „γῆ εἶ καὶ εἰς γῆν ἀπελεύσῃ“, ἀναπλασθεὶς ἀνέλυσε τὴν ἀπόφασιν τὴν δι᾽ αὐτὸν εἰς πάντας ἐξενηνεγμένην, ὅπως, καθὼς ἐν τῷ Ἀδὰμ πρότερον πάντες ἀποθνήσκουσιν, οὕτω δὴ πάλιν καὶ ἐν τῷ ἀνειληφότι Χριστῷ τὸν Ἀδὰμ πάντες ζωοποιηθῶσιν.*[2]) — Doch hat Methodius nicht die ganze Rekapitulationslehre übernommen. Zwar fehlt die zu der Rekapitulationslehre gehörige[3]) doppelte Beurteilung des geschichtlichen Christus bei ihm nicht völlig:

---

1. Ob der Terminus *ἀνακεφαλαίωσις* von Methodius (conv. 3, 8 p. 73 B) in dem traditionellen Sinne gebraucht ist, ist freilich nicht sicher zu erkennen; aber das *ἀναζωγραφεῖν τὰ ἐξ ὑπαρχῆς καὶ ἀναπλάσσειν* (con. 3, 4 p. 68 A) besagt dasselbe wie das *ἀνακεφαλαιοῦν* (vgl. auch *ἀνανέωσις καὶ ἀνακαινισμός* conv. 3, 8 p. 73 C). **2.** conviv. 3, 6 p. 69 B; vgl. 3, 5 p. 68 B: *πηλοπλαστῶν τὸν αὐτὸν ὁ θεός* und 3, 4 p. 65 A, wo M. sagt, Adam sei nach Pauli Meinung nicht nur Typus und Bild Christi, *ἀλλὰ καὶ αὐτὸ τοῦτο αὐτὸν καὶ Χριστὸν γεγονέναι.* Vgl. Bonwetsch, Die Theol., S. 92 f. und Harnack, DG I², 698. Gemeint ist vielleicht nur, daſs der Logos „die in Adam vorhandene, allen gemeinsame Menschheit“ sich geeint habe (Bonwetsch S. 92); doch liegt die mythische Vorstellung in der Linie der schon S. 141 Anm. 11 nachgewiesenen Parallelen. Daſs das 3, 4 p. 65 A nach den zitierten Worten folgende *διὰ τὸ τὸν πρὸ αἰώνων εἰς αὐτὸν ἐγκατασκῆψαι λόγον* nicht auf die *ἐνανθρώπησις*, sondern auf ein Herabkommen des Logos auf den Adam der Urzeit sich beziehe, hat Bonwetsch (S. 92) nicht bewiesen. **3.** Vgl. § 21, 2 ab mit 2 c.

τοῦτο γάρ, sagt er, *εἶναι τὸν Χριστόν· ἄνθρωπον ἀκράτῳ θεότητι καὶ τελείᾳ πεπληρωμένον καὶ θεὸν ἐν ἀνθρώπῳ κεχωρημένον,*[1]) Methodius redet auch gelegentlich von dem *ἄνθρωπος, ἐν ᾧ ἐσκήνωσεν* [*ὁ λόγος*],[2]) oder von der *σὰρξ ἄσπιλος καὶ ἀμίαντος τοῦ κυρίου*, die *κοινωνὸς τῆς βασιλείας τοῦ μονογενοῦς* geworden sei.[3]) Allein es ist wahrscheinlich „nicht zufällig, dafs sich die Bezeichnung Christi als des *καινὸς ἄνθρωπος* bei Methodius nicht findet"[4]): die Rekapitulationslehre erscheint bei ihm in der Verkürzung der physischen Erlösungslehre.[5]) Zwar weifs Methodius aus der Tatsache, dafs *σάρκα ἐφόρεσεν ὁ κύριος Ἰησοῦς καὶ ἄνθρωπος ἐγένετο καὶ προσηλώθη τῷ σταυρῷ οἰκονομούμενος,*[6]) mancherlei heilsame Folgen herzuleiten, z. B. die Besiegung der Dämonen,[7]) die Belehrung der Menschen durch den Logos[8]) u. a. (vgl. Nr. 6 d). Allein der Ton fällt doch darauf, dafs der Logos *diesen viel leidenden Leib annahm, auf dafs ... das Sterbliche in die Unsterblichkeit und das Leidentliche in die Leidenslosigkeit ... verwandelt werde.*[9]) Wenn auch die Sünde und ihre Beseitigung nicht ganz ignoriert ist,[10]) die für die Theologie des Methodius grundlegenden Begriffe sind doch *τὰ εἰς ἄκραν ἀλλήλοις ἐναντία, ζωὴ καὶ θάνατος, ἀφθαρσία καὶ φθορά,*[11]) und Christus ist daher vornehmlich *ἡ ἀφθαρσία νικήσασα θάνατον.*[12]) Hiermit hängt ein Zwiefaches eng zusammen. Zunächst dies, dafs die den vulgären Anschauungen sich nahe haltende Theologie des Methodius mit dem Gedanken der *ἐνανθρώπησις* mehr Ernst macht, als die Theologie vor ihm: *καταλείψας τὸν πατέρα τὸν ἐν οὐρανοῖς κατῆλθεν ὁ λόγος,*[13]) *καταλελοιπὼς τὰς τάξεις καὶ τὰ στρατόπεδα τῶν ἀγγέλων*[14]); *unser Fleisch ohne Veränderung angenommen habend schmeckte er den Tod gleich uns in Wahrheit.*[15]) Ja, Methodius scheint eine Art *κένωσις* des menschwerdenden Logos angenommen zu

---

1. conviv. 3, 4 p. 68 A. 2. adv. Porphyr. I, 346, 8. 3. conviv. 7, 8 p. 136 A. 4. Bonwetsch, Die Theol. S. 96. 5. Vgl. oben S. 203 Anm. 2. 6. adv. Porphyr. I, 345, 13 f.; vgl. *ᾠκονομήσατο* ibid Zeile 26 und oben S. 127 Anm. 5. 7. Bonwetsch, Die Theol. S. 89. 8. a. a. O. S. 95. 9. de resurr. 3, 23, 4. I, 281. 10. Bonwetsch, Die Theol. S. 95. 11. conviv. 3, 7 p. 69 C. 12. ibid. p. 72 B. 13. ibid. 3, 8 p. 73 A. 14. ibid. 3, 6 p. 69 A. 15. de cibis 12, 7. I, 305, 8 f. Oben S. 133 Anm. 1 ist's der geschichtliche Christus, der *ἀληθῶς ἔπαθεν*, hier der Logos.

haben; er vergleicht die ἐνανθρώπησις dem Einschlummern Adams in Gen. 2, 21: ὕπνωσε τὴν ἔκστασιν τοῦ πάθους.[1]) — Eine zweite Folge der Verkürzung der Rekapitulationslehre in der physischen Erlösungslehre, die freilich nicht zuerst bei Methodius sich zeigt, war die, dafs in dem geschichtlichen Christus die Vermischung der menschlichen Natur mit der Gottheit betont ward: Christus war τὸ θνητὸν κεράσας ἀθανάτῳ.[2])

6d. Dafs Methodius die von ihm übernommenen kleinasiatischen Traditionen mit origenistischen Gedanken kombiniert hat, zeigt sich am deutlichsten in seiner Ethik[3]) und in seinen praktisch-religiösen Anschauungen. Er verbindet den origenistischen Gedanken der mystischen Jesusliebe (§ 28, 11b) mit dem schon bei Ignatius nachweisbaren εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου ἐν ἁγνείᾳ μένειν[4]) so, dafs er jene Jesusliebe als die Frömmigkeit der asketisch-keuschen Seelen beschreibt, deren Bräutigam allein Jesus ist, der ἀρχιπαρθένος,[5]) der Vollender der auf die παρθενία abzielenden Erziehung des Menschengeschlechts.[6]) Durch Verbindung dieser Gedanken mit den biblischen der Wiedergeburt und der Einwohnung Christi in den Gläubigen erreicht Methodius, auch hier ältere, kleinasiatische Gedanken weiterführend,[7]) die von der spätern christlichen Mystik oft wiederholte Vorstellung, dafs in den Gläubigen γεννᾶται ὁ Χριστὸς νοητῶς,[8]) sodafs also das

---

1. conviv. 3, 8 p. 73A; vgl. ibid. 73B: κενώσας ἑαυτόν. 2. adv. Porphyr. I, 348, 5; vgl. συγκερασθείς conviv. 7, 8 p. 72C. Schon bei Irenäus (oben S. 150 bei Anm. 6), bei Novatian (oben S. 190 bei Anm. 6) und selbst bei Origenes (oben S. 199 bei Anm. 3) finden sich die gleichen Formeln. Und auch Methodius hat den Gedanken, dafs der Mensch (in Christo) durch die Verbindung mit der δικαιοσύνη ein ὄργανον εὐάρμοστον καὶ εὐπρεπές des Logos wurde (conv. 3, 7 p. 72B); und dafs wir dem, was der Menschheit in Christo widerfuhr, Entsprechendes erfahren sollen, gilt auch (vgl. S. 150 Anm. 7) bei Methodius. Doch ist unverkennbar, dafs bei Methodius auch hier das Physische auf Kosten des Ethischen sich vordrängt. 3. Vgl. Bonwetsch, Die Theol. S. 125ff. 4. Oben S. 101 bei Anm. 16. 5. conv. 1, 5 p. 45B; vgl. 3, 8 p. 73D. 6. conviv. 1, 2 p. 41AB. 7. Vgl. in den unechten, von Bonwetsch auf Hippolyt zurückgeführten (Harnack, Chronol. II, 232f.) Schlufskapiteln des Diognetbriefes c. 11, 4 (Die apostol. Väter ed. Funk S. 143, 8: πάντοτε νέος ἐν ἁγίων καρδίαις γεννώμενος). Ja, schon das χριστοφόροι bei Ignatius (Eph. 9, 2 p. 84) weist in diese Richtung. 8. conv. 8, 8 p. 149C.

μυστήριον τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ λόγου sich in den einzelnen wiederholt.[1]) Daher *mufs ein jeder von uns nicht nur seine Parusie in jenes heilige Fleisch bekennen, welches von der reinen Jungfrau kam, sondern auch eine gleiche in den Geist eines jeden von uns.*[2]) Diese Spekulation „bezeichnet nichts Geringeres als die Zuspitzung des kirchlich-realistischen Lehrbegriffs auf den Subjektivismus der mönchischen Mystik“.[3]) Die Theologie des Methodius erweist sich, wie oben in Nr. 6c, so auch hier, als „eine Weissagung auf die Zukunft“.[4])

Kapitel III.

Die Ausbildung der Trinitätslehre und der Christologie in den dogmatischen Kämpfen von 318 bis 680. Einschränkung und schliefsliche Beseitigung der Geltung des Origenes und der Freiheit der Theologie.

FLoofs, Christologie (RE IV, 16—56) und Kenosis (X, 246—263). — FCBaur, Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes, 3 Bde., Tübingen 1841—43. — IADorner s. § 27. — H. Schultz, Die Lehre von der Gottheit Christi, Gotha 1881.

§ 31. Die den trinitarischen und christologischen Formeln zu Grunde liegende Anschauung vom Heilsgut.

ARitschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung I § 2. — WHerrmann, Gregorii Nyss. sententiae de salute adipiscenda. Diss. theol. Halle 1875. — FKattenbusch, Kritische Studien zur Symbolik StKr. 1878, S. 94ff. — FKattenbusch, Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde I. Freiburg 1892, S. 296ff. — AStülcken, Athanasiana TU XIX, 4. 1899. — KHofs, Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius, Freiburg 1899. — KBornhäuser, Die Vergottungslehre des Athanasius und Johannes Damascenus, Gütersloh 1903.

1. In den dogmatischen Kämpfen des 4. bis 7. Jahrhunderts hat spekulative Rechthaberei, die auch an eine Einzelfrage sich anknüpfen kann, hat zur Formelanbetung erzogener Fanatismus, hat schnell fertiger Traditionalismus, hat endlich

---

1. conv. 8, 7 p. 149 A verglichen mit 8, 8 p. 149 C. **2.** de sanguisuga 8, 3. I, 337; vgl. de lepra 15, 6. I, 326. **3.** Harnack, DG I², 701. Doch läfst Methodius Christum in jedem Getauften neu geboren werden (conviv. 8, 7f. p. 149). Vollkommen freilich gilt's doch nur von den *παρθένοι*. **4.** Harnack, DG I², 703 Anm. 1.

auch die Politik mannigfach eine Rolle gespielt; ja, nur mit Hilfe der Politik, nur durch die Kaiser, konnte eine *lex fidei* in [der mit] der Gesamtkirche [sich fast deckenden Kirche des römischen Reiches] durchgesetzt werden. Doch hängen die Formeln dieses Glaubensgesetzes auch mit einer bestimmten Gesamtanschauung vom Christentum und vom christlichen Heile zusammen, ja eben hierin beruhte ihre Stärke. Zwar haben selbst die bedeutendsten Theologen im Kampfe dies oft aufser acht gelassen; dennoch darf dieser Zusammenhang, da sich die Führer desselben doch nicht selten bewufst wurden, nicht ignoriert werden.

2. Bis 450 hat die [neu]alexandrinische Theologie in der dogmengeschichtlichen Entwickelung die Führerrolle gehabt; ihre Voraussetzungen über das Wesen des Heilsguts sind die des siegenden Dogmas. Für die Erkenntnis derselben ist zunächst die Erkenntnis der Stellung des B. Alexander v. Alexandrien († 326) wichtig; unter seinem Einflufs ist der erst als Bischof (326—373) bedeutsam hervortretende Athanasius aufgewachsen. Alexander[1]) war ein Origenist vom rechten Flügel.[2]) Ganz wie dem Origenes, erschien ihm der Logos als die *μεσιτεύουσα φύσις μονογενής* zwischen dem *ἀγέννητος πατήρ* und den *κτισθέντα*[3]); wie jener, redete auch er von der besonderen *ὑπόστασις* des Logos;[4]) Sabellianer wollte auch er nicht sein: Joh. 10, 30, so meint er, lehre nicht, *τὰς τῇ ὑποστάσει δύο φύσεις μίαν εἶναι,* sondern *τὴν κατὰ πάντα ὁμοιότητα* inbezug auf Vater und Sohn.[5]) Aber diese *ὁμοιότης* oder *ἐμφέρεια,*[6]) vermöge deren der Sohn *ὅμοιος κατ' οὐσίαν τῷ πατρί ἐστιν,*[7]) steht dem Alexander fest; dafs der Sohn ein *κτίσμα* oder *ποίημα* sei, erschien ihm unerträglich[8]): *ἡ υἱότης αὐτοῦ κατὰ φῦσιν τυγχάνουσα τῆς πατρικῆς θεότητος ἀλέκτῳ ὑπεροχῇ διαφέρει τῶν δι' αὐτοῦ θέσει υἱοθετηθέντων,*[9])

1. Wir haben von ihm nur: 1. eine ep. ad Alex. v. Byzanz, MSG 18, 548—572 (aus Theodoret h. e. 1, 3), 2. eine ep. encycl., ibid. 572—577 (aus Socrates h. e. 1, 6) und 3. einen syrisch erhaltenen sermo de anima et corpore deque passione domini, ibid. 586—608. Vgl. Harnack, Chronol. II, 79 ff. 2. Das Folgende nach Loofs, Arianimus (RE II, 11, 22 ff). 3. ep. 1, 11. MSG 18, 564 C. 4. ep. 1, 4 p. 553 A und C. 5. ep. 1, 9 p. 561 B. 6. ep. 1, 12 p. 565 C; vgl. ibid. *ἐμφερῆ τῷ πατρί.* 7. ep. 2, 3 573 B. Diese Formeln wahren die Gleichartigkeit trotz der hypostatischen Verschiedenheit (vgl. oben S. 194 Anm. 8). 8. ibid. 9. ep. 1. 7 p. 557 C

ἐξ αὐτοῦ τοῦ ὄντος πατρὸς γεγέννηται.[1]) Auch die Ewigkeit will Alexander von der Gottheit des Logos nicht ausgeschlossen wissen: Gott war nie ἄλογος καὶ ἄσοφος[2]) und ἀνάγκη τὸν πατέρα ἀεὶ εἶναι πατέρα· ἔστι δὲ πατὴρ ἀεὶ παρόντος τοῦ υἱοῦ.[3]) Den Widerspruch, den die gleichzeitige Betonung der Ewigkeit und des Gezeugtseins in sich schliefst, deckt Alexander unter Abweisung des Gedankens einer körperlichen Teilung oder Emanation mit dem Schleier des ἄρρητον μυστήριον zu (Jes. 53, 8)[4]) und scheut sich deshalb nicht, geradezu von der ἄναρχος γέννησις des Logos zu sprechen;[5]) ja, nach Arius hat er noch paradoxer gesagt: συνυπάρχει ὁ υἱὸς ἀγενήτως τῷ θεῷ, ἀειγεννής, ἀγενητογεννής.[6]) Die diesen Ausführungen gegenüber sich aufdrängende Vermutung, dafs bei Alexander mit den origenistischen Traditionen sich Einflüsse der kleinasiatischen Theologie verbunden hätten, wird zur Gewifsheit durch den syrisch erhaltenen Sermon: er hat die Rekapitulationslehre in der Form der physischen Erlösungslehre.[7]) Der in ihr vorliegenden Verkürzung der kleinasiatischen Traditionen entspricht es,[8]) dafs Alexander die Maria θεοτόκος nennt[9]) und dafs er die in der kleinasiatischen Tradition inbezug auf das Leiden und Sterben des geschichtlichen Christus geprägten und inzwischen anscheinend z. T. in die liturgische Sprache übergegangenen paradoxen Formeln[10]) auf den menschgewordenen Logos anwendet.[11])

3. Dafs in Alexandria origenistische und kleinasiatische Traditionen sich zusammengefunden hatten, bestätigt die wohl noch vor 325 geschriebene Schrift des Athanasius περὶ ἐνανθρωπήσεως τοῦ λόγου.[12]) Auch hier ist es die im Geist des [Irenäus und] Methodius zur physischen Erlösungslehre verkürzte kleinasiatische Rekapitulationslehre, welche den

---

1. ep. 1, 11 p. 565 A. **2.** ep. 2, 4 p. 576 B. **3.** ep. 1, 7 p. 557 B. **4.** ep. 1, 12 p. 565 B u. 1, 14 p. 569 C. **5.** ep. 1, 12 p. 568 AB. **6.** ep. ad Euseb. bei Epiphan. haer. 69, 6. III, 148, 24. **7.** c. 2 fin. u. 3 p. 590. **8.** Vgl. oben S. 227 bei Anm. 13—15. **9.** ep. 1, 12 p. 568 C. **10.** Vgl. oben S. 142 bei Anm. 11 und über das Liturgischwerden dieser Formeln Bonwetsch, Die Theol. des Methodius, S. 91. **11.** c. 4 p. 598, vgl. p. 606. Hierdurch ist m. E. Melito als Verfasser des sermo ausgeschlossen. **12.** MSG 25, 96—197. Die Herkunft der Schrift von Athanasius ist durch die Untersuchungen von Hofs und Stülcken gesichert.

Rahmen für das Verständnis des Christentums hergiebt. *Cur deus homo?* diese Frage steht auch hier (vgl. § 21, 3) im Mittelpunkt. Die Antwort lautet: *αὐτὸς ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν· καὶ αὐτὸς ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν διὰ σώματος, ἵνα ἡμεῖς τοῦ ἀοράτου πατρὸς ἔννοιαν λάβωμεν.*[1]) *Ἀμφότερα γὰρ ἐφιλανθρωπεύετο ὁ σωτὴρ διὰ τῆς ἐνανθρωπήσεως, ὅτι καὶ τὸν θάνατον ἐξ ἡμῶν ἠφάνιζε καὶ ἐκαίνιζεν ἡμᾶς, καὶ ὅτι ἀφανὴς ὢν καὶ ἀόρατος διὰ τῶν ἔργων ἐνέφαινε καὶ ἐγνώριζεν ἑαυτὸν εἶναι τὸν λόγον τοῦ πατρός*[2]) *Τούτου ἕνεκεν τὸ δυνάμενον ἀποθανεῖν ἑαυτῷ λαμβάνει σῶμα, ἵνα τοῦτο τοῦ ἐπὶ πάντων λόγου μεταλαβὸν ἀντὶ πάντων ἱκανὸν γένηται τῷ θανάτῳ, καὶ διὰ τὸν ἐνοικήσαντα λόγον ἄφθαρτον διαμείνῃ, καὶ λοιπὸν ἐπὶ πάντων ἡ φθορὰ παύσηται τῇ τῆς ἀναστάσεως χάριτι*[3]); *λαμβάνει ἑαυτῷ σῶμα καὶ ὡς ἄνθρωπος ἐν ἀνθρώποις ἀναστρέφεται, ἵνα οἱ ἐν σωματικοῖς νοοῦντες εἶναι τὸν θεὸν . . . νοήσωσι τὴν ἀλήθειαν καὶ δι᾽ αὐτοῦ τὸν πατέρα λογίσωνται.*[4]) Die Christum als den Anfänger einer neuen Menschheit fassenden Gedanken der Rekapitulationslehre sind so gut wie ganz verschwunden; und trotz biblischer Reminiscenzen tritt in dieser physischen Erlösungslehre der Sündenstand der Menschheit hinter dem Todesverhängnis fast ganz zurück: *εἰ μόνον ἦν πλημμέλημα καὶ μὴ φθορᾶς ἐπακολούθησις, καλῶς ἂν ἦν ἡ μετάνοια.*[5]) Auch die religiöse Vermittelung zwischen der *ἔννοια πατρός* und dem *θεοποιηθῆναι* fehlt fast ganz: der *ἐπαγγελία τῆς ἀναστάσεως*[6]) werden teilhaftig die, welche die Offenbarung (die Lehre) des Logos hinnehmen und gerecht leben; *γνῶσις ἀληθής* und *βίος καλός* stehen nebeneinander. — Eng verbunden sind Erlösungslehre und Tugendideal nur für die, welche der spezifisch christlichen *διδασκαλία περὶ παρθενίας* Folge geben.[7]) Der spätere Biograph des hl. Antonius[8]) erweist sich auch hier als ein Schüler oder Geistesverwandter des Methodius.[9])

4. War demnach in der neualexandrinischen Schule die Art der Voraussetzungen vom Heilsgut durch Einflüsse klein-

1. c. 54. MSG 25, 192 B. 2. 16 p. 124 f. 3. 9 p. 112 A. 4. 15 p. 121 D. 5. 7 p. 108 D. 6. 32 p. 152 C. 7. c. 15 p. 187 f.; vgl. apol. ad Const. 33. MSG 25, 640 A: *ἐχαρίσατο πρὸς τοῖς ἄλλοις πᾶσι καὶ εἰκόνα τῆς τῶν ἀγγέλων ἁγιότητος ἔχειν ἡμᾶς ἐπὶ γῆς τὴν παρθενίαν.* 8. vita Antonii. MSG 26, 824 ff. 9. Vgl. oben § 30, 6 d.

asiatischer Traditionen bedingt, so ist hierin eine Rückwendung über Origenes hinweg, in der Richtung zum Urchristentum hin nicht zu verkennen. Freilich war eine wertvolle Gedankenreihe der kleinasiatischen Tradition, die genuin christliche Vorstellungen von Christi Person und Werk lebendig erhalten hatte — die Beurteilung Christi als des *καινὸς ἄνθρωπος* —, hier nicht übernommen. Für wirkliches Verständnis des Evangeliums von Gottes Gnade fehlten daher hier vollends[1] die Voraussetzungen. Denn es kann Gottes Gnade und Jesu Leben und Leiden mit physischen Kategorien nicht gewürdigt werden: der physischen Erlösungslehre genügt ein Gott, der *ἀφθαρσία* hat und gütig sie mitteilen will, und ein Christus, welcher der Ort der Vereinigung für die göttliche und menschliche Natur ist. Aber ein Zurückgreifen über Origenes hinweg zum älteren Christentum ist hier dennoch unverkennbar. Und das ist beachtenswert. Die origenistische Theologie ist in gewisser Weise die Grundlage des griechisch-orthodoxen Systems, das die Lehrstreitigkeiten der Zeit von ca. 318—680 ausgebildet haben. Doch schon in den Anfängen dieser Streitigkeiten war Origenes nicht allen Theologen des Orients in gleicher Weise eine gefeierte Autorität. Auch bei [Alexander und mehr noch bei] Athanasius zeigt sich eine Einschränkung der Geltung des Origenes gleich am Anfang der Kämpfe, die schliefslich zur völligen Beseitigung der Autorität des Origenes geführt haben.

A. Die Ausbildung des trinitarischen Dogmas (318—381).

FLoofs, Arianismus (RE II, 16—45), Hilarius (RE VIII, 57—67), Hosius v. Corduba (RE VIII, 376—382). — AHahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche. 3. Aufl. von GLHahn, Breslau 1897.

§ 32. Die Verurteilung des Arianismus. Athanasius. Altnicänische Orthodoxie.

CABernoulli, Nicänisches Konzil von 325 (RE XIV, 9—18). — FBöhringer (vgl. § 21), Bd. VI, Athanasius und Arius, 1874. — HVoigt, Die Lehre des Athanasius. Bremen 1881. — HMGwatkin, Studies of Arianism. Cambridge 1882. — PSnellman, Der Anfang des arianischen Streites, Helsingfors 1904.

1. Vgl. S. 148 bei Anm. 2 und S. 147 Anm. 2.

1a. Den Anlafs zu den Streitigkeiten, in denen Logos- und Trinitätslehre dogmatisiert wurden, gab das Auftreten des alexandrinischen Presbyters Arius († 336)[1] gegen angebliches Sabellianisieren seines Bischofs Alexander. Arius, der durch seinen Lehrer Lucian von Antiochien [einerseits] mit Origenes, [andrerseits mit Paul von Samosata] zusammenhing,[2]) vertrat rücksichtsloser und konsequenter, als einst Dionys v. Alexandrien, die Tradition der origenistischen Linken.[3]) Zweierlei ist neben dem Gegensatz zum Sabellianismus für seine Christologie konstitutiv: die der origenistischen[4]) [und schon der apologetischen[5])] Theologie entsprechende, anscheinend durch verstärkte aristotelische Einflüsse in der Schule Lucians ihm noch näher gelegte Betonung der Aseïtät (des *ἀγέννητον εἶναι*) als des wesentlichsten Merkmals der Gottheit und die nicht nur von den Apologeten und Tertullian, sondern auch von Origenes ihn unterscheidende Ablehnung aller emanatistischen Gedanken.[6]) — Aus diesem Zwiefachen erklärt sich, dafs ihm der präexistente *υἱός*, der als solcher nicht *ἀγέννητος* ist — *ἀρχὴν ἔχει ὁ υἱός, ὁ δὲ θεὸς ἄναρχός ἐστι*[7]) —, ganz auf die Seite der *κτίσματα* entfällt: *ὁ λόγος . . . τῶν γενητῶν καὶ κτισμάτων . . . εἷς*.[8]) Und ist der Logos ein *κτίσμα*, so ist er durch Gottes Willen ins Dasein gerufen aus dem Nichts: *πάντων . . . γενομένων ἐξ οὐκ ὄντων . . . καὶ αὐτὸς ὁ τοῦ*

---

1. Wir haben von ihm 1. einen Brief an seinen *συλλουκιανιστής* Euseb v. Nicomedien (bei Epiphanius haer. 69, 6. D. III, 148f.), 2. einen Brief an seinen Bischof Alexander (ib. 7 u. 8 p. 149—151), 3. einen ein Glaubensbekenntnis (Hahn § 187) in sich fassenden Brief an Kaiser Konstantin (Socrates h. e. 1, 26) und 4. Fragmente seiner *θάλεια* bei Athanasius (besonders orationes c. Arian. 1, 4—9. MSG 26, 20ff. und de synodis 15 ib. 705f.). **2.** Vgl. oben S. 220 bei Anm. 1. Der durch Alexander v. Alex., den Gegner des Arius, betonte Zusammenhang desselben mit Paul v. Samosata ist für das Verständnis der arianischen Christologie kaum von Bedeutung. **3.** Vgl. § 30, 4c oben S. 222. **4.** Vgl. S. 195 bei Anm. 1 und das S. 194 Anm. 8 gegebene Zitat aus Origenes in Joann. 13, 25. **5.** Vgl. S. 122 bei Anm. 11 u. 12. **6.** ep. ad Alex., Epiph. haer. 69, 7. III, 150, 6ff.: *οὐδ᾽ ὡς Οὐαλεντῖνος προβολὴν τὸ γέννημα τοῦ πατρὸς ἐδογμάτισεν, οὐδ᾽ ὡς ὁ Μανιχαῖος μέρος ὁμοούσιον τοῦ πατρὸς τὸ γέννημα εἰσηγήσατο, οὐδ᾽ ὡς Σαβέλλιος ὁ τὴν μονάδα διαιρῶν υἱοπάτορα εἶπεν, οὐδ᾽ ὡς Ἱερακᾶς λύχνον ἀπὸ λύχνου ἢ ὡς λαμπάδα εἰς δύο.* **7.** ep. ad Euseb., Epiphan. haer. 69, 6 p. 149, 12. **8.** Thal., Athan. or. 1, 6 p. 24 A.

θεοῦ λόγος ἐξ οὐκ ὄντων γέγονε, καὶ ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν· καὶ οὐκ ἦν πρὶν γένηται.[1]) Zwar ist der Logos geworden vor aller Zeit: *θελήματι καὶ βουλῇ* [*τοῦ πατρὸς*] *ὑπέστη πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων,*[2]) *ἵνα ὁ θεὸς ἡμᾶς δι' αὐτοῦ δημιουργήσῃ.*[3]) Aber er ist doch eben nur die erste der Kreaturen, sein „Gezeugtsein" ist ein „Geschaffensein": *θελήσας* [*ὁ θεὸς*] *ἡμᾶς δημιουργῆσαι, τότε δὴ πεποίηκεν ἕνα τινὰ καὶ ὠνόμασεν αὐτὸν λόγον καὶ σοφίαν καὶ υἱόν.*[4])

1 b. Von irgendwelcher Wesensgemeinschaft dieses Logos-Geschöpfs mit Gott konnte für Arius daher nicht die Rede sein: *ξένος τοῦ υἱοῦ κατ' οὐσίαν ὁ πατήρ, ὅτι ἄναρχος*[5]) *πάντων ξένων καὶ ἀνομοίων ὄντων τοῦ θεοῦ κατ' οὐσίαν, οὕτω καὶ ὁ λόγος ἀλλότριος καὶ ἀνόμοιος κατὰ πάντα τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας.*[6]) Die *τριάς* der *τρεῖς ὑποστάσεις,* des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes,[7]) ist also ungleicher Ehre: *ἀνεπίμικτοι ἑαυταῖς εἰσιν αἱ ὑποστάσεις αὐτῶν· μία τῆς μιᾶς ἐνδοξοτέρα δόξαις ἐπ' ἄπειρον.*[8]) — Zwar hat auch Arius nicht umhin gekonnt, mit der Tradition Christum Gott zu nennen: als *πλήρης θεὸς μονογενὴς ἀναλλοίωτος* bezeichnet er ihn, selbst in seinem Brief an Euseb von Nikomedien.[9]) Aber nur auf Umwegen hat er sich diese Prädizierung möglich gemacht: *μετοχῇ καὶ αὐτὸς ἐθεοποιήθη.*[10]) Dieser Gedanke entstammte origenistischer Tradition;[11]) aber während bei Origenes der Sohn nichts ist als die hypostasierte Selbstmitteilung des Vaters, ist er hier ein *εἷς τις* (vgl. 1 a), dem sie zuteil wird: *μετοχῇ χάριτος ὥσπερ καὶ οἱ ἄλλοι πάντες, οὕτω καὶ αὐτὸς λέγεται ὀνόματι μόνον θεός.*[12]) Wie alle Kreaturen, so ist auch der Logos *τῇ μὲν φύσει τρεπτός, τῷ δὲ ἰδίῳ αὐτεξουσίῳ, ἕως βούλεται, μένει καλός*[13]); und Gott hat ihn gleich so werden lassen, wie Gott wufste, dafs er durch seine Freiheit werden würde: *προγινώσκων ὁ θεὸς ἔσεσθαι καλὸν αὐτόν, προλαβὼν αὐτῷ ταύτην τὴν δόξαν*

---

1. ib. p. 21 A. **2.** ep. ad Euseb., Epiph. h. 69, 6 p. 149, 9; vgl. ep. ad Alex. ib. 7 p. 150, 22: *ἀχρόνως.* **3.** Thal., Athan. or. 1, 5 p. 21 B. **4.** ib. p. 21 AB. **5.** Thal., Athan. de synodis 15 p. 708 A. **6.** Thal., Athan. or. 1, 6 p. 24 A. **7.** ep. ad Alex., Epiph. h. 69, 7 p. 150, 20. **8.** Thal., Athan. de syn. 15 p. 708 A. **9.** Epiph. h. 69, 6 p. 149, 10. **10.** Thal., Athan. or. 1, 9 p. 29 B. **11.** Vgl. oben S. 197 bei und mit Anm. 4. **12.** Thal., Athan. or. 1, 6 p. 24 A. **13.** ib. 1, 5 p. 21 C.

δέδωκεν, ἣν ἄνθρωπος καὶ ἐκ τῆς ἀρετῆς ἔσχε μετὰ ταῦτα.[1]) Allein auch diese künstlichen Konstruktionen verhüllen den Widerspruch nicht, in den dieser modifizierte Origenismus zu der ursprünglichen Tendenz der Logoslehre geraten war. Arius hat auch ganz folgerichtig den geschaffenen Logos von dem innergöttlichen Logos unterschieden; der Sohn wird nur *λόγος* genannt.[2]) Wenn er infolgedessen behauptete: *οὔτε ὁρᾶν οὔτε γινώσκειν τελείως καὶ ἀκριβῶς δύναται ὁ λόγος τὸν ἑαυτοῦ πατέρα,*[3]) so war das zwar konsequent; aber es bezeichnete den Bankerott der Logoslehre.

1c. Beachtenswert ist, daſs Arius, Christi Leib als ein *σῶμα ἄψυχον* ansehend,[4]) den Logos selbst zum Subjekt der Entwickelung des geschichtlichen Christus (Lc. 2, 52) und seines Weinens und Zagens (Jo. 12, 27; Mt. 26, 39) machte.[5]) Das zeigt, daſs er eine wirkliche *ἐνανθρώπησις* des Logos annahm.[6]) Die Arianer sind auch nach Nestorius[7]) eifrige Vertreter des *θεοτόκος* gewesen. Zugleich freilich zeigt dies die ganze Jämmerlichkeit der arianischen Christologie: der arianische Christus ist ein leidensfähiger Halbgott, der weder die *ἀφθαρσία*, noch die rechte Gotteserkenntnis zu vermitteln vermag.[8])

2. Auf der Synode zu Nicäa ist im Juni 325 dieser Arianismus verurteilt, ein antiarianisches Glaubensbekenntnis der Gesamtkirche aufgedrängt. Dies Symbol, durch Änderungen und Zusätze aus einer Vorlage der mittelparteilichen Majorität, dem Taufsymbol (?) von Cäsarea,[9]) hervorgegangen, lautet[10]): *πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν. καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι' οὗ*

1. Thal. l. c. p. 21 C. 2. Athanasius, or. 1, 5 p. 21 B. 3. Thal., Athan. or. 1, 6 p. 24 A. 4. Das berichten die Polemiker; schon Eustathius MSG 18, 689 B. 5. Athan. or. c. Ar. 3, 51—58. MSG 26, 429—445. 6. Vgl. Athan. or. 3, 53 p. 433 C. 7. sermo 10 (Loofs, Nestoriana, S. 273, 6) und sermo 18 S. 300 f. 8. Vgl. was oben bei Anm. 3 und S. 235 bei Anm. 12 gesagt ist, mit § 31, 3. 9. Hahn³, § 123; vgl. oben § 30, 2c. Zu Harnack, RE XI, 15, 16 f. vgl. Loofs, Symbolik I, 17 f. 10. Hahn³, § 142. Die Zusätze zum Symbol von Cäsarea sind gesperrt gedruckt.

τὰ πάντα ἐγένετο, τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ· τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ἀνελθόντα εἰς οὐρανοὺς καὶ ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα. τοὺς δὲ λέγοντας ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας[1]) *φάσκοντας εἶναι, ἢ κτιστὸν ἢ τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.*

3a. Dafs dies Bekenntnis, das von einer *ὑπόστασις* oder *οὐσία* des Vaters und des Sohnes redete und den origenistischen Gedanken der ewigen Zeugung des Sohnes nicht übernommen hat, nicht von Alexander v. Alexandrien inspiriert sein kann, ist nach § 31, 2 zweifellos.

3b. Dazu pafst auch, was über die Christologie des Athanasius[2]) zu sagen ist. Athanasius hat zwar stets durch-

---

1. *ὑπόστασις* und *οὐσία* sind also noch als Synonyma gebraucht (vgl. oben S. 194 Anm. 8; S. 219 Anm. 6 und S. 223 Anm. 1). Auch Arius gebraucht beide Termini synonym; vgl. mit der oben S. 235 bei Anm. 8 angeführten Stelle (*ἀνεπίμικτοι ἑαυταῖς εἰσιν αἱ ὑποστάσεις αὐτῶν*) den von Athan. or. 1, 6. MSG 26, 24 B zitierten Satz des Arius: *ἀλλότριοι καὶ ἀμέτοχοί εἰσιν ἀλλήλων αἱ οὐσίαι, τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος.* Inbezug auf die Eusebianer vgl. z. B. Euseb. c. Marcell. 1, 4 (MSG 24, 765 BC). **2.** Von den dogmengeschichtlich wichtigen Schriften des Athanasius sind unfraglich echt und, wenn auch nicht immer genau, so doch sicher datierbar: 1. die zusammengehörigen Schriften contra gentes und de incarnatione (vgl. oben § 30, 3; MSG 25, 3—96 und 96—197), noch vor 325. — 2. Die erhaltenen Festbriefe (lateinisch nach dem Syrischen mit den griechischen Fragmenten MSG 26, 1339—1444; deutsch von FLarsow, Leipzig 1852), 328 einsetzend. — 3. Die apol. c. Arianos (MSG 25, 239—410), ca. 350. — 4. de decretis syn. Nic. (ib. 411—476), ca. 351. — 5. de sententia Dionysii (ib. 477—522), ca. 351. — 6. ep. ad episc. Libyae (ib. 537—594), 356. — 7. apol. ad Constantium (ib. 595—642), ca. 357. — 8. apol. de fuga (ib. 643—680), ca. 357. — 9. historia Arianorum (ib. 691—796), ca. 357. — 10. Die epp. I—IV ad Serapionem (MSG 26, 529—676), ca. 359 (doch vgl. zu 4, 8—23 Stülcken S. 59f.). — 11. de synodis (ib. 677—793), 359. — 12. tomus ad Antiochenos (ib. 793—810), 362. — 13. ep. ad Afros (ib. 1029—1048), ca. 369. — 14—15. Die epp. ad Epictetum, Adelphium, Maximum (ib. 1049—1090), ca. 371. — Zweifellos echt sind (16), von der vierten abgesehen, auch die orationes c. Arianos (MSG 26, 12—468); aber die auf Montfaucon zurückgehende bisherige

aus anders gedacht, als Arius. Während für Arius Christus zur Welt gehörte, hat Athanasius, obwohl er Gott und Welt ebenso reinlich auseinanderhielt, den Logos-Sohn stets zu Gott gerechnet; der Logos ist ihm *ἡ ἰδία σοφία καὶ ὁ ἴδιος λόγος* Gottes,[1]) *ἄλλος μὲν τῶν γενητῶν, ἴδιος δὲ τοῦ πατρός.*[2]) Und Gott war nie *ἄλογος καὶ ἄσοφος,*[3]) der Logos ist ewig, *ὡς ἀϊδίου ὄντος φωτὸς ἀΐδιον ἀπαύγασμα*[4]): ewig zeugt der Vater den Sohn.[5]) Schöpfer ist Gott *ἐκ βουλήσεως,* Vater ist er *φύσει καὶ οὐκ ἐκ βουλήσεως*[6]): *ὥσπερ ἀγαθὸς ἀεὶ καὶ τῇ φύσει, οὕτως ἀεὶ γεννητικὸς τῇ φύσει ὁ πατήρ.*[7]) Ein *γέννημα* aber *τῆς οὐσίας ἐστὶν ἰδιότης*[8]): ein *ἴδιον τῆς οὐσίας τοῦ πατρός,*[9]) ein *ἴδιον τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας γέννημα*[10]) ist also der Logos-Sohn. — Athanasius ist auch noch weniger Origenist, als Alexander: der Logos ist ihm nicht eine *μεσιτεύουσα φύσις* zwischen dem *ἀγέννητος* und den *γενητά*[11]); als „Mittler" der Weltschöpfung bedarf er den Logos eigentlich nicht mehr,[12])

Datierung dieser orationes auf 358 habe ich (RE II, 200, 41 ff.) als irrig darzutun versucht. Mein Ansatz (338 oder 339) ist von Stülcken (S. 45 ff.) und von HvSchubert (KG I, 347), anscheinend auch von Harnack (Grundriſs der DG, 3. Aufl., S. 182) acceptiert. Die Einwendungen von Hoſs (S. 48—50) haben meine Überzeugung nicht im geringsten erschüttert. Als unecht ist m. E. durch Stülcken und Hoſs die mit anderen von mir (RE II, 200 f.) als echt angesehene vierte Rede gegen die Arianer (MSG 26, 468—525) erwiesen. Auch den sermo major de fide (ib. 1263 bis 1293) gebe ich mit Stülcken und Hoſs (vgl. auch Kattenbusch, Das apost. Symbol. II, 975) jetzt auf; mit Hoſs (S. 51), ohne sicher zu sein, auf den Traktat über Mt. 11, 27 (MSG 25, 207—220). Die von Stülcken (S. 23 ff.) wie von Hoſs (S. 109 ff.) verworfene expositio fidei (MSG 25, 190—208) ist trotz Kattenbuschs berechtigten Einwendungen (II, 975) auch mir so verdächtig geworden, daſs ich sie hier nicht als athanasianisch verwerten mag. — Die Unechtheit der libri II c. Apoll. (MSG 26, 1094—1165) und der Schrift de incarnatione c. Arianos (*περὶ τῆς ἐνσάρκου ἐπιφανείας.* MSG 26, 983—1028) ist mit Recht schon vor Stülcken und Hoſs behauptet (vgl. RE II, 201 f.); und die der Schrift de incarnatione (*περὶ τῆς σαρκώσεως.* MSG 28, 25—29) steht längst fest.

1. c. gentes 40. XXV, 80 C; de incarn. 3 ib. 101 B. **2.** or. 1, 56. XXVI, 129 A. **3.** or. 2, 32 p. 216 B; de decr. 15. XXV, 449 B. **4.** or. 1, 13 p. 40 B. **5.** or. 2, 45 p. 241 C: *ἀΐδιος γέννησις.* **6.** or. 3, 62 p. 453 f. **7.** or. 3, 66 p. 464 B; vgl. 3, 62 p. 453 C. **8.** or. 1, 29 p. 72 B. **9.** or. 1, 16 p. 45 C u. ö. **10.** or. 1, 17 p. 48 B und sehr oft sonst; ad Afros 8. XXVI, 1044 A. **11.** Vgl. oben S. 230 bei Anm. 3. **12.** Vgl. z. B. or. 2, 24 p. 197 C.

die philosophische Logoslehre hat er im Prinzip überwunden;[1]) er argumententiert mit der Heilslehre: *εἰ ἦν ἐκ μετουσίας καὶ αὐτός ..., οὐκ ἂν ἐθεοποίησε θεοποιούμενος καὶ αὐτός.*[2]) Aber er steht dem Origenes doch näher als das Nicaenum, das schlechterdings keinen origenistischen Einfluſs verrät. Daſs er jeden *μερισμός* in dem durchaus einfachen Gott ablehnt[3]) und daſs er die Gottheit des Sohnes als eine empfangene bezeichnet: *διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν υἱὸν ἐκ τοῦ πατρὸς ἔχει, ἅπερ ἀϊδίως ἔχει,*[4]) das freilich ist für sein Verhältnis zum Nicaenum irrelevant. Und daſs er, von einer *τριὰς ἀΐδιος* redend, es abweist, daſs *ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν τριάς, ἀλλὰ μονάς,*[5]) kann erst unten (vgl. Nr. 4) für diese Frage Bedeutung gewinnen. Schon hier aber fällt in die Wagschale, daſs ihm die vom Nicaenum ignorierte *ἀΐδιος γέννησις* wichtig war.[6])

3 c. Noch wichtiger ist, daſs Athanasius dem *ὁμοούσιος* gegenüber zunächst zurückhaltend gewesen ist: in den *orationes contra Arianos* bringt er es nur einmal am Anfang.[7]) Zwar steht ihm schon damals fest, daſs *ἡ θεότης καὶ ἡ ἰδιότης τοῦ πατρὸς τὸ εἶναι τοῦ υἱοῦ ἐστι,*[8]) der Sohn gilt ihm daher als *ἔχων πρὸς τὸν πατέρα ἑαυτοῦ τὴν ἑνότητα τῆς θεότητος.*[9]) Die *ταὐτότης τῆς μιᾶς θεότητος* im Vater und Sohn wird mehrfach schon in den *orationes* hervorgehoben.[10]) Es fehlen auch schon hier Anklänge an die die Einheit der göttlichen *οὐσία* oder *ὑπόστασις* behauptende Terminologie des Nicaenum nicht ganz.[11]) Doch ist ist die *ἑνότης τῆς θεότητος*, durch deren

---

1. Vgl. Harnack, DG II², 208 Anm. **2.** de syn. 51. XXVI, 784 B; ältere Stellen RE II, 18, 23 ff.; vgl. § 30, 3. **3.** or. 1, 16 p. 45 C; vgl. 1, 28 p. 69 A. Das *ὡς ἐκ πηγῆς ποταμός* hat aber auch Athanasius, z. B. or. 3, 3 p. 328 B. **4.** or. 3, 36 p. 400 f.; vgl. oben S. 149 Anm. 2. Ein Rest von Inferiorismus ist das kaum. Wohl ist der Vater der *εἷς θεὸς μόνος καὶ πρῶτος*; aber der Sohn gehört zu ihm, ist *ἐν τῷ πρώτῳ, πρῶτος καὶ αὐτός, ὅλος καὶ πλήρης θεός* (or. 3, 6 p. 333 BC), *διὰ τοῦτο καὶ ἴσα θεῷ* (ib. 332 B). **5.** or. 1, 17 p. 48 AB. **6.** Vgl. oben S. 238 Anm. 5 und bei Anm. 7. **7.** 1, 9 p. 29 A. In dem unechten vierten Buche steht es 9 p. 480 AB u. 12 p. 484 A. **8.** or. 3, 5 p. 332 B. **9.** or. 2, 41 p. 233 A: *ὡς πολλάκις εἴπομεν.* **10.** z. B 3, 4 p. 329 A. **11.** or. 3, 3 p. 328: *ἵνα τὴν μὲν ταὐτότητα τῆς θεότητος, τὴν δὲ ἑνότητα τῆς οὐσίας δείξῃ.* Doch wird die *ἑνότης οὐσίας* im Folgenden auf die *μία φύσις* zurückgeführt. In dem *πατρικὴ οὐσία καὶ ὑπόστασις* und dem *ἴδιον τῆς πατρικῆς ὑποστάσεως* (or. 3, 65 p. 461 B; vgl. auch 3, 66 p. 461 C) klingt auch die Synonymität von *οὐσία* und *ὑπόστασις* an. Doch braucht

Betonung unter Verweis auf Joh. 14, 10 das *εἷς θεός* gewahrt wird,[1]) für den Athanasius der *orationes* der generischen Wesensgemeinschaft vergleichbar: *τὰ γὰρ ὅμοια πέφυκε τὴν ἕνωσιν ἔχειν, ἐπειδὴ καὶ πᾶσα σὰρξ κατὰ γένος συνάγεται.*[2]) Sie wird deshalb als *φυσικὴ ἑνότης*,[3]) die *ταὐτότης θεότητος* als *ταὐτότης φύσεως*[4]) bezeichnet: Vater und Sohn haben oder sind *μία φύσις.*[5]) Dem entspricht es, daſs in den *orationes* die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater als *ὁμοιότης*[6]) und *ἐμφέρεια*,[7]) als *φυσικὴ ὁμοιότης*[8]) und *ὁμοιότης κατὰ πάντα*[9]) bezeichnet, und daſs als das entsprechende Prädikat des Sohnes neben einem einmaligen *ὁμοφυής*[10]) durchgehends *ὅμοιος*[11]) mit verschiedenen Näherbestimmungen gebraucht wird: der Logos ist ein *ὅμοιον τοῦ πατρός*,[12]) ist *ὅμοιος τῷ πατρί*,[13]) ihm *ὅμοιος κατ' οὐσίαν*,[14]) ein *ὅμοιον τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας*,[15]) ihm *ὅμοιος κατὰ πάντα.*[16]) Denn im Gegensatz zu *ἀνόμοιος*,[17]) *ἀλλοτριούσιος*[18]) und *ἑτερούσιος*[19]) wird durch die Behauptung des *ὅμοιος* [*κατ' οὐσίαν*] die generische Wesensgleichheit zum Ausdruck gebracht.[20])

3d. Erst seit der Schrift *de decretis synodi Nicaenae* (ca. 351) ist bei Athanasius ein entschiedeneres Eintreten für das *ὁμοούσιος* nachweisbar. Nun meint er, das *ὅμοιος* hätten auch

---

Athanasius in den orationes *ὑπόστασις* selten, und *οὐσία* steht mehrfach generisch (vgl. RE II, 203, 50ff.). Ja, 3, 1 p. 324A: [*ὁ υἱὸς*] *μήτε τι ἀόρατος ὑπόστασις καὶ χαρακτὴρ ἀσώματος*, scheint dem Sohn eine eigene Hypostasis vindiziert zu sein. — Das *τρεῖς ὑποστάσεις, μία οὐσία* in dem Traktat über Mt. 11, 27 (c. 6, XXV, 220A; neben *φύσις μία καὶ ἀδιαίρετος* 5 p. 217B) würde daher allein nicht unmöglich machen, den Traktat als ein Produkt der älteren Schriftstellerei des Athanasius zu denken (gegen Hoſs S. 51; vgl. RE II, 202, 57ff.).

1. or. 1, 61 p. 140A. **2.** or. 3, 20 p. 365A. **3.** a. a. O. **4.** or. 3, 22 p. 368C. **5.** or. 3, 4 p. 328C; *φύσις* war als Terminus für die gemeinsame Natur mehrerer Einzelwesen längst gebräuchlich (vgl. oben S. 122 bei Anm. 9 u. S. 161 Anm. 7). **6.** 1, 39 p. 93B; 3, 44 p. 417B. **7.** 1, 21 p. 56A; 1, 31 p. 76C; 2, 33 p. 217B. **8.** 3, 36 p. 401A. **9.** 2, 22 p. 192D. **10.** 1, 58 p. 133B. **11.** 3, 10 p. 341A: *ὅμοιος, ὡς ἡ ἐκκλησία κηρύττει.* **12.** 1, 9 p. 32A; 3, 20 p. 365A; 2, 17 p. 181C (*ὅμοιος αὐτοῦ*). **13.** 1, 38 p. 89B; 1, 44 p. 101C; 3, 11 p. 344C. **14.** 1, 20 p. 53A; 3, 11 p. 344B; 3, 26 p. 377A. **15.** 3, 17 p. 360A; 2, 42 p. 237A; vgl. 1, 21 p. 56A: *ὁμοίας οὐσίας.* **16.** 1, 21 p. 56B; 1, 40 p. 96A; 2, 18 p. 184C. **17.** z. B. 2, 43 p. 240B. **18.** 1, 20 p. 53A. **19.** 1, 57 p. 132B. **20.** Vgl. oben bei Anm. 2 und or. 1, 26 p. 65C: *ὁ υἱὸς ἐξ ἐμοῦ ἐστι καὶ τῆς ἐμῆς οὐσίας ἴδιος καὶ ὅμοιος.*

die Eusebianer sich zurechtlegen können;[1]) daher sei in Nicäa das *ὁμοούσιος* festgesetzt, *ἵνα μὴ μόνον ὅμοιον τὸν υἱὸν ἀλλὰ ταὐτὸν τῇ ὁμοιώσει ἐκ τοῦ πατρὸς εἶναι σημαίνωσι.*[2]) Von nun an spricht er ausdrücklich von der einen *οὐσία* oder *ὑπόστασις* des Sohnes;[3]) und noch gegen Ende seines Lebens sagt er: *ἡ ὑπόστασις οὐσία ἐστι καὶ οὐδὲν ἄλλο σημαινόμενον ἔχει ἢ αὐτὸ τὸ ὄν.*[4]) War in seinen älteren Werken mehr die Einheit in der *τριάς* das Rätselhafte, so ist's jetzt eher die Dreiheit. Doch wie er früher von *τρεῖς ὑποστάσεις* zu reden sich gescheut hat, weil das dem Nicaenum widersprach, so hat er später auch das dem abendländischen *personae* entsprechende [aber auch von Sabellius gebrauchte] *πρόσωπα* vermieden; er hat keinen Terminus für die Personen der Trinität gehabt. — So klar die Absicht der sachlich stets wesentlich gleichen christologischen Aussagen des Athanasius gewesen ist, inbezug auf die Terminologie ist er längere Zeit unsicher, nie erschöpfend klar, aber (vgl. § 34, 3a) auch nicht eigensinnig gewesen.

4. Dafs Athanasius noch in den *orationes* der Terminologie seines Vorgängers Alexander sich näher hielt, als der des von ihm stets hochgehaltenen Nicaenum, bestätigt, dafs das Nicaenum kein Produkt der alexandrinischen Theologie ist. Dafs er nach seinem wesentlich im Occident verlebten zweiten Exil (339—346) eine sicherere Stellung zu dem nicaenischen Terminus gewann und der entschiedene Vertreter des *ὁμοούσιος* ward, als den die Nachwelt ihn gepriesen hat: das spricht dafür, dafs das Nicaenum abendländischen Einflüssen entstammt. Diese Annahme wird auch dadurch empfohlen, dafs der aus dem Abendlande stammende und von dem Abendländer Hosius von Corduba beratene Kaiser die Synode dirigierte. Ja Athanasius sagt von Hosius gradezu [und jedenfalls runder, als richtig ist][5]): *τὴν ἐν Νικαίᾳ πίστιν ἐξέθετο.*[6]) Der Wortlaut des Nicaenum entspricht dem völlig: das *ὁμοούσιος* ist das *unius substantiae* der abendländischen Tradition;[7]) die ewige Zeugung ist nicht erwähnt, weil das Abendland seit

---

1. de decr. 20. XXV, 449 (bis). 2. ib. p. 452 (bis) B; vgl. 23 p. 457. 3. de decr. 27 p. 465 B: nicht *ἐξ ἑτέρας οὐσίας ἢ ὑποστάσεως.* 4. ad Afros 4. XXVI, 1036 B. 5. Vgl. oben S. 236 bei Anm. 9. 6. hist. Arian. 42. XXV, 744 A. 7. Vgl. S. 159 bei Anm. 5 und S. 190 bei und nach Anm. 2.

Novatian eine andere Vorstellung von der Ewigkeit des Sohnes hatte;[1]) und nichts im Nicaenum ist den abendländischen Traditionen seit Novatian entgegen.[2]) Das Spezifische des Nicaenum ist abendländischen Ursprungs. Daraus ergibt sich für den Sinn des Nicaenum und für die ursprüngliche Stellung der altnicänischen Orthodoxie: man verwarf mit dem Arianismus, eine *οὐσία* oder *ὑπόστασις* von dem Vater und dem Sohne aussagend, auch die origenistischen *τρεῖς ὑποστάσεις,* liefs die Frage einer ökonomischen (Novatian[3])), oder einen ewigen *τριάς* (Athanasius[4])) offen und enthielt sich inbezug auf das *πνεῦμα ἅγιον* [vielleicht weil man darüber überhaupt nicht reflektierte] jeder Entscheidung gegenüber den genuin- oder modifiziert-origenistischen,[5]) den ökonomisch-trinitarischen[6]) und den binitarischen[7]) Traditionen.

5. Auf der Seite des Hosius [und der sechs Abendländer neben ihm][8]) standen in Nicaea zunächst nur sehr wenige Orientalen. Die bedeutendsten waren Alexander v. Alexandrien, dessen Origenismus kleinasiatische Einflüsse erfahren hatte,[9]) Eustathius v. Antiochien, der gleichfalls nicht ohne Zusammenhang mit kleinasiatischen Traditionen war und die Exegese des Origenes und ihre Resultate aufs schärfste angegriffen hatte,[10]) endlich der gänzlich von der alten kleinasiatischen

---

1. Vgl. oben S. 189 bei Anm. 6. 2. Vgl. was oben § 30, 5 über Dionys v. Rom gesagt ist. 3. Vgl. § 27, 5a und § 30, 5. 4. Vgl. oben S. 239 bei Anm. 5. 5. Dem Origenes war der Geist ein ewiges *κτίσμα* (§ 28, 5); die origenistische Linke hielt die Geschöpflichkeit ohne die Ewigkeit fest; die origenistische Rechte wollte nichts Geschaffenes in der *ἀΐδιος τριάς* gelten lassen (§ 30, 4b; vgl. oben S. 239 bei Anm. 5), hatte aber über die Stellung des ewigen *πνεῦμα* zu dem Vater und dem Sohne noch nicht ernstlich nachgedacht. 6. Vgl. S. 160 bei Anm. 5—9 und S. 189 bei Anm. 7. 7. Vgl. oben S. 157 bei Anm. 6; 188 Anm. 7 und S. 189 bei Anm. 4. 8. Vgl. RE XIV, 11, 32 ff. 9. Vgl. oben S. 231 bei Anm. 7. 10. Dafs die Christologie des Eustathius, d. h. seine Auffassung des geschichtlichen Christus, im Zusammenhang mit kleinasiatischen Traditionen stand, kann erst unten (§ 35, 2a) bewiesen werden. In seiner Logoslehre, die in der *δυὰς πατρός τε καὶ υἱοῦ* sowohl die *μία θεότης* als eine *ἀληθὴς θεογονία* konstatiert (de engastr. 24. MSG 18, 664 A, TU II, 4 S. 65, 8) und von einer *συνουσία τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ λόγου* weifs (ib. 17. MSG 18, 652 A), erinnert an die kleinasiatischen Traditionen die Gleichsetzung von *λόγος, σοφία* und *πνεῦμα,* die mehrfach in den Fragmenten (MSG 18, 681 ff.) sich zeigt. Doch hat man von Eustathius nicht

Theologie abhängige, seines theologischen Gegensatzes zu Origenes sich bewuſste Marcell v. Ancyra.[1]) Das Nicaenum bezeichnete also eine Zurückdrängung des Origenes durch eine Koalition zwischen dem Abendland und kleinasiatischen Traditionen (vgl. oben § 28, 12).

§ 33. Die antinicänische Majorität im Orient. Der sabellianische Schein des ursprünglichen Homousianismus. Marcell v. Ancyra. Das Sardicense. Photin v. Sirmium.

FLoofs, Marcellus v. Ancyra (RE XII, 259—265), Photin (RE XV, 372 bis 374). — CHGRettberg, Marcelliana, Göttingen 1794. — ThZahn, Marcellus v. Ancyra, Gotha 1867 (vgl. WMöller, StKr. 1869, S. 147—176). — FLoofs, Die Trinitätslehre Marcells s. vor § 15.

1. Diejenigen orientalischen Bischöfe, deren Denken noch wesentlich durch die [verkirchlichten[2])] origenistischen Traditionen bestimmt ward, waren in Nicäa überrumpelt worden. Aus der groſsen Zahl dieser teils mehr der origenistischen Linken, teils mehr der Rechten angehörigen Theologen und aus den Traditionalisten, welche als solche die Aufstellung einer neuen Glaubensformel verabscheuten, bestand die zunächst von Eusebius von Nikomedien geführte groſse orientalische Mittelpartei, die Partei der „Eusebianer" (*οἱ περὶ Εὐσέβιον*[3])), die seit 328 zunächst versteckt, seit 337 offen gegen das Nicaenum reagierte. In den Glaubensbekenntnissen, die sie seit 341 zum Ersatz des Nicaenum aufzustellen wagte,[4]) konservierte

---

genug, um erkennen zu können, wie diese Gleichsetzung gemeint ist; *σοφία* und *λόγος* scheinen gelegentlich auch unterschieden zu sein (MSG 681 A: *οὐ τὴν σοφίαν οὐδὲ τὸ λόγον*, — vgl. dagegen *τὸ θεῖον τοῦ Χριστοῦ πνεῦμα = τῆς σοφίας πνεῦμα* p. 681 C u. 684 A). Der Polemik gegen [die Exegese des] Origenes dient die z. T. an Methodius anknüpfende Schrift de engastrimytho (MSG 18, 613—674; ed. AJahn, TU II, 4). Unter den mancherlei Vorwürfen gegen den *πολύφημος Ὠριγένης* (24 p. 661 B) und das, was dieser *δογματιστὴς ἐνομοθέτησεν* (9 p. 629 B), ist der entschiedenste: *ἅπαντα τροπολογίαις ἀνέτρεψε καὶ τὰ τῆς κακοδοξίας ἔσπειρεν ἑκασταχοῦ σπέρματα* (22 p. 660 A).

1. Vgl. § 33, 2. **2.** Vgl. oben § 30, 4 a. **3.** So Athanasius (z. B. de decr. 32. XXVI, 476 A) und seine Gesinnungsgenossen, wenn sie des Scheltworts „Arianer" oder „Ariomaniten" sich enthalten. „Semiarianer" sind im 4. Jahrhundert nur die erst später hervortretenden Homoiusianer genannt. **4.** Vgl. die vier Symbole der Kirchweihsynode von Antiochien

sie unter Abweisung des eigentlichen Arianismus die Unbestimmtheit der nornicänischen Terminologie.[1]) Ihre Stärke lag in der Opposition, und diese ward wesentlich bestimmt durch ihr Interesse an der hypostatischen Selbständigkeit des Logos,[2]) an den origenistischen *τρεῖς ὑποστάσεις*.[3]) Ihrem pluralistischen Monotheismus[4]) erschien das *ὁμοούσιος*, die Behauptung einer *οὐσία* oder *ὑπόστασις* des Vaters und des Sohnes, als „sabellianisch".[5])

2 a. Der Eindruck, daſs das Nicaenum dem Sabellianismus Vorschub leiste, wurde den Orientalen verstärkt dadurch, daſs es einen eifrigen Verteidiger hatte an Marcellus v. Ancyra († ca. 374). Marcell[6]) hatte in der Tat ein lebhaftes monotheistisches Interesse: oft citiert er biblische Stellen, in denen von dem *εἷς θεός* geredet wird;[7]) Gott ist ihm eine *μονάς*

(341; Hahn, § 153—156), das Symbol der Orientalen von Sardica, die sogen. Formel von Philippopel (Hahn, § 158), die antiochenische sogen. „Formula *μακρόστιχος*" (344; Hahn, § 159) und die erste Formel von Sirmium (351; Hahn, § 160).

1. Vgl. für diese das Symbol von Cäsarea oben S. 220 bei Anm. 2. Die dem Nicaenum am meisten entgegenkommende Formula *μακρόστιχος* acceptiert das *θεὸν κατὰ φύσιν* (c. 4 p. 193) und nennt mit Eusebius von Cäsarea (ep. ad Caesareenses bei Theodor. h. e. 1, 12 ed. Valesius p. 40, 2) und dem Athanasius der orationes den Sohn *τῷ πατρὶ κατὰ πάντα ὅμοιον* (c. 6 p. 194). **2.** Hahn, § 155 p. 186: *ὄντα πρὸς τὸν θεὸν ἐν ὑποστάσει*. **3.** Hahn, § 154 p. 186: *τῇ μὲν ὑποστάσει τρία, τῇ δὲ συμφωνίᾳ ἕν*. **4.** Vgl. Euseb. de eccl. theol. 2, 7 (MSG 24, 909 A): *οὐδὲ δύο θεοὺς ἀνάγκη δοῦναι τὸν τὰς δύο ὑποστάσεις τιθέντα· οὐδὲ γὰρ ἰσοτίμους αὐτὰς ὁριζόμεθα, οὐδ' ἄμφω ἀνάρχους καὶ ἀγεννήτους.* **5.** Vgl. oben S. 219 bei und mit Anm. 6. **6.** Wir haben von ihm Fragmente seines i. J. 335 vollendeten, gegen den Arianer Asterius gerichteten Hauptwerks, das Hilarius (fragm. 2, 22. MSL 10, 651 B) nach seiner zumeist angegriffenen Lehre (vgl. Zahn, S. 50) einen „liber de subjectione domini" (1. Ko. 15, 28) genannt hat, und einen Brief an Julius von Rom aus dem Jahre 340 (bei Epiph. haer. 72, 2. 3). Die Fragmente sind bis auf eines, das Acacius v. Cäsarea aufbewahrt hat (Epiph. haer. 72, 6 = Rettberg, Fragm. 86), durch Eusebs (vgl. Harnack, Chronol. II, 544 f.) Gegenschriften „contra Marcellum" (MSG 24, 707—825) und „de ecclesiastica theologia" (MSG 24, 825—1046) uns erhalten. Rettberg hat sie gesammelt und nach dem Texte der Pariser Ausgabe von 1628 (gelegentlich mit willkürlichen Besserungen) abgedruckt. Benutzt ist hier der bessere Text der Ausgabe der genannten Schriften Eusebs durch Th Gaisford (Oxford 1852). Doch sind der Rettbergschen Fragmentenzahl die bei Gaisford am Rande verzeichneten Seitenzahlen der Pariser Ausgabe beigesetzt. **7.** 66 p. 131 ab; 67 p. 133 ac, 134 c; 68 p. 131 bc.

ἀδιαίρετος δυνάμει,[1]) ein *ἓν πρόσωπον*.[2]) Neben dem Inferiorismus der eusebianischen Logoslehre[3]) war der Pluralismus der Hypostasenlehre ihm ganz besonders anstöſsig.[4]) Für beides machte er die Abhängigkeit der Gegner von der heidnischen Philosophie verantwortlich;[5]) und ihr Meister[6]) Origenes erschien ihm nicht unschuldig an dieser illegitimen Einwirkung der *ἔξω παίδευσις*.[7]) Sabellianer aber war Marcellus nicht. Seine Theologie ruhte wesentlich auf der vor-irenäischen kleinasiatischen Theologie, wenn auch modifizierende und kürzende Einflüsse späterer Vorstellungen nicht ganz zu verkennen sind. — Es ist der ökonomisch-trinitarische Monotheismus der kleinasiatischen Traditionen, aus dem bei ihm das *ὁμοούσιος*, ja *αὐτοούσιος*, wie Marcell einmal noch deutlicher sagt,[8]) zu erklären ist. Vor der Weltschöpfung, ehe die Heilsgeschichte begann, als Gott noch schwieg (*ἡσυχία τις ἦν*[9])), war Gott schlechthin *μονάς*, sein ewiger Logos nur in ihm.[10]) Als Gott die Welt zu schaffen sich anschickte (als die *πρώτη οἰκονομία* begann[11])), *τότε ὁ λόγος προελθὼν ἐγένετο τοῦ κόσμου ποιητής*.[12]) Seitdem ist der Logos die *δυνάμει* in Gott bleibende[13]) *ἐνέργεια δραστική*[14]) Gottes [, gleichsam seine ausgereckte Hand, um ein in den Marcell-Fragmenten nicht vorkommendes Bild der kleinasiatischen Tradition[15]) zu gebrauchen]; ein *πλατύνεσθαι ἐνεργείᾳ* der *θεότης* hat stattgefunden.[16]) In der Menschwerdung des Logos steigert sich dies relative Unterschiedensein des Logos zu einem *κεχωρίσθαι τοῦ πατρὸς διὰ*

1. 68 p. 131 c; vgl. 62 p. 107 b. **2.** 67 p. 133 a. **3.** 9 p. 45 a (gegen eine *ἀρχὴ θεότητος*); 27 p. 27 d (kein *γεννητός* neben einem *ἀγέννητος*); cp. Epiph. h. 72, 2. Dind. p. 271, 26 (gegen *κτίσμα* und *ποίημα*). **4.** 60 p. 167 d (gegen 3 Hypostasen); 33 p. 27 c (kein *δεύτερος θεός*); 52 p. 41 a (kein *ἕτερος* oder *νεώτερος θεός*); 67 p. 133 c (nicht *δύο θεοί*). **5.** 75 p. 26 a; 87 p. 25 c. **6.** Marcell spottet (32 p. 22 a) darüber, daſs Paulinus v. Tyrus Worte des Origenes zitiert habe, *ὡς μᾶλλον πεῖσαι δυναμένου παρὰ τοὺς εὐαγγελιστὰς καὶ τοὺς ἀποστόλους*. **7.** 78 p. 23 a; Euseb. (c. Marc. 1, 4 p. 19 b) berichtet: *Ὠριγένει πολεμεῖ*. **8.** 86 (Epiph. h. 72, 6): *αὐτοουσία*. **9.** 92 p. 39 b (vgl. oben S. 101 bei Anm. 2). **10.** 54 p. 41 d. **11.** Vgl. Loofs, Trinitätslehre, S. 769 Anm. 2. **12.** 54 p. 41 d. Über die Verwendung, die der Terminus *λόγος προφορικός* in diesem Zusammenhange bei Marcell gefunden hat, vgl. Loofs a. a. O. S. 769 und Zahn, S. 136. **13.** 47 p. 37 a b; 62 p. 107 b. **14.** ib. und 108 p. 41 d; vgl. Zahn, S. 123—128. **15.** Vgl. oben S. 141 Anm. 1. **16.** 62 p. 107 b.

τὴν τῆς σαρκὸς ἀσθένειαν.[1]) Aber *δυνάμει* ist der Logos auch in der *δευτέρᾳ κατὰ ἄνθρωπον οἰκονομίᾳ*[2]) im Vater;[3]) Gott und sein Logos sind nicht zu trennen,[4]) der Logos ist die *ἀδιαίρετος δύναμις τοῦ θεοῦ.*[5]) Die Augen des Glaubens sehen deshalb in dem Sohne, dem geschichtlichen Christus, den Vater[6]): der eine Gott ist sichtbar geworden in ihm, seinem Bilde,[7]) ist auf Erden erschienen in ihm.[8]) In analoger Weise denkt Marcell den Geist im Logos beschlossen bis Jo. 20, 22, seitdem *ἐνεργείᾳ* von dem Sohne und vermöge seiner Einheit mit dem Vater auch von dem Vater ausgegangen und in der *ἐκκλησία* wirkend.[9]) Für die Zeit bis zur Ausgiefsung des Geistes ist Marcells Denken also binitarisch: *λόγος* und *πνεῦμα* sind bis dahin nicht zu scheiden.[10]) Aber seit Jo. 20, 22 ist eine *τριάς* da: *ἡ μονὰς φαίνεται πλατυνομένη εἰς τριάδα*[11]); der Christ glaubt an den Vater, an den Sohn (d. i. den erhöhten Herrn) und an seinen in der Kirche waltenden Geist.[12]) Aber dies *πλατύνεσθαι* hat nicht zu einem *διαιρεῖσθαι* der *ἀδιαίρετος μονάς* geführt.[13]) Und wie die schlechthinnige *μονάς* das Prius ist im Vergleich mit der *τριάς,*[14]) so wird es auch dereinst wieder sein, wie es vor der Weltschöpfung war: nach der Parusie, bei der Christus im Fleisch erscheinen wird,[15]) wird der Logos [und mit ihm das *πνεῦμα*] wieder ganz mit Gott vereinigt werden, *ἵνα οὕτως ᾖ ἐν θεῷ ὁ λόγος, ὥσπερ καὶ πρότερον ἦν πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι.*[16]) Die *βασιλεία*

---

1. 103 p. 51 a; 104 p. 51 d. **2.** 9 p. 45 a und ohne *δευτέρα* oft. **3.** 61 p. 37 c. **4.** 64 p. 107 b. **5.** ep. Epiph. h. 72, 2. Dindorf 3, 272, 5; vgl. 3 p. 273, 4; fragm. 64 p. 37 d. **6.** 65 p. 39 a: Jo. 14, 9. **7.** 83 p. 47 d. **8.** 69 p. 132 d: Baruch 3, 37 (vgl. oben S. 60 Anm. 7). **9.** Die Nachweisung dieser nicht mit einer Stelle zu belegenden Gedanken bei Loofs, Trinitätslehre, S. 771—773; zum Ausgang des Geistes vgl. fragm. 60 p. 168 bcd. **10.** Vgl. 61 p. 37 c; 62 p. 79 a; 49 p. 104 a: *τί οὖν ἦν τὸ κατελθὸν τοῦτο πρὸ τοῦ ἐνανθρωπῆσαι; πάντως πού φησὶ πνεῦμα.* **11.** 60 p. 168 ab; vgl. was Theodoret (haer. fab. comp. 2, 10. MSG 83, 397) von Marcell sagt: *ἔκτασίν τινα τῆς τοῦ πατρὸς θεότητος ἔφησεν εἰς τὸν Χριστὸν ἐληλυθέναι ..., τὸ δὲ πνεῦμα ἅγιον παρέκτασιν τῆς ἐκτάσεως λέγει καὶ ταύτην τοῖς ἀποστόλοις παρασχεθῆναι.* **12.** 59 p. 19 c. **13.** 60 p. 168 b. **14.** 60 p. 167 d. **15.** 103 p. 51 ab (Jo. 19, 37). **16.** 108 p. 112 d; 34 p. 42 a; vgl. Theodoret a. a. O.: *μετὰ δὲ τὴν σύμπασαν οἰκονομίαν πάλιν ἀνασπασθῆναι καὶ συσταλῆναι [τὸν λόγον] πρὸς τὸν θεόν, ἐξ οὗπερ ἐξετάθη· ... καὶ ἁπαξαπλῶς ὑπέθετο τριάδα ἐκτεινομένην καὶ συστελλομένην κατὰ διαφόρους οἰκονομίας.*

„Christi“ wird dann ihr Ende finden (1 Ko. 15, 28), wie sie „vor 400 Jahren“ ihren Anfang nahm;[1]) der Logos aber, dessen Herrschaft keinen Anfang gehabt, noch eine Unterbrechung erfahren hat, wird dann, mit dem Vater wieder völlig geeint, die ganze Gottesherrschaft inne haben, wie zuvor.[2]) Was dann aus dem Fleische des Logos wird, das ihm nichts mehr nützen kann und Gottes nicht würdig ist, das hat die hl. Schrift uns nicht gesagt.[3])

2b. An diesem ökonomisch-trinitarischen Monotheismus haftete wesentlich Marcells theologisches Interesse. Er hat freilich auch den Gedanken stark betont, dafs der *λόγος ἄσαρκος* in der Schrift nur Logos, nicht „Sohn“ Gottes heifse;[4]) er bezog die Begriffe *υἱὸς θεοῦ, πρωτότοκος πάσης κτίσεως* (Kol. 1, 15), *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου* (a. a. O.) und alle biblischen Bezeichnungen Christi aufser dem Logosbegriff auf den geschichtlichen [und erhöhten] Christus, den menschgewordenen Logos.[5]) Dies Verständnis des Sohnesbegriffs war ihm auch positiv und polemisch wertvoll.[6]) Es hing auch mit Grundgedanken der auf ihn gekommenen Tradition, mit dem kleinasiatischen Gedanken der *οἰκονομία εἰς τὸν καινὸν ἄνθρωπον* (vgl. § 21, 2a) zusammen, und Marcell hat, obwohl er zumeist nur von einem *σάρκα ἀνειληφέναι* redet, noch ein Verständnis für diese Gedanken: der geschichtliche Christus, der, *κατὰ πνεῦμα* betrachtet, der *ἀΐδιος λόγος* ist,[7]) *διὰ τῆς παρθένου γεννηθεὶς σὺν τῇ ἀνθρωπίνῃ σαρκί,*[8]) ist, *κατὰ σάρκα* beurteilt, der *πρῶτος καινὸς ἄνθρωπος, εἰς ὃν τὰ πάντα ἀνακεφαλαιώσασθαι ἐβουλήθη ὁ θεός,*[9]) die Verwirklichung des „ebenbildlichen“ Menschen,[10]) der Sohn Gottes, an dem er Wohlgefallen hatte.[11]) Gott wollte, *ὅτε τὸν ἀγαπηθέντα ὑπ' αὐτοῦ ἄνθρωπον τῷ ἑαυτοῦ συνῆψε λόγῳ,*[12]) dafs der Mensch, dem um seiner Sünde willen das Reich genommen war, *κύριος* und

---

1. 100 p. 49d; 101 p. 50c; 102 p. 50d. **2.** 104 p. 51d und 52a. **3.** 104 p. 179ab; 107 p. 52d; 108 p. 53abc. **4.** 36 p. 43a; 42 p. 35b; 43 p. 35d: *πρότερον μὲν γάρ, ὥσπερ πολλάκις ἔφην, οὐδὲν ἕτερον ἦν ἢ λόγος.* **5.** 36 p. 43a; 4—7 p. 44bc; 81 p. 46d; 82 p. 24b; 37 p. 81b. **6.** 57 p. 130cd: ein Vater und ein Sohn scheinen geschieden. **7.** 61 p. 37c. **8.** 26 p. 48b. **9.** 6 p. 44c; vgl. 2 p. 12a. **10.** 84 p. 48a; 81 p. 46d. **11.** 35 p. 49a. **12.** 1 p. 10d. Auch 96 p. 48d spricht Marcell von einem *ἄνθρωπον συναφθῆναι λόγῳ.*

θεός werde;[1]) *διὰ τοῦτο* [*ὁ λόγος*] *ἀνείληφε τὸν ἄνθρωπον, ἵνα ἀκολούθως τοῦτον ἀπαρχὴν τῆς ἐξουσίας παρασκευάσῃ*[2]): *ὁ τῷ λόγῳ ἑνωθεὶς ἄνθρωπος*[3]) ist *διὰ τὴν πρὸς αὐτὸν κοινωνίαν θέσει υἱὸς θεοῦ* geworden,[4]) *ἄφθαρτος* und *ἀθάνατος*, ja [bis zur Zeit von 1 Ko. 15, 28] *σύνθρονος ἐν οὐρανοῖς τῷ θεῷ*.[5]) — Trotz alledem aber war dem Marcell die Ablehnung des Sohnesbegriffs für den *λόγος ἄσαρκος* etwas relativ Unwichtiges: er acceptierte das Nicaenum und hatte, wenn das ewige Sein des Logos in Gott zugegeben wurde, gegen die Bezeichnung des *προελθεῖν* des Logos aus Gott als eines *γεννηθῆναι* nicht viel einzuwenden;[6]) ja Julius von Rom gegenüber verwandte er selbst diesen Sohnesbegriff.[7])

3. Die Eusebianer haben den Marcell, seit sie ihn i. J. 336 verurteilten, „weil er den Sohn Gottes aus der Maria seinen Anfang nehmen lasse und ein Ende seiner Herrschaft annehme,“ [8]) für einen [sabellianischen [9])] Ketzer gehalten und oft anathematisiert. Die altnicänische Orthodoxie aber hat ihn nicht fallen lassen: Athanasius hat sich nie öffentlich von ihm losgesagt,[10]) und der Occident hat bis 380 ihn nicht verurteilt. Wie Julius von Rom, so fand auch die homousianische Synode von Sardika (343) ihn und sein von den Eusebianern angegriffenes Hauptwerk unanstöſsig.[11]) Seine Lehrweise war, sobald er den Begriff des Logos-Sohnes, wie er's gethan hat, acceptierte, abendländischen Traditionen in der Tat verwandt.[12]) Daraus [und aus Marcells Anwesenheit in Sardika] erklärt sich, daſs das sog. *Sardicense*,[13]) d. h. das Glaubensbekenntnis, das

1. 99 p. 49d. **2.** 97 p. 49a. **3.** 35 p. 49a; 36 p. 42d; 97 p. 49a. **4.** 34 p. 42a; das *θέσει* ist auch durch p. 77d, 87c, 113a gesichert (gegen Rettberg, S. 30 Anm. 1). **5.** 98 p. 49b. **6.** 31 p. 36b; vgl. Zahn, S. 134. **7.** Epiph. h. 72, 3. Dindorf 3, 271, 30ff. Möglich ist daher auch das *διὰ τὴν πρὸς τὸν ἀληθῶς υἱὸν αὐτοῦ λόγον κοινωνίαν* in fragm. 17 p. 45d (vgl. Zahn, S. 116 Anm. 1). **8.** Sozom. h. e. 2, 33, 1. Das *βασιλεύσει εἰς τοὺς αἰῶνας καὶ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος* (Luc. 1, 33), das oft gegen Marcell angeführt ist, hat er selbst [inbezug auf den Logos] geltend gemacht (ep. Epiph. haer. 72, 2 ed. Dindorf 3, 272, 1). **9.** Vgl. oben S. 186 nach Anm. 4. **10.** Vgl. RE XII, 263, 11ff. Über die antimarcellische, vierte oratio c. Arianos s. oben S. 237 Anm. 12. **11.** Vgl. Loofs, Trinitätslehre, S. 777f. **12.** Vgl. § 27, 5. **13.** Hahn³, § 157; eine alte lateinische Übersetzung in den Opp. Leonis ed. Ballerini III, 605 bis 606 (vgl. RE VIII, 378, 56ff. und Loofs, Trinitätslehre, S. 778 Anm. 3

Hosius v. Corduba u. a. in Sardika proponierten, ein Entwurf einer authentischen Interpretation des Nicaenum, Marcellischen Gedanken sehr nahe steht, obwohl es von 1 Ko. 15, 28 nicht spricht: *ἡμεῖς ταύτην παρειλήφαμεν . . . πίστιν καὶ ὁμολογίαν· μίαν εἶναι ὑπόστασιν, ἣν αὐτοὶ οἱ αἱρετικοὶ οὐσίαν προσαγορεύουσι, τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. . . . οὐδεὶς ἡμῶν ἀρνεῖται τὸ „γεγεννημένον“. . .*[1]) . . . *ὁμολογοῦμεν τὸν λόγον θεοῦ πατρὸς εἶναι υἱόν, παρ' ὃν* (scil. *θεόν*) *ἕτερος οὐκ ἔστιν, καὶ τὸν λόγον ἀληθῆ θεὸν καὶ σοφίαν καὶ δύναμιν, ἀληθῆ δὲ υἱὸν . . . διὰ τὴν μίαν ὑπόστασιν, ἥτις ἐστὶ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ. ὁμολογοῦμεν μονογενῆ καὶ πρωτότοκον, ἀλλὰ „μονογενῆ“ τὸν λόγον, ὃς πάντοτε ἦν καὶ ἔστιν ἐν τῷ πατρί·*[2]) *τὸ „πρωτότοκος“ δὲ τῷ ἀνθρώπῳ διαφέρει,*[3]) *τῇ καινῇ κτίσει, ὅτι καὶ πρωτότοκος ἐκ νεκρῶν. ὁμολογοῦμεν ἕνα εἶναι θεόν. . . . πιστεύομεν δὲ καὶ παραλαμβάνομεν τὸν παράκλητον, τὸ ἅγιον πνεῦμα, ὅπερ ἡμῖν αὐτὸς ὁ κύριος καὶ ἐπηγγείλατο καὶ ἔπεμψεν.*[4]) *καὶ τοῦτο πιστεύομεν πεμφθέν· καὶ τοῦτο οὐ πέπονθεν,*[5]) *ἀλλ' ὁ ἄνθρωπος, ὃν ἐνεδύσατο, ὃν ἀνέλαβεν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου, τὸν ἄνθρωπον τὸν παθεῖν δυνάμενον· ὅτι ἄνθρωπος θνητός, θεὸς δὲ ἀθάνατος· πιστεύομεν, ὅτι τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀνέστη οὐχ ὁ θεὸς ἐν τῷ ἀνθρώπῳ, ἀλλ' ὁ ἄνθρωπος ἐν τῷ θεῷ ἀνέστη, ὅντινα καὶ προσήνεγκε τῷ πατρὶ ἑαυτοῦ δῶρον, ὃν ἐλευθέρωσεν ἐκ τῆς ἁμαρτίας καὶ τῆς φθορᾶς.* Der in diesem Bekenntnis hervortretende ökonomisch-trinitarische Monotheismus und die zu

---

und die folgenden Anmerkungen). Ich verbessere in den oben mitgeteilten Zitaten den griechischen Text, wo es nötig und möglich ist.

1. Was folgt, ist im griechischen und lateinischen Texte korrupt. Doch steht der lateinische Text dem ursprünglichen näher, als ich (a. a. O. S. 778 Anm. 4) angenommen habe. **2.** Neben dem *γεγεννημένον* beweist dies, dafs die Verfasser die marcellisch-novatianische, nicht die origenistische Auffassung der Ewigkeit des Logos haben. **3.** d. i. „bezieht sich auf“ (vgl. Rettberg, S. 12). **4.** Darauf, dafs *οἱ ἀπόστολοι πνεῦμα ἅγιον τοῦ θεοῦ ἔλαβον*, ruht, wie es in dem oben nicht zitierten Schlufs des Bekenntnisses heifst, die Einheit der Gläubigen mit dem Vater und dem Sohne (Jo. 17, 21). Aber wie die Apostel *ὅμως οὐκ ἦσαν πνεῦμα οὐδέ τις αὐτῶν ἢ λόγος ἢ σοφία ἢ δύναμις οὐδὲ μονογενής*, so darf auch (das scheint der Sinn zu sein) der *ἄνθρωπος ἐκ Μαρίας* nicht einfach dem *λόγος* oder *πνεῦμα* gleichgesetzt werden. **5.** Dafs dies und, was oben weiter zitiert ist, abendländischen Traditionen entspricht, ergiebt sich aus dem S. 162 bei Anm. 10 und S. 190 bei Anm. 7 Mitgeteilten.

ihm gehörige novatianische Auffassung der Ewigkeit des Logos ist im Abendlande in den nächsten drei Lustren auch sonst noch nachweisbar.[1]) — Daſs das Sardicense von der Synode nicht angenommen wurde, hatte nach Athanasius nur kirchenpolitische Gründe: das Nicaenum genüge.[2]) Doch wird man annehmen dürfen, daſs Athanasius an der sardicensischen Formel auch das deutliche Hervortreten der den origenistischen Traditionen entgegenstehenden abendländischen und marcellischen Gedanken als unangenehm empfand.[3])

4. Einen Schüler Marcells, Photin v. Sirmium († 376), den die Eusebianer zuerst 344 zugleich mit Marcell verurteilten, haben auch die Abendländer schon seit 345 preisgegeben. Er hatte,[4]) da er Gott und seinen Logos gar nicht differenzierte — *λογοπάτωρ* nannte er deshalb Gott[5]) —, mithin auch das *πνεῦμα* nicht irgendwie von Gott zu unterscheiden wuſste,[6]) offenbar den Sohn der Jungfrau[7]) als das eigentliche Subjekt des geschichtlichen Christus angesehen, also Marcells Gedanken nach der Seite des dynamistischen Monarchianismus umgebogen.[8]) Doch weiſs man wenig von ihm. Von ihm selbst

---

1. Vgl. über den um 350 geschriebenen Matthäus-Kommentar des Hilarius RE VIII, 59, 9 ff. u. XII, 264, 12 und über die noch jüngere Schrift des Phoebadius v. Aginnum (RE XV, 371 f.) de fide orthodoxa RE XII, 264, 19 ff. Auch der noch sicherer dem Phoebadius gehörige, um 358 entstandene liber contra Arianos (MSL 20, 13—30) zeigt dieselbe Anschauung: aeternae enim substantiae vis non facta est a deo, sed egressa a deo (16 p. 24 D). dei enim verbum, hoc est dei filius, ante omne principium cum eo et (Druck sinnlos: qui) ex eo et in eo, cui nullum potest esse principium (16 p. 25 A). Der Sohn ist die sapientia, der spiritus dei (16 p. 25 AB; 20 p. 28 C); aber non passibilis dei spiritus, licet in homine suo passus (18 p. 27 A). Doch kennt Phoebadius eine tertia in spiritu, sicut secunda in filio persona (22 p. 30 A); dominus „peto“, inquit, „a patre meo et alium advocatum dabit vobis“. sic alius a filio spiritus, sicut a patre filius (22 p. 30 A). **2.** tom. ad Antioch. 5. MSG 26, 800. **3.** Daſs die Formel ihm 362 unsympathisch war, zeigt tom. ad Antioch. 5. MSG 26, 800 deutlich. **4.** Vgl. die Zusammenstellung der zerstreuten Nachrichten bei ChWFWalch, Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien III, Leipzig 1766, S. 17 ff. **5.** Nestorius, sermo 18 (Loofs, Nestoriana, S. 305, 16); Marius Merc. ed. Baluze p. 165. **6.** Vgl. Augustin sermo 71, 3, 5. MSL 38, 448. **7.** Die Parthenogennesis hat er nicht geleugnet (vgl. Harnack, DG II², 240 gegen Zahn, S. 191). **8.** Anknüpfungspunkte bot Marcell; vgl. oben S. 246 bei Anm. 1 u. 5 und S. 248 bei Anm. 3 bis Anm. 5.

kennen wir, obwohl er nicht wenig geschrieben hat, nur einen Satz: *vides quia* [*Joannes*, Jo. 1, 1] *deum verbum aliquando deum, aliquando verbum appellat, tanquam extentum atque collectum.*[1])

§ 34. Beseitigung des sabellianischen Scheines des Homousios durch teilweises Zurücklenken auf Origenes, Fixierung der Trinitätslehre durch die jüngeren Nicäner.

[WMöller] GKrüger, Basilius v. Caesarea (RE II, 436—439); Didymus (RE IV, 638f.); FLoofs, Eudoxius (RE V, 577—580), Eustathius v. Sebaste (RE V, 627—630), Gregor v. Nazianz und Gregor v. Nyssa (RE VII, 138—153), Hilarius v. Poitiers (RE VIII, 57—67), Macedonius (RE XII, 41—48), Meletius v. Antiochien (RE XII, 552—558); AHarnack, Konstantinopolitanisches Symbol (RE XI, 12—28) und die vor diesen Artikeln genannte Literatur. — CBraun, Der Begriff „Person“ in seiner Anwendung auf die Lehre von der Trinität und Incarnation. Mainz 1876. — MRade, Damasus, Bischof v. Rom, Freiburg 1882. — GKrüger, Lucifer v. Calaris, Leipzig 1886. — FLoofs, Eustathius v. Sebaste, Halle 1898. — JGummerus, Die homöusianische Partei bis zum Tode des Konstantius, Helsingfors 1900. — ThSchermann, Die Gottheit des hl. Geistes nach den griechischen Vätern des vierten Jahrhunderts (Strafsburger Theol. Studien IV, 4 u. 5), Freiburg 1901. — KHoll, Amphilochius v. Ikonium in seinem Verhältnis zu den grofsen Kappadoziern, Tübingen 1904.

1. Als Kaiser Konstantius, Alleinherrscher geworden, dem Occident auf den Synoden zu Arles (353) und Mailand (355) die Kirchengemeinschaft mit den Eusebianern aufgezwungen hatte, als alle unbeugsamen Homousianer verbannt waren (356), zerfiel die siegreiche orientalische Oppositionspartei in die in ihr vorhandenen Gruppen. Der genuine Arianismus, der seit 325 im Reiche unmöglich gewesen war, wagte sich wieder hervor: in Alexandria zunächst vertraten ihn Aëtius († 367[2]) und der seit ca. 357 mit ihm verbundene Eunomius († ca. 393). Ohne Neigung zu kirchenpolitischen Verkleisterungen[3]) ver-

1. Nestorius a. a. O. S. 305, 7ff. (vgl. S. 250 Anm. 5). Zur Deutung vgl. Hahn³, S. 273 Anm. 164. 2. Vgl. RE V, 599, 42. 3. Dafs Eunomius im Jahre 360 Bischof von Cyzicus ward, widerspricht dem kaum. Zwar mufs der Antritt des Bischofamtes ein Entgegenkommen des Eunomius gegenüber den herrschenden Formeln erfordert haben; doch die Bischofszeit des Eunomius dauerte kein Jahr, und danach hat er nicht wieder amtiert. Aëtius hatte einst die Diakonatsweihe erhalten, war aber 356 und in der Folgezeit ohne kirchliches Amt.

traten diese an dem *ἀνόμοιος κατ' οὐσίαν* festhaltenden Anhomöer, die intransigenten Arianer, im wesentlichen die Anschauungen des Arius. Die im Grunde auch arianisch gesinnten Hofbischöfe Ursacius von Singidunum und Valens von Mursia aber, mit denen schon 355 in Mailand Acacius von Cäsarea sich zusammengefunden hatte, gaben auf der sogen. zweiten sirmischen Synode (357) für die positive Erledigung der christologischen Frage die Losung aus: *de substantia, quae graece „usia" appellatur, id est, ut expressius intelligatur, „homousion" aut quod dicitur „homoeusion", nullam omnino fieri oportere mentionem nec quemquam praedicare;*[1]) und die konzilianten Arianer wie Eudoxius v. Antiochien, seit 360 Bischof von Konstantinopel († 370), gingen unter Mitwirkung des Acacius auf einer Synode in Antiochien (Anfang 358) mit Freuden auf diese für sie verheifsungsvolle Politik der Verhüllung ein.[2]) Doch nicht nur im Occident, der bis 353 von dem Streite sehr wenig berührt worden war,[3]) fand diese „Friedensformel" von Sirmium Widerspruch;[4]) auch im Orient weckte ihre anhomöische Ausnutzung entschiedene Opposition: aus den Kreisen der origenistischen Rechten ging, geführt von Basilius v. Ancyra, Georg v. Laodicea, Eustathius v. Sebaste u. a., seit der Synode von Ancyra (nach Ostern 358) die homoiusianische Partei hervor.

2. Diese Homoiusianer[5]) verwarfen zwar das *„ὁμοούσιον ἢ ταὐτοούσιον"* als sabellianisch.[6]) Aber ebenso scharf, wie den Gegensatz zu marcellischen Gedanken, kehrten sie ihren Widerspruch gegen die Anhomöer hervor. Nicht *ἐν χρόνῳ,*[7]) so lehrten sie, also ewig, vom Vater gezeugt, nicht geschaffen,[8])

---

1. Zweite sirmische Formel, Hahn³ § 161. 2. Sozom. 4, 12, 7. 3. Hilarius de synodis 91. MSL 10, 545 A: fidem Nicaenam nunquam nisi exsulaturus audivi. Die Termini *ὁμοούσιος* und *ὁμοιούσιος* waren ihm bis dahin unbekannt (a. a. O.). 4. Phoebadius v. Aginnum contra Arianos MSL 20, 13—30. 5. Ihr Standpunkt ist erkennbar aus der Lehrschrift der Synode von Ancyra, die Epiphanius aufbewahrt hat (haer. 73, 2—11. Dindorf 3, 284—299; die Anathematismen auch bei Hahn³ § 162; vgl. Gummerus, S. 66—80), und aus einer Denkschrift des Basilius und Georgius vom Jahre 359 (Epiph. l. c. 12—22 p. 299 ff.; vgl. Gummerus, S. 121—133). 6. Anath. Ancyr. 19 (Epiph. h. 73, 11 p. 299, 21 f.; Hahn, S. 204). 7. Anath. 15; der Sohn ist nicht *νεώτερος χρόνῳ* (Anath. 16). 8. Anath. 1 u. 10.

hat der Sohn nach Jo. 5, 26 die *ζωή* als vom Vater erhaltene in sich selbst.[1]) Die *ζωή* aber bezeichnet hier die göttliche *οὐσία*.[2]) Also ist die *ὁμοιότης κατ' οὐσίαν* zu behaupten, *ἥ ἐστιν τὸ κεφαλαιωδέστατον ἡμῶν τῆς πίστεως*.[3]) Wer sie leugnet, beraubt sich *τῆς ἐν γνώσει πατρὸς καὶ υἱοῦ αἰωνίου ζωῆς*.[4]) Die *ἰδιότης τῶν προσώπων*,[5]) die origenistische Dreiheit der Hypostasen[6]) hielt man freilich fest; man sagte auch ausdrücklich, daſs *τὸ ἄχρονον τῆς τοῦ μονογενοῦς ἐκ πατρὸς ὑποστάσεως* mit der *ἀγέννητος τοῦ θεοῦ οὐσία* nicht zu konfundieren sei.[7]) Doch wies man schon in Ancyra es ab, [wie Aëtius] von den Begriffen *ἀγέννητος* und *γεννητός* auszugehen;[8]) und im Jahre 359 bemühten sich die Führer der Partei ausdrücklich, den Begriff der „Hypostasen" gegen Miſsdeutungen zu schützen: die *τρεῖς ὑποστάσεις* seien nicht drei Götter; es sei vielmehr, weil *πνεῦμα ὁ πατήρ, πνεῦμα καὶ ὁ υἱός, πνεῦμα καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα,* eine Gottheit (*μία θεότης*) zu bekennen.[9]) Eine Differenzierung der Begriffe *οὐσία* (im Sinne von Wesensinhalt) und *ὑπόστασις* bereitete sich hier vor.[10]) — Mit dem Arianismus hatte diese homoiusianische Anschauung zwar das gemeinsame origenistische Erbe, die pluralistische Färbung des Monotheismus, gemein; doch tut der Name der Semiarianer[11]) ihnen Unrecht: sie wurden, anscheinend unter Anlehnung an die Ausführungen des Athanasius in den *orationes contra Arianos,*[12]) der antiarianischen Tendenz des Nicaenum soweit gerecht, als es in origenistischen Traditionen aufgewachsenem Denken möglich war.[13])

3a. Daher sind die Homoiusianer die Wegbereiter der späteren Orthodoxie geworden. Während sie, mit den Hof-

1. Anath. 8 u. 9. **2.** Anath. 9. **3.** Anath. 11. Die physische Erlösungslehre wird im Hintergrund stehen. **4.** ibid. **5.** Anath. 14; vgl. Gummerus, S. 80 Anm. 1. **6.** Anath. 13: *υἱὸν ὑποστάντα*; Anath. 17: *ἡ μονογενοῦς ὑπόστασις*. Die Denkschrift von 359 spricht ausdrücklich von den *τρεῖς ὑποστάσεις* (Epiph. h. 73, 16 p. 304). **7.** Anath. 14. **8.** Epiph. h. 73, 3 p. 286, 28. Vgl. über Aëtius RE II, 32, 29 ff. **9.** ib. 16 p. 304. **10.** Vgl. oben S. 194 Anm. 8 u. S. 239 f. Anm. 11. Erreicht ist die Differenzierung von den Homoiusianern noch nicht: der Sohn hat, wie seine eigene *ὑπόστασις* (Anath. 19), so auch seine eigene *οὐσία* (Epiph. h. 73, 9 p. 296, 13). **11.** Epiphanius haer. 73: *Ἡμιάρειοι.* **12.** Vgl. oben § 32, 3 c, insonderheit S. 240 bei Anm. 20. Auch Gummerus (S. 79 Anm. 2) hält eine Abhängigkeit des Synodalbriefes von Ancyra von Athanasius für wahrscheinlich. **13.** Vgl. oben S. 219 Anm. 6.

bischöfen um die Deutung der vorgeschlagenen Friedenslosung kämpfend, das ὅμοιος κατὰ πάντα durchzusetzen versuchten [1]) und unterlagen — es siegte die aus diesem Kampfe geborene, den konzilianten Arianern willkommene homöische Formel, das bloſse ὅμοιος,[2]) — erkannten Athanasius [3]) und noch rückhaltloser der „Athanasius des Abendlandes", Hilarius v. Poitiers († 367),[4]) die Möglichkeit orthodoxen Verständnisses des ὁμοιούσιος an. Ja, Hilarius versicherte den *sanctissimis viris* Basilius v. Ancyra, Eustathius v. Sebaste und Eleusius v. Cyzicus, den Führern der Homoiusianer: *potest inter nos optimus fidei status condi.*[5])

3b. Hilarius hätte das nicht hoffen können, wenn er sich eines Gegensatzes zwischen abendländischer und origenistischer Trinitätslehre bewuſst gewesen wäre, d. h. wenn er noch ein Vertreter der ökonomisch-trinitarischen Traditionen des Abendlandes gewesen wäre. Daſs er es nicht war, zeigen seine ca. 357 geschriebenen *libri XII de trinitate.* So mannigfach hier altabendländische Anschauungen nachklingen,[6]) so unentwickelt die Pneumatologie ist,[7]) — an dem entscheidenden Punkte ist Hilarius, der bezeichnenderweise dem Marcell gegenüber Miſstrauen zeigt,[8]) von der griechischen Theologie beeinfluſst: er hat die Voraussetzung der Vorstellung einer ewigen, immanenten Trinität, den origenistischen Gedanken der ewigen Zeugung, das *per nativitatem semper esse,* übernommen.[9]) Daſs dieser Gedanke die ältere, novatianische Fassung der Ewigkeit des Logos im ganzen Abendlande verdrängte, mag z. T. eine Wirkung der vielgelesenen Schrift des Hilarius

---

1. Vgl. die vierte sirmische Formel vom 22. Mai 359, Hahn³ § 163. **2.** Vgl. die in Rimini durchgesetzte und in der Sylvesternacht 359 auch den Gesandten der Synode von Seleucia aufgezwungene Formel von Nice (Hahn³ § 164) und das mit ihr fast identische Bekenntnis der Konstantinopolitaner Synode von 360 (Hahn³ § 167). **3.** de synodis 41. MSG 26, 765 AB. **4.** de synodis seu de fide orientalium 89—91. MSL 10, 541 ff. **5.** ibid. 91 p. 545. **6.** Vgl. RE VIII, 60, 55 ff. **7.** Vgl. a. a. O. u. de trin. 4, 41. MSL 10, 126 B: proprium dei filio, ne praeter eum deus sit (vgl. oben S. 159 bei Anm. 12?), proprium deo patri est, ne absque eo deus quisquam sit. **8.** fragm. 2, 21. MSL 10, 650. **9.** de trin. 12, 32. MSL 10, 453 A. Vgl. aus dem ganzen Abschnitt 12, 15—32 namentlich c. 21 p. 446, z. B. p. 446 A: ubi enim pater auctor est, ibi et nativitas est; at vero ubi auctor aeternus est, ibi et nativitatis aeternitas est.

sein; zum gröfseren Teile ist es wohl durch den starken griechischen Einflufs bedingt, der, unabhängig von Hilarius, seit ca. 350 im Abendlande sich geltend machte.

3 c. In der Tat ward das Wort des Athanasius über die Homoiusianer: *οὐ μακρὰν εἰσιν ἀποδέξασθαι καὶ τὴν τοῦ ὁμοουσίου λέξιν*[1]) schon in Julians Zeit (361—363), vollends unter Valens, als die konzilianten Arianer (Eudoxius und seine homöischen Gesinnungsgenossen) dominierten, zu einer erfüllten Weissagung. Schon vor der bedeutsamen Synode, die Athanasius 362 in Alexandria hielt, waren die Meletianer in Antiochien (die Partei des 361 durch den [homöischen] Arianer Euzoios verdrängten, von homöischen zu homoiusianischen Anschauungen übergegangenen Meletius), obgleich die Altnicäner in Antiochien, die Gemeinde der Eusthatianer, an ihren *τρεῖς ὑποστάσεις* Anstofs nahmen, geneigt, das Nicaenum zu acceptieren. Die Synode von Alexandria empfahl, indem sie die terminologische Differenz der beiden antiarianischen Gruppen in Antiochien als verschiedenartigen Ausdruck desselben Glaubens erklärte, eine Verständigung aller, die das Nicaenum annähmen und die These verwürfen, dafs der hl. Geist ein *κτίσμα* sei und *διῃρημένον ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Χριστοῦ.*[2]) Die Verschmelzung der Antiarianer in Antiochien scheiterte zwar daran, dafs Lucifer v. Calaris den Eustathianern einen Bischof weihte (Paulinus);[3]) doch Meletius nahm nach seiner Rückkehr auf einer Synode des Jahres 363 unter Beibehaltung des *τρεῖς ὑποστάσεις* das *ὁμοούσιος* an, indem er es im Sinne des *ὁμοιούσιος* verstand, verwarf auch die Annahme der Kreatürlichkeit des Geistes[4]): er war der erste „Jungnicäner", den wir kennen. Auch die um Eustathius v. Sebaste u. a. sich scharenden Homoiusianer vollzogen nach Verhandlungen mit Liberius v. Rom (366) auf einer Synode zu Tyana (367) ihren Übergang zum Nicaenum;[5]) und aus ihrem Kreise sind die Hauptvertreter der jungnicänischen Orthodoxie, „die drei grofsen Kappadozier" Basilius v. Cäsarea († 379), sein Freund Gregor v. Nazianz († 389) und sein Bruder Gregor v. Nyssa († nach 394), hervorgegangen (vgl. Nr. 5).

---

1. de syn. 41. MSG 26 p. 765 A. **2.** tom. ad Antiochenos (MSG 26, 795—810) c. 3 p. 800 A. **3.** Vgl. RE XII, 555, 42 ff. **4.** Mansi III, 366 f. **5.** Vgl. RE V, 629, 35 ff.

4. Dafs die homoiusianische Partei nicht gänzlich in der jungnicänischen aufging, hatte vornehmlich darin seinen Grund, dafs die mit der Homousie des Sohnes ausgesöhnten Homoiusianer[1]) nur zum Teil geneigt waren, mit Meletius (vgl. Nr. 3c) die Homousie des Geistes anzuerkennen, die das Nicaenum noch nicht behauptet, Athanasius aber schon in den Briefen an den Serapion (ca. 359)[2]) und danach auf der Synode von Alexandria (362) geltend gemacht (vgl. Nr. 3c), das Abendland nie bezweifelt hatte.[3]) Diejenigen [früheren] Homoiusianer, die mit allen Gegnern der Homousie die origenistische Anschauung festhielten, dafs der Geist ein dem Sohne subordiniertes *κτίσμα* sei, oder wenigstens, wie Eustathius v. Sebaste,[4]) den Geist [zwar nicht als Kreatur, aber auch] nicht als Gott bezeichnen wollten, erschienen nun seit Ende der sechziger Jahre den Jungnicänern als „Pneumatomachen". Basilius v. Cäsarea brach dem Meletius zu Liebe mit seinem alten Freunde Eustathius v. Sebaste (373); Eustathius galt ihm nun (377) als der *προστάτης τῆς τῶν πνευματομάχων αἱρέσεως.*[5]) Die arianische Grundfarbe meinte man bei ihm und seinen Gesinnungsgenossen durchkommen zu sehen: der Name der *Ἡμιάρειοι* (vgl. Nr. 2) blieb auf ihnen sitzen. Dafs die Pneumatomachen, zunächst in Konstantinopel (seit etwa dieser Zeit), seit 380 allgemeiner auch Macedonianer genannt wurden, hat anscheinend nur den Grund, dafs auch die Anhänger des 360 abgesetzten und wohl bald nachher gestorbenen, homoiusianischen Bischofs Macedonius v. Konstantinopel zu ihnen gehörten.[6])

5. Die dogmatischen Vertreter dieser jungnicänischen, mit wachsender Entschiedenheit auch die Homousie des hl. Geistes verfechtenden[7]) Orthodoxie, die Hauptvertreter des Nicaenum

---

1. Vgl. RE XII, 47, 15—42. **2.** MSG 26, 529—676. **3.** Auch die binitarischen Gedanken, denen der Geist keine „persona", sondern ein „munus dei" war, leiteten ihn aus Gottes „substantia" ab. Hilarius sagt schon ca. 357 (de trin. 1, 36. MSL 10, 48C) ausdrücklich, es dürfe niemand „spiritum dei inter creaturas referre". **4.** Socr. h. e. 2, 45, 6. **5.** ep. 263, 3. MSG 32, 980B. **6.** Doch vgl. Holl, ZKG XXV, 389. **7.** Ein Eifrigerer beklagte, dafs Basilius noch 371 in einer Predigt es vermieden habe *φανερῶς τὸ πνεῦμα θεολογεῖν* (Gregor v. Naz. ep. 58. MSG 37, 118B; vgl. Holl, Amphil. S. 138 Anm. 2); Gregor v. Nazianz meinte, die kluge Zurückhaltung, die er in der praktischen Vertretung der Gottheit des Geistes übte, das *οἰκονομεῖν τὴν ἀλήθειαν* (ep. 58 p. 119f. u. ö.), der

im Orient nach dem Tode des auch von ihnen gepriesenen Athanasius waren neben Didymus, dem Blinden, von Alexandria († ca. 394)[1] die drei großen Kappadozier.[2] Die Stärke ihrer Theologie lag darin, daß sie, mit den origenistischen Traditionen ausgesöhnt (vgl. S. 253 bei Anm. 13), die Fühlung mit der Wissenschaft der Zeit wiedergewonnen hatte, die dem Athanasius nicht viel, dem Marcell nichts wert gewesen war: Basilius, Gregor v. Nazianz, Gregor v. Nyssa und Didymus waren in einem dieser Reihenfolge entsprechend aufsteigenden Maße Origenisten;[3] Gregor v. Nyssa hat, wie Didymus, sogar die origenistische Lehre von der Apokatastasis festgehalten,[4] und Didymus ist später als Origenist verketzert worden. Die Schwäche dieser „Lehrer" der späteren griechischen Kirche vor andern wurzelte in der Unlösbarkeit des Problems, vor das ihre Theologie sich gestellt sah. Sie behielten die homoiusianischen (origenistischen) *τρεῖς ὑποστάσεις* bei, teilten

---

göttlichen *οἰκονομία* selbst abgelauscht zu haben, die es auch nicht für sicher hielt, bevor die Gottheit des Sohnes anerkannt war, *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον (ἵν' εἴπω τι καὶ τολμηρότερον) ἐπιφορτίζεσθαι* (or. 31, 26. MSG 36, 161 C). Noch in der Zeit, in der die eben zitierte Rede gehalten wurde (380), war im Orient die Mannigfaltigkeit der Meinungen über den hl. Geist groß (or. 31, 5. MSG 36, 137 CD; RE XII, 46, 45 ff.), und die Schwierigkeit der Situation, in welche die Dogmatik geführt hatte, beleuchtet der Einwurf, den Gregor in dieser Rede aufnahm: *τίς προσεκύνησε τῷ πνεύματι; τίς ἢ τῶν παλαιῶν ἢ τῶν νέων; τίς δὲ προσηύξατο; ποῦ δαὶ τὸ χρῆναι προσκυνεῖν ἢ προσεύχεσθαι γέγραπται;* (or. 31, 12 p. 145 B).

1. Über die Trinitätslehre seiner erst nach 381 geschriebenen Schrift de trinitate (MSG 39, 270—992) vgl. Holl, ZKG XXV, 387—393. Eine ältere Schrift de spiritu sancto ist nur in der Übersetzung des Hieronymus erhalten (ib. 1033—1086). Holl (ZKG XXV, 380—398) hat mit Gründen positiver Kritik, die stets ihre Schranken hat (vgl. Holl, Amphilochius, S. 245 Anm. 2), auch die dem Gregor v. Nyssa zugeschriebene Schrift adversus Arium et Sabellium als eine sehr frühe Schrift des Didymus zu erweisen gesucht. **2.** Von ihren Werken seien hier nur des Basilius *ἀνατρεπτικός* gegen Eunomius (MSG 29, 498—670; vor 370) und seine Schrift *περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος* (MSG 32, 67—218), Gregors v. Nazianz Reden, speziell die 380 gehaltenen *λόγοι θεολογικοί* (or. 27—31. MSG 36, 11—172), und Gregors v. Nyssa *λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας* (MSG 45, 9—106), sowie sein *ἀντιῤῥητικός* gegen Eunomius (ib. 243—1122) genannt. — Über die Trinitätslehre der Kappadozier vgl. Holl, Amphilochius, S. 116—235. **3.** Vgl. Holl, Amphilochius, S. 124 u. 126 Anm. 1; 162—164; 198—208. **4.** ibid. S. 207 f.

das antisabellianische (antimarcellische) Interesse der Homoiusianer, hatten aber mit der Anerkennung des *ὁμοούσιος* (der *μία οὐσία* des Vaters, Sohnes und Geistes) die Aufgabe übernommen, die Einheit der gleich ewigen *τρεῖς ὑποστάσεις* zu erweisen. Begriffliche Ausführungen *περὶ διαφορᾶς οὐσίας καὶ ὑποστάσεως*[1]) waren eine Voraussetzung der Lösung dieser Aufgabe. Doch, wenn man die Begriffe wie *κοινόν* und *ἴδιον* unterschied, so ergab schon der Nachweis der *ἰδιότητες* (*ἰδιώματα, ἰδιάζοντα, χαρακτηρίζοντα, γνωρίσματα* u. dergl.; später, wie zuerst bei Amphilochius v. Ikonium: *τρόποι ὑπάρξεως*)[2]) Schwierigkeiten: Basilius nennt als *γνωρίσματα* nur *πατρότης* (*ἀγεννησία*) und *υἱότης* (*γέννησις*); Gregor v. Nazianz operiert mit der später am häufigsten genannten Dreiheit der *ἰδιότητες*: *ἀγεννησία, γέννησις* und *ἐκπόρευσις* (Jo. 15, 26, ontologisch gedeutet!);[3]) Gregor v. Nyssa liebte es, das *ἀγέννητον*, das *μονογενῆ* und das [*ἐκ τοῦ πατρός*] *διὰ τοῦ υἱοῦ εἶναι* als das Charakteristische der drei Hypostasen auszugeben.[4]) Vollends schwierig wurde es bei dieser Fassung der *διαφορὰ οὐσίας καὶ ὑποστάσεως*, dem Vorwurf des Tritheismus auszuweichen. Ernstlicher als Basilius, haben die beiden Gregore sich darum bemüht. Aber bei allen dreien — und in der ganzen späteren griechischen Orthodoxie — behielt die Trinitätslehre, weil die Einheit letztlich auf die Einheit der *πηγὴ θεότητος* begründet ward, etwas von der Färbung des pluralistischen Monotheismus der griechischen Philosophie (vgl. oben S. 67 bei Anm. 2): *ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πρόσωπον τοῦ πατρός, ἐξ οὗ ὁ υἱὸς γεννᾶται*

---

1. Titel und Inhalt der ep. 38 des Basilius (MSG 32, 325—340). 2. Die erstgenannten Termini hat schon Basilius; der Terminus *τρόποι ὑπάρξεως* ist nach Holl (Amphil., S. 240 ff.) von Amphilochius geprägt, der zwar kirchenpolitisch neben Basilius und Gregor v. Nazianz wirksamer war, als Gregor v. Nyssa, als Dogmatiker aber weit unter den dreien steht. 3. Die Auffindung des *ἰδίωμα* der *ἐκπόρευσις* (Holl, S. 169 f.) wird durch Symbolformen erleichtert sein, die das *ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον* bei dem *πνεῦμα* analog verwerteten, wie das *γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρός* bei dem Sohne (vgl. Hahn § 125 und unten Nr. 6 c). 4. Vgl. Holl, S. 213—216. Das ontologisch verstandene *διὰ τοῦ υἱοῦ εἶναι* des Geistes entspricht [modifizierten] origenistischen Gedanken (§ 28, 5), kann aber auch eine metaphysische Umdeutung kleinasiatischer Traditionen sein, die durch Gregorius Thaumaturgos (vgl. Holl, S. 117 ff. und oben § 30, 4 b) den Nyssener erreichten.

καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορεύεται· διὸ καὶ κυρίως τὸν ἕνα αἴτιον ὄντα τῶν αὐτοῦ αἰτιατῶν ἕνα θεόν φαμεν, sagt Gregor v. Nyssa.[1]) Das *ὁμοούσιος* besagt hier nichts anderes als das *ὁμοιούσιος*, das seines inferioristischen Nebensinnes soweit entleert ist, als der Inferiorismus nicht in der Vorstellung vom *αἴτιον* und den *αἰτιατά* andauert. Daher kamen als Wechselbegriffe des *ὁμοούσιος* Termini wie *ὁμότιμος, ὁμόδοξος, συμπροσκυνούμενος, συνδοξαζόμενος* u. dergl. auf.[2])

6a. Während im Orient die jungnicänische Orthodoxie durch die schriftstellerischen und kirchenpolitischen Bemühungen ihrer Vertreter, zumal seit dem Tode des Valens (378) immer mehr Boden gewann, kam eine völlige Verständigung mit dem Occident, trotz vielfacher Verhandlungen, bei Lebzeiten des Basilius († 1. 1. 379) nicht zustande. Das Meletianische Schisma in Antiochien (oben Nr. 3c) hatte die Differenzen festgenagelt: die Jungnicäner hielten zu Meletius, der Occident erkannte den Paulinus an; hier war Paulinus des Marcellianismus, dort Meletius des Arianismus verdächtig. Die dogmatische Verständigung machte freilich seit 379 (Synode zu Antiochien) Fortschritte; Damasus v. Rom verurteilte (380?)[3]) neben Sabellianern und Macedonianern, neben Eunomius und Photin auch die Christologie des [nicht genannten] Marcellus.[4]) Aber die Spannung war noch nicht verschwunden, als Kaiser Theodosius 381 die Orientalen, zunächst unter Vorsitz des Meletius († 381), das Konzil in Konstantinopel abhalten liefs.

6b. Dies Konzil hat den Sieg des Nicaenum auch im Orient besiegelt. Unter Verurteilung der „Eunomianer (oder Anhomöer), der Arianer (oder Eudoxianer), der Semiarianer (oder Pneumatomachen), der Sabellianer, Marcellianer, Photinianer und (vgl. § 35, 5) Apollinaristen"[5]) bekannte man sich zum Nicaenum und erliefs eine [verlorene] Lehrschrift über die Trinitätslehre, welche die Trinitäslehre der Kappadozier sanktioniert haben wird. — Die ausgeschiedenen Häresien sind, von den Ketzergesetzen der Kaiser[6]) entrechtet, innerhalb der Reichsgrenzen im Laufe der nächsten zwei Menschenalter ver-

1. de communis notionibus MSG 45, 180 C. 2. Vgl. Holl, S. 126. 3. Vgl. RE XII, 41, 30. 4. Mansi III, 483. Anath. 8; Hahn³, S. 273. 5. can. 1. Mansi III, 559. 6. codex Theodosianus ed. Haenel XVI, 5, 6 ff. p. 1525 ff.

schieden schnell ausgestorben;[1]) aufserhalb des Reiches hat nur der „Arianismus“ in den Volkskirchen der Gothen, Vandalen, Longobarden und Sueven, z. T. auch bei den Burgundern und Thüringern, sich noch zwei bis drei Jahrhunderte lang erhalten.[2])

6c. Doch das Konzil von 381 legalisierte die jungnicänische Orthodoxie,[3]) die trotz der dogmatischen Verständigung mit dem Occident (vgl. Nr. 6a) mit den Altnicänern im Abendlande, in Alexandria und in Antiochien noch in Spannung lebte. Ja, diese Spannung erhielt in verschiedenen Personalfragen (Flavian ward Nachfolger des Meletius, u. a.) auf dem Konzil scharfen Ausdruck. Der bei den Verhandlungen gänzlich unbeteiligte Occident widersprach dieser Personalfragen wegen anfangs heftig.[4]) Auch die von Theodosius 382 veranlafsten Synoden zu Konstantinopel und Rom brachten den Frieden nicht. Erst 398 ist eine Verständigung zwischen Flavian v. Antiochien einerseits, Alexandria und Rom andererseits erfolgt; und erst 415 hörte in Antiochien die Sonderstellung der Eustathianer auf.[5]) — Das nächste Menschenalter brachte dann der Synode von 381 den glänzendsten Sieg: sie erlangte, dank dem Chalcedonense (451) auch im Occident, das Ansehen des zweiten ökumenischen Konzils; und ein schon vor der Synode von 381 nicänisch und pneumatomachisch erweitertes orientalisches Taufsymbol, das sog. Nicaeno-Constantinopolitanum,[6]) errang sich seit dieser Zeit als „das von den 150 Vätern [von Konstantinopel] bestätigte und erläuterte Symbol der 318 Väter [von Nicäa]“ in der Kirche universale Bedeutung.[7]) Dies „Nicaenum“ — so ist es oft genannt

---

1. Über die Eunomianer vgl. RE V, 600, 43ff.; über die „Arianer“ RE II, 45, 33ff.; über die Pneumatomachen RE XII, 47, 43ff.; über die Marcellianer (neben denen andere „Sabellianer“ schwerlich vorhanden gewesen sind) RE XII, 263, 28ff.; über die Photinianer und die, wie es scheint, in verwandte dynamistisch-monarchianische Bahnen eingemündeten Anhänger des Bischofs Bonosus v. Sardika, der zunächst (um 398) nur dadurch Anstofs gegeben hatte, dafs er Jesu „Brüder“ als Söhne der Maria auffafste, vgl. RE XV, 373, 30—46 und III, 313ff. 2. Am längsten wirkte der Arianismus nach bei den Langobarden; erst seit 653 verlor er dauernd die Sympathie der Herrscher (RE XI, 273, 23ff.). 3. Vgl. RE II, 45, 1—27. 4. Vgl. Rade, S. 125ff.; RE XII, 557, 27ff. 5. Vgl. RE XII, 558, 27ff. 6. Hahn³ § 144. 7. Vgl. Harnack, Konstantino-

worden — übernahm die nicänischen Stichworte,[1]) aber nicht die [zu der Differenzierung von *οὐσία* und *ὑπόστασις* nicht passenden] Anathematismen[2]) und sagte über den hl. Geist: *καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον,*[3]) *τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν.*

B. Die Geschichte des christologischen Dogmas bis 450.

§ 35. Die Vorstellungen von der Menschheit Christi zur Zeit des arianischen Streites. Apollinaris von Laodicea.

GKrüger, Apollinaris v. Laodicea (RE I, 671—676). — JDräseke, Apollinarios v. Laodicea nebst einem Anhange: Apollinarii Laodiceni quae supersunt dogmatica (TU VII. 3. 4. 1892; vgl. AJülicher, GGA. 1893. Nr. 2). — AStülcken s. vor § 31. — KHoll s. vor § 34. — HLietzmann, Apollinaris v. Laodicea und seine Schule, Texte und Untersuchungen, Tübingen 1904.

1. Für Arius war mit dem, was er über das Wesen des präexistenten *υἱός* aussagte, die christologische Frage erledigt

politanisches Symbol (RE XI, 12—28); JKunze, Das nicänisch-konstantinopol. Symbol, Leipzig 1898; Loofs, Symbolik I, § 8. — Der Titel „Nicaeno-Constantinopolitanum“ ist apokryph: die Synode von 381 hat das Nicaenum bestätigt, kein neues Symbol aufgestellt. Das sog. „Nicaeno-Constantinopolitanum“ (C) ist älter; es ist [fast] identisch mit dem schon 374 von Epiphanius (ancyr. c. 118. Dindorf I, 223; Hahn[3] § 125) empfohlenen Taufsymbol (dem sog. Salaminium), das seinerseits direkt oder indirekt auf dem Bekenntnis ruht, das Cyrill v. Jerusalem, ehe er im J. 350 Bischof wurde, in seinen Katechesen behandelt hat (Hahn[3] § 124). Nicht entscheidbar ist, ob C ein verkürztes Salaminium (vgl. unten Anm. 1 u. 2) ist, oder ob Cyrill als Bischof v. Jerusalem das Symbol seiner Gemeinde so erweitert hat, wie es jetzt in C vorliegt, sodafs das Salaminium als erweiterte Form des erweiterten Hierosolymitanum anzusehen wäre. Möglich ist auch, dafs weder Salamis, noch Jerusalem, sondern eine dritte Gemeinde die Heimat dieses nicänisch-bearbeiteten Taufsymbols ist: C scheint seit dem endenden vierten Jahrhundert das Taufsymbol von Konstantinopel gewesen zu sein (vgl. Kunze, S. 29ff. und die Symbol-Erklärungen des Nestorius an den im Register meiner „Nestoriana“ angezeigten Stellen).

1. Dafs das im Salaminium vorhandene *τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός* fehlt, beruht jedenfalls nicht auf dogmatischer Absicht. **2.** Vgl. oben S. 237 bei Anm. 1. Das Salaminium hat die Anathematismen. **3.** Vgl. oben S. 259 bei Anm. 2.

(vgl. § 32, 1 c). Auch Eudoxius († 370) bekannte: *πιστεύομεν . . . εἰς ἕνα κύριον τὸν υἱόν . . . σαρκωθέντα, οὐκ ἐνανθρωπήσαντα· οὔτε γὰρ ψυχὴν ἀνθρωπίνην ἀνείληφεν ἀλλὰ σὰρξ γέγονεν, ἵνα διὰ σαρκὸς τοῖς ἀνθρώποις ὡς διὰ παραπετάσματος θεὸς ἡμῖν χρηματίσῃ· οὐ δύο φύσεις, ἐπεὶ μὴ τέλειος ἦν ἄνθρωπος, ἀλλ' ἀντὶ ψυχῆς θεὸς ἐν σαρκί· μία τὸ ὅλον κατὰ σύνθεσιν φύσις, παθητὸς δι' οἰκονομίαν· οὔτε γὰρ ψυχῆς ἢ σώματος παθόντος τὸν κόσμον σώζειν ἐδύνατο.*[1])

2 a. Gegenüber dieser gegen das *ὁμοούσιος* ausgespielten[2]) arianischen Theorie vom *σῶμα ἄψυχον* Christi hat der älteste uns bekannte antiarianische Polemiker, Eustathius v. Antiochien (vgl. 32, 5),[3]) Logoslehre und Christologie auseinanderhaltend, scharf unterschieden zwischen dem *θεὸς λόγος,*[4]) der *ἀσώματος σοφία,*[5]) dem *ἀπαθὲς θεῖον πνεῦμα*[6]) in Christo einerseits, andererseits dem zerstörbaren Tempel, in dem er wohnte,[7]) dem *ἀνθρώπινον ὄργανον,* das er annahm,[8]) dem *ἄνθρωπος ἐν τῇ παρθενικῇ μήτρᾳ πνεύματι παγεὶς ἁγίῳ.*[9]) Der Logos hat seinen Anfang nicht aus der Maria, wird nicht unter das Gesetz getan (Lc. 2, 21), leidet nicht, stirbt nicht, wird nicht auferweckt und erhöht[10]): *homini haec applicanda sunt proprie, qui ex anima constat et corpore.*[11]) Dieser *ἄνθρωπος, ὃν ἐφόρησεν* [*ὁ λόγος*],[12]) der Mensch, den er *causa salutis hominum verbo coaptavit* (*συνῆψε*) *et deo,*[13]) der *χρισθείς* durch ihn und *κοσμηθεὶς ἐκ τῆς τοῦ κατοικοῦντος ἐν αὐτῷ θεότητος,*[14]) der *deiferus homo* (*ἄνθρωπος θεοφόρος*),[15]) Jesus *ὁ παθών,*[16]) er, *ὁ ἄνθρωπος τοῦ Χριστοῦ, ἐκ νεκρῶν ἐγειρόμενος* (durch Gott oder den Logos, Jo. 2, 19[17])), *ὑψοῦται καὶ δοξάζεται,*[18]) *σύνθρονος ἀποδέδεικται τῷ θειοτάτῳ πνεύματι διὰ τὸν οἰκοῦντα θεὸν ἐν αὐτῷ διηνεκῶς.*[19]) — Dafs in dieser Christo-

1. Hahn³ § 191 nach Caspari, Alte und neue Quellen usw. S. 179 f. Die Echtheit dieses aus des Eudoxius *λόγος περὶ σαρκώσεως* stammenden Bekenntnisses kann nicht zweifelhaft sein (vgl. Caspari a. a. O. S. 178 Anm. 5 u. S. 181 Anm. 126, auch RE V, 579, 42). 2. Vgl. auch Eudoxius a. a. O. 3. Wir haben von ihm aufser der Schrift de engastrimytho c. Origenem (MSG 18, 613—673; TU II, 4 S. 21—75) nur Fragmente (MSG 18, 675—697). 4. MSG 18, 685 B; 680 D. 5. ib. 684 B. 6. 681 C. 7. de engastr. 17. MSG 18, 652 A; Fragm. p. 677 B, 688 AB; 697 A. 8. 680 C. 9. p. 677 B. 10. p. 677 A; 680 B; 681 B; 685 C. 11. p. 693; vgl. die Erwähnung der Seele Jesu 685 D. 12. 677 D. 13. p. 692 C. 14. 688 B. 15. p. 693. 16. 681 A. 17. 681 C. 18. 686 C. 19. 686 B.

logie die von der physischen Erlösungslehre beiseitgelassene Seite der alten kleinasiatischen Traditionen, der um die Vorstellung von Christo als dem *καινὸς ἄνθρωπος* sich gruppierende Gedankenkomplex, sich geltend macht, ist unverkennbar und wird dadurch bestätigt, daſs diese Gedanken minder scharf auch bei Marcell nachweisbar sind (vgl. § 33, 2 b), und selbst bei Methodius als Unterströmung sich konstatieren lassen.[1]) Auch die enge Verwandtschaft, die zwischen der durch Tertullian (§ 22, 5) mit den kleinasiatischen Traditionen zusammenhängenden abendländischen Christologie (vgl. § 36, 7) und der bei Eustathius hervortretenden Anschauung besteht, ist eine Bestätigung dieser Annahme.[2])

---

1. Vgl. S. 227 bei Anm. 1—3. **2.** Die oben vorgetragene Ableitung der antiochenischen Christologie, die bei Eustathius, so fragmentarisch wir ihn kennen, doch bereits vollständig vorliegt, ist für die Beurteilung der Geschichte der Christologie von so groſser Bedeutung, daſs eine, wenn auch andeutende, nähere Begründung angezeigt scheint. Ich habe früher mit Harnack (DG I², 646; II², 330) einen geschichtlichen Zusammenhang zwischen den Antiochenern einerseits, Paul v. Samosata und den römischen Monarchianern andererseits angenommen (3. Aufl. § 36, 4). Erschüttert ist mir diese Annahme 1. durch die Erkenntnis, daſs die antiochenisch-christologischen Formeln inhaltlich mit dem alten um die Vorstellung von Christo als dem *καινὸς ἄνθρωπος* sich gruppierenden Gedankenkomplex sich nahe berühren und bei Irenäus nicht minder Parallelen haben, als die monophysitischen, obwohl schon bei Irenäus eine Verkürzung der älteren Traditionen in der Richtung der physischen Erlösungslehre vorliegt; 2. durch die Beobachtung, daſs die literarische Abhängigkeit der Antiochener von der älteren kleinasiatischen Theologie stärker ist, als ich früher annahm: sie haben die Rekapitulationslehre; ihre Christologie ist durch sie soteriologisch bestimmt (gegen Harnack II², 326); „ihre Spezialität" (Harnack II², 331 Anm.), die Gedanken vom ersten und zweiten Adam, entstammen dieser Tradition; 3. durch die Schwierigkeiten, die sich der Annahme entgegenstellen, daſs Eustathius v. Antiochien von Paulus v. Samosata etwas übernommen habe; 4. durch die Bedenken, welche die Echtheit der S. 219 Anm. 5 erwähnten Fragmente des Paulus zweifelhaft machen: wie die Ebion- und Nestorius-Fragmente des inbetracht kommenden Kapitels der Doctrina, so scheinen auch diese Paul-Fragmente unter einen falschen Titel gestellte spätere Produkte zu sein; 5. durch die Einsicht, daſs die dynamistisch-monarchianischen Gedanken selbst alte Traditionswurzeln haben (vgl. oben § 27, 1 S. 183). — Diese Argumente wiesen zugleich positiv auf die oben gegebene Ableitung hin (vgl. schon RE IV, 48, 52 ff.). Zu den oben im Texte erwähnten Gründen, welche m. E. für diese Ableitung sprechen, kommt hinzu, daſs selbst in der

2 b. Aber das alte Traditionsgut stellte sich bei Eustathius in einer Prägung dar, die in seine Zeit nicht paſste. Die Rücksicht auf das Nicaenum und dessen Ausgehen von dem präexistenten *υἱὸς θεοῦ* lieſs die Vorstellung des *θεὸς ἀνθρωπίνως φανερούμενος* [1]) und die des *καινὸς ἄνθρωπος* gegeneinander treten: die Incarnation war bei Eustathius ganz offenbar nur eine Inspiration des Menschen Jesus seitens des durch sie in seiner Weltstellung nicht eingeschränkten göttlichen Logos.[2]) Das widersprach nicht nur den arianischen Anschauungen von der *ἐνσάρκωσις*, sondern auch dem, was die vulgäre Frömmigkeit seit langer Zeit unter der *ἐνανθρώπησις* sich dachte.[3]) Daſs nur der Logos, nicht auch „Jesus", nicht auch „Christus", der *σωτήρ*, der *κύριος*, vor der Geburt aus der Jungfrau bei Gott war, konnte der vulgären Frömmigkeit nicht einleuchten.

3. Athanasius [4]) stand, wie Methodius, den vulgären Anschauungen weit näher. Zwar zeigen sich auch bei ihm in

---

älteren alexandrinischen Theologie, z. B. in dem syrisch erhaltenen sermo Alexanders v. Alexandrien (vgl. S. 230 Anm. 1 Nr. 3), in der nicht athanasianischen oratio IV contra Arianos und in der pseudoathanasianischen expositio fidei, Anklänge an die antiochenische Theologie zu konstatieren sind. Selbst bei Athanasius wirken anfangs Termini dieser Traditionslinie noch ein (vgl. Nr. 3); auch bei den Kappadoziern (vgl. oben S. 258 Anm. 4), sowie bei Amphilochius fehlen sie nicht (vgl. unten Nr. 5). Die Formeln eines Ketzers wie Paul v. Samosata haben so nicht eingewirkt. Was bei den Orthodoxen der Folgezeit an ihn oder an Marcell (vgl. Holl, Amphilochius, S. 157 Anm. 1) erinnert, ruht wesentlich auf älterer Tradition. Denn auch Origenes, in dessen vielseitigen Gedanken Parallelen zu antiochenischen Anschauungen sich finden, kann nicht die letzte Quelle solcher Vorstellungen sein, die auch im Abendlande nachweisbar sind, ganz abgesehen davon, daſs die Tendenz seiner Christologie eine andere ist (vgl. S. 199 bei Anm. 11 u. 12). Und der literarische Einfluſs des vielgelesenen Hirten des Hermas (vgl. § 14, 5 b) und seiner gelegentlichen Ausführungen zur Christologie (vgl. S. 95 bei Anm. 5) vermag die Traditionen, die in der antiochenischen Christologie eine scharfe Ausprägung erfahren haben, erst recht nicht zu erklären. Es ist uraltes Traditionsgut, das, modifiziert, in der antiochenischen Christologie sich geltend macht.

1. Oben S. 100 bei Anm. 6. **2.** Vgl. MSG 18, 684 BC. **3.** Vgl. S. 125 Anm. 1; S. 171 bei Anm. 2; S. 227 bei Anm. 13—15. **4.** Vgl. über seine Vorstellungen von der geschichtlichen Person Christi die sorgfältigen Untersuchungen von Stülcken. Die Anschauung des Athanasius ist sich, wie Stülcken gezeigt hat, wesentlich gleich geblieben. Meine

der älteren Zeit gelegentlich die Termini der bei Eustathius hervortretenden Traditionen: Athanasius hat in der Zeit vor 340, wenn auch selten, das *ἀνθρώπινον ὄργανον*, durch dessen Vermittelung die *ἐπιφάνεια τοῦ θεοῦ* erfolgte,[1]) als *ἄνθρωπος* bezeichnet,[2]) hat von einem *ἐνοικεῖν* des Logos in dem *ναός*, den er sich zubereitete, geredet;[3]) ja er hat auch die Termini *συνάπτειν, συναφή* und *συναφθεὶς ἄνθρωπος* verwendet.[4]) Er hat auch im Gegensatz zu den Arianern stets festgehalten, daſs der Logos selbst seiner Natur nach *ἀπαθής* sei und auch als der *σὰρξ γενόμενος* bleibe,[5]) mithin *qua* Logos nicht zunehme (Lc. 2, 52),[6]) nicht hungere, dürste und zage,[7]) nicht in Unwissenheit sei (Mc. 13, 32),[8]) nicht leide,[9]) nicht erhöht werde.[10]) Und daſs der Logos, der in dem *σῶμα* und insofern *οὐκ ἐκτὸς αὐτοῦ* war,[11]) dadurch in seiner Weltstellung nicht eingeschränkt ward, nicht *περικεκλεισμένος ἦν ἐν τῷ σώματι*,[12]) hält auch Athanasius fest: *ἐν τούτῳ* (*τῷ σώματι*) *ἦν καὶ ἐν τοῖς πᾶσι ἐτύγχανε καὶ ἔξω τῶν ὄντων ἦν καὶ ἐν μόνῳ τῷ πατρὶ ἀνεπαύετο.*[13]) Aber Athanasius kennt in dem geschichtlichen Christus nur ein Subjekt, den Logos. Was „sein" Leib erlitt, *ταῦτα, συνὼν αὐτῷ, ὁ λόγος εἰς ἑαυτὸν ἀνέφερεν,*[14]) *ἰδιοποιεῖτο τὰ τοῦ σώματος ἴδια ὡς ἑαυτοῦ*[15]): er nahm zu, er hungerte, er litt „an seinem Fleische",[16]) ja *εἰδὼς ὡς θεός, ἀγνοεῖ σαρκικῶς.*[17]) Von all den *ἀνθρώπινα* gilt: *δι' ἣν ἐνεδύσατο σάρκα λέγεται περὶ αὐτοῦ ταῦτα, ἐπειδὴ τῆς μὲν σαρκὸς ἴδια ταῦτα, τοῦ δὲ σωτῆρος ἴδιον αὐτὸ τὸ σῶμα.*[18])

---

frühere Ansicht (RE II, 204, 36), daſs sich inbezug auf die Vorstellungen von der Menschheit Christi von einer Entwickelung bei Athanasius reden lasse, ist dadurch, daſs mehrere Athanasius-Schriften, die ich als echt ansah, sich als nicht-athanasianisch erwiesen haben, widerlegt; wenn auch so, daſs die Beobachtungen, auf denen meine Ansicht ruhte, sich bestätigt haben (vgl. Stülcken, S. 148 f.).

1. de incarn. 42 f. MSG 25, 172 AB. **2.** Stülcken, S. 92 ff. **3.** z. B. de incarn. 8 p. 109 C. **4.** or. 2, 70. MSG 26, 296 AB. Daſs diese Termini hier nicht dieselbe Tragweite haben, wie bei den Antiochenern (Stülcken, S. 94), ist hier irrelevant. **5.** or. 3, 34. MSG 26, 396 C. **6.** or. 3, 51—53 p. 429—436. **7.** or. 3, 34 p. 396; 3, 57 p. 441 f. **8.** or. 3, 42—50 p. 412 bis 429. **9.** ad Epict. 6. MSG 26, 1060 C. **10.** or. 1, 40 p. 96 A. **11.** or. 1, 45 p. 104 C. **12.** de inc. 17. MSG 25, 125 A. **13.** ib. 125 C. **14.** ad Epict. 6. MSG 26, 1060 C. **15.** ib. 1060 B. **16.** Vgl. Stülcken, S. 110 ff. **17.** or. 3, 45 p. 416 A. **18.** or. 3, 34 p. 396 C.

Daher nennt Athanasius die Maria *θεοτόκος*,[1]) ist nicht nur davon überzeugt: *τὸν ἐσταυρωμένον εἶναι θεόν*,[2]) sondern sagt auch: *αὐτὸς ἦν ὁ πάσχων καὶ μὴ πάσχων*[3]); und gebraucht nicht nur „*ὁ φιλάνθρωπος σωτήρ*",[4]) sondern gelegentlich auch „*ὁ Χριστός*" als Bezeichnung für den noch nicht menschgewordenen Logos.[5]) — Doch hat Athanasius die Frage, wie der Logos und sein Gewand oder sein Tempel ein Subjekt sein konnten, noch nicht durchdacht. Oft scheint's, als denke er, wie Arius, den Logos als Seele des *σῶμα Χριστοῦ*.[6]) Aber eine klare Theorie der Art hat er nicht; ja er hat 362 mit den anderen Synodalen ausdrücklich die [ihm selbst offenbar nicht anstöfsige] Vorstellung des *σῶμα ἄψυχον* verworfen.[7]) Er redet auch weder von *δύο φύσεις*, noch von *μία φύσις* in Christo.[8]) Der Terminus *ἕνωσις* kommt in der Verbindung *ἡ τοῦ λόγου πρὸς τὸ σῶμα κοινωνία καὶ ἕνωσις* vor,[9]) ist aber sehr selten.[10]) Die christologische Frage im Unterschied von der Logoslehre hat den Athanasius noch nicht ernstlich beschäftigt.

4a. Sehr energisch aber hat ein homousianischer Gesinnungsgenosse des Athanasius, der vielseitig gebildete Apollinarios (oder Apollinaris) v. Laodicea († ca. 390), sich um das Problem bemüht, das eindringenderem Nachdenken mit dem im Sinne des Athanasius verstandenen *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* gegeben war.[11]) Ja, Apollinaris hat die Fragen, die sich hier ergaben, mit solchem Scharfsinn und in solcher Vollständigkeit dargelegt, dafs die mehr als dreihundertjährige Diskussion des Problems bis hin zur Synode von 680 nur wenige wirklich neue Gesichtspunkte in die Debatte zu bringen vermocht hat. Auch die Schlagwörter der späteren Kämpfe finden sich der

---

1. or. 3, 14 p. 349 C; 3, 33 p. 393 A. **2.** ad Epict. 10 p. 1065 C. **3.** ib. 6 p. 1060 C. **4.** de inc. 15 p. 121 C; 53, 192 A; ad Epict. 2 p. 1053 B. **5.** ad Epict. 10 p. 1065 C; doch ist hier davon die Rede, dafs *αὐτὸς ὁ Χριστὸς καὶ κύριος καὶ θεὸς προῆλθε ἐκ Μαρίας*. **6.** Vgl. Stülcken, S. 91—104. **7.** tom. ad Ant. 7. MSG 26, 804 B. **8.** Vgl. Stülcken, S. 118 f. **9.** ad Epict. 9 p. 1065 B. **10.** Vgl. Stülcken, S. 114. Der Terminus *ἕνωσις φυσική* ist in den echten Schriften nicht nachweisbar. Vgl. auch Holl, Amphilochius, S. 191 Anm. **11.** Von den vielen Werken des Apollinaris sind aufser kleineren Traktaten, die unter falschem Autornamen erhalten sind, nur Fragmente auf uns gekommen. Auf sicheren Boden hat uns bezüglich der Hinterlassenschaft des Apollinaris erst Lietzmanns Arbeit gestellt. Nach seinen Texten ist im Folgenden zitiert.

Mehrzahl nach schon bei ihm vor. Und Apollinaris war kein stiller Denker. Seit er (um 352) mit seinen Anschauungen hervortrat, hat er, weil seine Gedanken dem Zuge der vulgären Frömmigkeit entgegenkamen, zahlreiche Anhänger gefunden, die an Rührigkeit keiner Partei der Zeit nachstanden. — *Δύο τέλεια ἓν γενέσθαι οὐ δύναται*, das ist, wie einer seiner Gegner[1]) mit Recht sagt, der Gedanke, von dem aus das *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* dem Apollinaris zum Problem wurde: *εἰ ἀνθρώπῳ συνήφθη ὁ θεὸς τέλειος τελείῳ, δύο ἂν ἦσαν, εἷς μὲν φύσει υἱὸς θεοῦ, εἷς δὲ θετός.*[2]) Den einen würde man anbeten müssen, den andern nicht; man würde also erfunden werden als *τὸν αὐτὸν προσκυνῶν καὶ μὴ προσκυνῶν, ὅπερ ἀδύνατον.*[3]) Auch psychologisch ist das undenkbar: *ἀδύνατόν ἐστιν ἐν ἑνὶ καὶ τῷ αὐτῷ ὑποκειμένῳ δύο τοὺς τἀναντία θέλοντας ἀλλήλοις συνυπάρχειν ἑκατέρου τὸ θεληθὲν ἑαυτῷ καθ᾽ ὁρμὴν αὐτοκίνητον ἐνεργοῦντος*[4])· *οἱ γὰρ λέγοντες ἕνα τὸν Χριστὸν καὶ δύο φύσεις αὐτοῦ νοερὰς αὐτοτελεῖς κατηγοροῦντες οὐκ ἴσασιν αὐτὸν σάρκα γενόμενον λόγον . . ., ἐκφέροντες αὐτὸν εἰς ἀνομοίους φύσεις καὶ ἐνεργείας τεμνόμενον.*[5]) Paul v. Samosata, Photin und, wie Apollinaris meint, auch Marcell haben (jene Unmöglichkeit einsehend) Christum als *ἄνθρωπος ἔνθεος* gedacht; aber das ist häretisch.[6]) Apollinaris denkt Christum daher als *τέλειον θείᾳ τελειότητι καὶ οὐκ ἀνθρωπίνῃ.*[7]) Er hat dies zunächst so sich zurecht gelegt, daſs er annahm, in dem geschichtlichen Christus habe der Logos die Stelle der *ψυχή* ausgefüllt, der Logos habe also nur *σάρξ* angenommen.[8]) Später hat er, vielleicht infolge der Stellungnahme der Synode von Alexandria (362), deren Erklärung gegen das *σῶμα ἄψυχον* er sich anzueignen vermochte,[9]) seine Gedanken modifiziert: die dichotomische Anschauung vom Wesen des Menschen mit der trichotomischen vertauschend, lehrte er nun, daſs Christus zwar auſser der *σάρξ* auch eine *ψυχὴ σαρκική* mit eigenem, dem *νόμος τοῦ νοός* widerstreitendem Triebleben,[10]) aber keinen menschlichen *νοῦς* ge-

---

1. „Athanasius" c. Apoll. 1, 2. MSG 26, 1096 B. **2.** Fragm. 81 p. 224. **3.** Fragm. 9 p. 206. **4.** Fragm. 150 p. 247. **5.** Fragm. 152 p. 248. **6.** Fragm. 14 u. 15 p. 208 f. **7.** ad episc. Diocaes. p. 256, 14 f. **8.** de unione p. 187; Fragm. 129 p. 239. Vgl. Lietzmann, S. 5. **9.** ep. ad Diocaes. p. 257, 7 ff. **10.** Fragm. 22 p. 209. Zum Begriff der *ψυχή* vgl.

habt habe.[1]) Die zweite Lehrweise machte deutlicher, was Apollinaris meinte [und was auch den Gedanken des Athanasius entsprach]; denn unzweifelhaft setzt einiges, das Apollinaris [wie Athanasius] zu den *ἴδια* der *σάρξ* rechneten (z. B. das Zagen), eine *ψυχή σαρκική* voraus. Für die Grundgedanken des Apollinaris ist's jedoch ziemlich gleichgiltig, wie das hegemonische Prinzip in dem geschichtlichen Christus genannt wird. Die Hauptsache ist, daſs die *σάρξ* Christi *οὐ κινεῖται ἰδιαζόντως, ὥσπερ ἄνθρωπος ζῷον αὐτενέργητον*[2]): *σὰρξ καὶ τὸ σαρκὸς ἡγεμονικὸν ἓν πρόσωπον*[3])· *ὄργανον καὶ τὸ κινοῦν μίαν πέφυκεν ἀποτελεῖν τὴν ἐνέργειαν· εἰ δὲ μία ἡ ἐνέργεια, μία καὶ ἡ οὐσία· μία ἄρα οὐσία γέγονε τοῦ λόγου καὶ τοῦ ὀργάνου.*[4]) Die mit der *ἐνσάρκωσις* für den Logos eingetretene *σύνθεσις* oder *συνάφεια πρὸς σῶμα*[5]) ist also eine *ἕνωσις οὐσιώδης*[6]) oder eine *ἕνωσις φυσική*,[7]) und das Resultat dieser *πρὸς σῶμα κρᾶσις*,[8]) dieser *θεοῦ καὶ ἀνθρώπου μίξις*[9]) ist eine *φύσις σύνθετος μεταξὺ οὖσα θεοῦ καὶ ἀνθρώπων*[10]): *ὢ καινὴ κτίσις καὶ μίξις θεσπεσία· θεὸς καὶ σὰρξ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἀπετέλεσαν φύσιν.*[11])

4b. So wird bei Apollinaris das *τὰ ἴδια τοῦ σώματος ἴδια αὐτοῦ [τοῦ κυρίου]*[12]) begreiflich; so hat das *θεοτόκος*, das zu leugnen gottlos ist, seinen Sinn,[13]) *καὶ οἱ Ἰουδαῖοι τὸ σῶμα σταυρώσαντες τὸν θεὸν ἐσταύρωσαν*[14]): *ἐν ᾧ θεός ἐστιν* (scil. Christus), *ἐν τούτῳ ἄνθρωπός ἐστιν* und *ἐν ᾧ ἄνθρωπος, ἐν τούτῳ θεός.*[15]) So ist eine Vergöttlichung der *σάρξ* Christi erklärt; die physische Erlösungslehre hat ein sicheres Fundament: *ζωοποιεῖ ἡμᾶς ἡ σὰρξ αὐτοῦ διὰ τὴν συνουσιωμένην αὐτῇ θεότητα· τὸ δὲ ζωοποιὸν θεϊκόν· θεϊκὴ ἄρα ἡ σάρξ, ὅτι θεῷ συνήφθη· καὶ αὕτη μὲν σώζει, ἡμεῖς δὲ σωζόμεθα*

---

was in eben diesem Fragment steht: *ἔμψυχα δέ φαμεν καὶ τῶν ἀλόγων τὰ σώματα.*

1. z. B. Fragm. 75 p. 222. **2.** Fragm. 153 p. 248. **3.** ib. p. 248, 16. **4.** Fragm. 117 p. 235f. **5.** Fragm. 162 p. 255. Die alten Termini *συνάπτω* und *συνάφεια* braucht Apollinaris sehr oft. **6.** Fragm. 12 p. 208. **7.** Fragm. 148 p. 247. **8.** Fragm. 147 p. 246. **9.** Fragm. 113 p. 234. **10.** Fragm. 111 p. 233; vgl. 113 p. 234: *οὐδεμία μεσότης ἑκατέρας ἔχει τὰς ἀκρότητας ἐξ ολοκλήρου, ἀλλὰ μερικῶς ἐπιμεμιγμένας· μεσότης δὲ θεοῦ καὶ ἀνθρώπων ἐν Χριστῷ.* **11.** Fragm. 10 p. 207. **12.** Fragm. 137 p. 240. **13.** de fide et incarn. p. 196, 22. **14.** ib. 198, 24. **15.** Fragm. 92 p. 228.

μετέχοντες αὐτῆς ὡσπερεὶ τροφῆς.[1]) Eine wirkliche *ἐνσάρκωσις τοῦ λόγου* ist hier, soweit es die Gotteslehre irgend gestattete (vgl. oben S. 95 bei Anm. 9), erreicht; ernstgemeinte Kenosis-Gedanken werden von der Rücksichtnahme des gebildeten Theologen auf das *ἀναλλοίωτος ὁ θεός*[2]) nur eben noch zurückgehalten: *σάρκωσις κένωσις·*[3]) *εἰ μὴ νοῦς ἔνσαρκος γέγονεν ὁ λόγος, ἀλλὰ σοφία ἦν ἐν τῷ νῷ, οὐ κατέβη ὁ κύριος οὐδὲ ἐκένωσεν ἑαυτόν.*[4])

4 c. Doch eine Voraussetzung der physischen Erlösungslehre, das *factus est, quod sumus nos* (oben S. 146 bei Anm. 5), wurde unsicher. War das *σῶμα τεθεωμένον* Christi[5]) dem unsern noch gleich? Dafs im Ansatz, d. i. als noch für sich allein betrachteter Teil der Mischung, die *σάρξ* Christi der unsern *ὁμοούσιος* war, hat Apollinaris festgehalten: *φύσει μὲν ὁμοούσιον ἡμῖν σάρκα προσείληφεν, — ἑνώσει δὲ θείαν ἀπέδειξεν.*[6]) Das *οὐχ ὁμοούσιος ἡμῖν ἡ σὰρξ [τοῦ Χριστοῦ], ἐπειδὴ θεοῦ σάρξ*, erschien dem Apollinaris daher als eine kaum anfechtbare These.[7]) Ja, obwohl die von einigen seiner Anhänger vertretenen Gedanken, dafs die *σάρξ* Christi im Sinne des gleichwesentlich *ὁμοούσιος θεῷ* gewesen sei, dafs sie *ἄκτιστος* sei, vom Himmel mitgebracht usw., von Apollinaris abgewiesen sind,[8]) so ist doch unleugbar, dafs er an diesen Reden nicht unschuldig war: die *σάρξ* ist, weil sie eine *οὐσία* mit dem Logos bildet (vgl. oben S. 268 bei Anm. 4 u. 6),

---

1. Fragm. 116 p. 235. **2.** de unione p. 188, 2. **3.** Fragm. 124 p. 237. **4.** Fragm. 71 p. 221. Apollinaris ist philosophisch genug gebildet, um festzuhalten, dafs der Logos *ἀκένωτος* ist *καὶ ἀναλλοίωτος καὶ ἀνελάττωτος κατὰ τὴν θείαν οὐσίαν* (de unione p. 188, 2 f.); die *κένωσις* ist auch für ihn, wie für alle altkirchlichen Theologen, die dem *κενοῦν* ernstlicheres Nachdenken gewidmet haben, die mit der Incarnation gegebene Beschränkung der Auswirkung und Offenbarung der Gottheit des Logos: der Logos entäufsert sich *κτιστῇ περιβολῇ φανερούμενος* (de unione p. 187, 21), *κατὰ τὴν περιβολήν, οὐ κατὰ μεταβολήν* (Fragm. 124 p. 237). Doch wie Sätze, wie der bei Anm. 4 zitierte, von schlichterem Denken verstanden werden konnten, ja mufsten, zeigt die Polemik Cyrills von Alexandrien gegen solche Leute, welche annahmen, *ὅτι ὁ μονογενὴς λόγος τοῦ θεοῦ γενόμενος ἄνθρωπος καὶ τοῖς ἐπὶ γῆς μετὰ σαρκὸς ἀναστραφεὶς κενοὺς τῆς ἑαυτοῦ θεότητος ἀφῆκε τοὺς οὐρανούς* (adv. anthropomorph. 19. MSG 76, 1112 D). **5.** Fragm. 147 p. 246. **6.** Fragm. 161 p. 254. **7.** ib. **8.** Fragm. 164 p. 262; Fragm. 148 p. 247, 4; ad Dionys. p. 260, 10.

also im Sinne des einwesentlich, ein *μέρος . . . ὁμοούσιον τῷ θεῷ οὐ κεχωρισμένον*[1]) und *ὡς ἑνωθὲν τῷ ἀκτίστῳ* ist sie *ἄκτιστος*,[2]) insofern sie *εἰς τὴν τοῦ ἀκτίστου προσηγορίαν ἑνοῦται.*[3]) Die vulgäre Frömmigkeit, die Jesum Christum in allen Beziehungen mit dem ewigen Logos gleichsetze, erhielt hier ihre theologische Rechtfertigung: *ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς . . . καὶ μετὰ τῆς σαρκὸς ὁμοούσιος τῷ μόνῳ θεῷ, προαιώνιος δημιουργός, ἡ δὲ σὰρξ ὡς θεοῦ σὰρξ θεός.*[4])

4 d. Eine vorsichtige, aber prägnante Zusammenstellung der Gedanken des Apollinaris [in ihrer ersten Gestalt] gibt ein von ihm dem Kaiser Jovian eingereichtes Bekenntnis,[5]) das unter dem Titel *περὶ τῆς σαρκώσεως τοῦ λόγου* unter die Werke des Athanasius[6]) geraten ist (vgl. Nr. 6). Hier heist es u. a.: *ὁμολογοῦμεν . . . οὐ δύο φύσεις τὸν ἕνα υἱόν, μίαν προσκυνητὴν καὶ μίαν ἀπροσκύνητον· ἀλλὰ μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην καὶ προσκυνουμένην μετὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ μιᾷ προσκυνήσει· οὐδὲ δύο υἱούς, ἄλλον μὲν υἱὸν θεοῦ ἀληθινὸν καὶ προσκυνούμενον, ἄλλον δὲ ἐκ Μαρίας ἄνθρωπον μὴ προσκυνούμενον, κατὰ χάριν υἱὸν θεοῦ γενόμενον, ὡς οἱ ἄνθρωποι.* Auch das *θεοτόκος* ist in diesem Bekenntnis, das die Andersdenkenden in feierlicher Form unter das Anathem stellt, erwähnt; und wo von dem Leiden die Rede ist, wird der *υἱὸς θεοῦ καὶ θεός* bezeichnet als *παθὼν τὰ ἡμέτερα πάθη κατὰ σάρκα.*

5 a. Athanasius hat zwar die [an diesem Punkte wohl mit durch die anwesenden Occidentalen bestimmte] Erklärung der Synode von Alexandrien gegen das [arianische und apollinaristische] *σῶμα ἄψυχον* mit unterschrieben. Allein diese Erklärung, in deren positivem Teile die Begründung beachtenswert ist: *οὐδὲ γὰρ οἷόν τε ἦν τοῦ κυρίου δι᾽ ἡμᾶς ἀνθρώπου γενομένου ἀνόητον εἶναι τὸ σῶμα αὐτοῦ· οὐδὲ σώματος μόνου, ἀλλὰ καὶ ψυχῆς ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ σωτηρία γέγονεν,*[7]) vermochte Apollinaris sich anzueignen.[8]) Auch zu

---

1. Fragm. 153 p. 248, 21. 2. Fragm. 148 p. 241. 3. Fragm. 144 p. 242, 10. 4. Fragm. 153 p. 248; vgl. Fragm. 143 p. 241. 5. Lietzmann, S. 250—253; Hahn[3] § 195. 6. MSG 28, 26—29. 7. tom. ad Antioch. 7. MSG 26, 804 B. 8. ep. ad Diocaes., Lietzmann, S. 255 f.; *ἀνόητον* war auch dem Apollinaris das *σῶμα* Christi nicht, weil der Logos sein *νοῦς* war.

dem die christologische Frage behandelnden Brief des Athanasius an Bischof Epictet von Korinth,[1] in dem die eben gesperrt gedruckten Worte mit geringer Abweichung widerholt sind,[2] hat Apollinaris seine Zustimmung erklärt,[3] und die „athanasianischen" Bücher gegen Apollinaris[4] sind unecht. Zwischen Athanasius und Apollinaris darf, obwohl die Lehre des Apollinaris weit hinausging über das, was Athanasius über die christologische Frage gesagt hat, ein Gegensatz nicht konstruiert werden.

5 b. Auch die Kappadozier sind eines Gegensatzes zu Apollinaris sich erst spät bewufst geworden.[5] Erst seit Ende 376 ward Apollinaris mit seinem rührigen Anhange ihnen unbequem; und noch um 380 bezeichnete Gregor v. Nazianz den durch die Lehre des Apollinaris angeregten Streit als eine erst neuerdings entstandene *ζυγομαχία ἀδελφική*.[6] Während im Occident Apollinaris schon 377 auch persönlich verurteilt ward,[7] ist im Orient noch auf dem Konzil von 381 seine Person geschont.[8] Die apollinaristische Lehre ward, wie in einem römischen Synodalschreiben wohl von 377,[9] so auch in Antiochien 379 verurteilt; die *αἵρεσις τῶν Ἀπολλιναριστῶν* (separatistische Apollinaristengemeinden?[10]) verfiel dem Anathem der Synode von 381. Man hielt der Irrlehre entgegen, was schon 362 in Alexandria geltend gemacht war (vgl. Nr. 5 a): *nos, qui integros ac perfectos salvatos nos scimus, secundum ecclesiae catholicae professionem perfectum deum perfectum suscepisse hominem fatemur,* so sagte das römische Synodalschreiben,[11] das in Antiochien acceptiert ward; *τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον, ἀθεράπευτον,* ist Gregors v. Nazianz kurze Argumentation.[12]

---

1. MSG 26, 1049—1069. **2.** c. 7 p. 1061 B: *οὐδὲ σώματος μόνον, ἀλλ' ὅλου τοῦ ἀνθρώπου, ψυχῆς καὶ σώματος, ἡ σωτηρία γέγονεν ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ.* Vgl. c. 5 u. 6, wo nichts den Apollinaris stören konnte, und Stülcken, S. 101. **3.** ad Serap., Lietzmann, Fragm. 159—161 p. 253 f. **4.** MSG 26, 1093—1165; über die Unechtheit vgl. Hofs, S. 128 f. **5.** Vgl. für Basilius Lietzmann, S. 21—27; für Gregor v. Nazianz Holl, S. 184 bei Anm. 1. **6.** or. 22, 13. MSG 35, 1145 AB. **7.** Damasus bei Theodoret h. e. 5, 10, 5; vgl. Lietzmann, S. 27. **8.** Vgl. Lietzmann, S. 29—31. **9.** Vgl. über dies Schreiben „Illud sane" Rade, S. 113 ff.; Lietzmann, S. 60. **10.** Vgl. Lietzmann, S. 31. **11.** Mansi III, 461 C. **12.** ep. 101 (ad Cledonium I). MSG 37, 181 C.

5c. Was Gregor v. Nazianz,[1]) Gregor v. Nyssa[2]) und der Verfasser der pseudoathanasianischen zwei Bücher *περὶ σαρκώσεως* [*κατὰ Ἀπολλιναρίου*][3]) — Basilius († 379) hat sich an der anti-apollinaristischen Polemik nicht mehr beteiligt[4]) — positiv dem Apollinarismus entgegenstellen, bleibt der bekämpften Irrlehre sehr nahe. Denn der behauptete menschliche *νοῦς*[5]) ist ein wesenloser Begriff: der Logos oder, wie

---

1. Vgl. namentlich die beiden Briefe an seinen Presbyter Cledonius vom Jahre 382 (ep. 101 u. 102. MSG 37, 173—201; dazu Lietzmann, S. 67 bis 74). **2.** Vgl. den nach 385 geschriebenen Antirrheticus (MSG 45, 1124—1270; dazu Lietzmann, S. 84). **3.** MSG 26, 1093—1165; ca. 380 (vgl. Lietzmann, S. 88). **4.** Basilius erwähnt in einem Briefe seine (damals nach ungetrübten) Beziehungen zu Apollinaris und Diodor von Tarsus (ep. 244, 3. MSG 32, 916). Die Frage, *εἰ τέλειος ἄνθρωπος, ἢ ἀτελὴς ὁ προσληφθείς*, schien ihm müfsig zu sein (hom. in. s. Christi genetr. 6. MSG 31, 1473 C). Sein eigenes Denken ging, sofern er in Christo in erster Linie eine Erscheinung des Göttlichen, in seiner Menschheit nur eine Hülle der Gottheit sah, mehr in den Bahnen des Apollinaris; der Menschheit Christi hat er eine tiefere Bedeutung nicht abzugewinnen vermocht (Holl, S. 153). Doch verwendete er ohne Bedenken gelegentlich auch den Terminus der *πρὸς τὸν ἄνθρωπον συνάφεια τοῦ λόγου* (ep. 210, 5. MSG 32, 776 B; Holl, S. 154), und das *θεοτόκος*, das in der Homilie in sanctam Christi genetricem nicht fehlt (c. 3. MSG 31, 1468 B), scheint für ihn keinen besonderen Wert gehabt zu haben (Holl, S. 154). **5.** Beachtenswert ist, dafs der Verf. des lib. II de incarn. (16 p. 1160 C) mit den Apollinaristen eine *σάρξ* ohne *νοῦς* als *σάρξ ἀνυπόστατος* anzusehen scheint, im Gegensatz zu ihnen also angenommen haben mufs, dafs der menschliche *νοῦς* die *ὑπόστασις* der menschlichen Natur Christi gewesen sei. Dasselbe scheint mir in der schwierigen Stelle des ersten Buches (12 p. 1113 B) angenommen zu sein, obwohl Stülcken (S. 114; vgl. 75) aus dem in Frage kommenden Satz das Gegenteil herausgelesen hat. Der Verfasser, der zwischen dem Logos und der *σάρξ* eine *ἕνωσις φυσική* annimmt (10 p. 1109 B), konstatiert c. 12 p. 1113 B zunächst, dafs durch diese *ἕνωσις* die *σάρξ* zwar *κατὰ φύσιν θεοῦ γέγονεν ἰδία*, aber nicht *ὁμοούσιος τῆς τοῦ λόγου θεότητος*. Behauptet Ihr, dafs die *σάρξ* dem Logos *ὁμοούσιος* geworden sei, so fährt er dann fort, so seid Ihr keine Christen mehr, *τὸ γὰρ ὁμοούσιον καὶ ἀπαθὲς καὶ ἀνεπίδεκτον θανάτου πρὸς τὸ ὁμοούσιον ἕνωσιν καθ᾽ ὑπόστασιν οὐκ ἐπιδεχόμενόν ἐστιν, ἀλλὰ κατὰ φύσιν· καθ᾽ ὑπόστασιν δὲ τὴν ἰδίαν τελειότητα ἐκδεικνύμενον*. Dieser griechisch zitierte Satz kann m. E. nur den Sinn haben: Ihr müfst doch zugeben, dafs der *ἀπαθὴς λόγος* zu der ihm angeblich *ὁμοούσιος* seienden *σάρξ* nur eine *ἕνωσις κατὰ φύσιν*, nicht aber eine *ἕνωσις καθ᾽ ὑπόστασιν* haben kann. Nur zu diesem Sinne pafst das, was folgt: denn bei Euerer Ansicht (d. h. wenn Ihr eine *ἕνωσις καθ᾽ ὑπόστασιν* annehmt) müfst Ihr

man mit den Kappadoziern auch sagen könnte, Christus,[1]) bleibt, indem er menschliche *σάρξ, ψυχή* und *νοῦς* als seine *σάρξ* usw. annimmt, der identische eine Sohn Gottes auch nach der Menschwerdung; er ist das Subjekt in dem geschichtlichen Christus. Nur bei dem Leiden tritt die *σάρξ* selbständiger neben dem *σαρκί* leidenden Logos hervor. Ausdrücklich heifst es im zweiten Buch *de incarnatione adv. Apollinarem*: *ἡ θέλησις θεότητος μόνης, ἐπειδὴ καὶ φύσις ὅλη* (d. i die ganze menschliche Natur Christi) *τοῦ λόγου.*[2]) Auch die Schlagwörter und Termini sind bei den Polemikern denen des Apollinaris vielfach verwandt, z. T. ihm entlehnt: *οὐχ ἄλλος καὶ ἄλλος,*[3]) *εἷς τὰ ἑκάτερα* (*de inc.*),[4]) *εἷς θεὸς ἀμφοτέρωθεν* (Gregor Naz.[5])), der geschichtliche Christus ein *σύνθετος* (Gregor Naz.[6])), *τὸ μὲν ἐθέωσε, τὸ δὲ ἐθεώθη* (Gregor Naz.[7])), *κρᾶσις,*

---

entweder die *φυσικὴ γέννησις* leugnen (d. h. sie für blofse *φαντασία* halten; vgl. c. 3 p. 1097 B), oder *τὴν θεότητα βλασφημεῖν*, d. h. Geburt und Leiden auf die Gottheit selbst beziehen (sie für *ψηλαφητός, παθητός* usw. halten; vgl. 3 p. 1097 B), während doch der Logos nicht *ἴδιον θάνατον ἀπέθανε*, sondern *τὸν ἡμέτερον* (18 p. 1125 B). Dafs der gewifs nicht bedeutende Verfasser in dem griechisch zitierten Satze auch den Gedanken einmischt, dafs gerade die Behauptung der Homousie, wenn man an die Trinitätslehre denke, eine *ἕνωσις καθ᾽ ὑπόστασιν* ausschliefse (vgl. 9 p. 1109 A), erschwert zwar das Verständnis, kann aber nicht verhüllen, dafs der Verfasser, der *ἕνωσις κατὰ φύσιν* und *ἕνωσις καθ᾽ ὑπόστασιν* einander gegenüber stellt und selbst eine *ἕνωσις φυσική* vertritt, durch welche die *σάρξ*, wie er sagt, *κατὰ φύσιν θεοῦ γέγονε ἰδία*, die *ἕνωσις καθ᾽ ὑπόστασιν* abweist, die *ἕνωσις κατὰ φύσιν* behauptet. Es ergiebt sich hieraus einerseits, dafs *ἕνωσις καθ᾽ ὑπόστασιν* und *σὰρξ ἀνυπόστατος* apollinaristische Termini waren; andererseits, dafs man um 380 in alexandrinischen Kreisen noch nicht „soweit war", eine *σάρξ* mit *ψυχή* und *νοῦς* als eine *φύσις ἀνυπόστατος* auszugeben. Der Verfasser der Bücher *περὶ σαρκώσεως* braucht freilich die Vorstellung, dafs die *σάρξ* Christi nicht *ἀνυπόστατος* gewesen sei, nur, wo das *ἀπαθῆ εἶναι* des Logos ihm sonst Not machen würde. Für gewöhnlich kommt er mit dem *σῶμα ἀνθρώπινον* aus.

1. Vgl. Holl, S. 193 u. 228 und oben S. 266 bei Anm. 8. Interessant ist, dafs *περὶ σαρκώσεως* 2, 2 (p. 1133 C) dieser Gebrauch des Namens „Christus" bekämpft wird: *εἰ μὲν γὰρ θεότητος ἴδιον τὸ »Χριστός« ὄνομα δίχα σαρκός, προσακτέον ἄρα καὶ τῷ πατρὶ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι.* 2. 10 p. 1148 C; vgl. 1, 4 p. 1100 A und 1, 6 p. 1104 B. 3. Greg. Naz. ep. 101 p. 180 A; vgl. „Athan." de inc. 1, 12 p. 1113 A. 4. „Athan." 1, 16 p. 1124 A. 5. carm. lib. I, 1, 9 v. 51. MSG 37, 460 A. 6. or. 29, 18. MSG 36, 97 C. 7. or. 38, 13 ib. 325 C.

μίξις, σύγκρασις,[1]) *ἀσύγχυτος ἕνωσις φυσική* oder *κατὰ φύσιν* (*lib. de inc.*[2])), *συνάπτεσθαι κατ᾽ οὐσίαν* (Gregor Naz.[3])), *θεοτόκος.*[4]) — Doch zeigt sich bei den beiden Gregoren,[5]) dafs sie auch zu der Traditionslinie Beziehungen hatten, in der Eustathius stand.[6]) Daher, schwerlich nur aus Origenes (§ 28, 8 a), stammten bei ihnen die *δύο φύσεις*, die begrifflich trotz der *κρᾶσις* auseinander zu halten sind: *αἱ φύσεις διΐστανται ταῖς ἐπινοίαις* (Gregor Naz.[7])), *διαμένει ἀσύγχυτος τῶν τε τῆς σαρκὸς καὶ τῶν τῆς θεότητος ἰδιωμάτων ἡ θεωρία, ἕως ἂν ἐφ᾽ ἑαυτῶν θεωρεῖται τούτων ἑκάτερον* (Gregor Nyss.[8])).

1. Holl, S. 189 f. u. 226 für die Gregore; „Athan." de inc. 2, 16 p. 1160 B: *ἄλυτος σύγκρασις.* **2.** 1, 10. MSG 26, 1109 B; 1, 12 p. 1113 B; vgl. oben S. 272 f. Anm. 5. **3.** ep. 101. MSG 37, 180 B; vgl. oben S. 268 bei Anm. 4—7. Auch den Gegensatz zur prophetischen Inspiration hat nicht erst Gregor herausgearbeitet (Holl, S. 191); Apollinaris hat ihn oft betont. **4.** Bei Gregor Naz. und in den libri de inc. sehr oft; bei Gregor v. Nyssa nach Holl (S. 230) nur einmal (ep. 2. MSG 46. 1024 A). **5.** Die libri de incarnatione reden zwar von der *ἀνθρωπότητος φύσις* und der *θεοῦ φύσις* (1, 5 p. 1100 C) und ihrer *ἀσύγχυτος ἕνωσις φυσική* (1, 10 p. 1109 B) oder *ἄλυτος σύγκρασις* (2, 16 p. 1160 B) oder *κοινωνία* (2, 9 p. 1148 B), aber nie ausdrücklich von *δύο φύσεις.* Doch werden 1, 13 p. 1116 B *θεότης* und *ἀνθρωπότης* als die *ἑκάτερα πράγματα* in dem einen Christus genannt. **6.** Aus dieser Quelle sind bei Gregor v. Nazianz Termini wie *ἄνθρωπος κυριακός, οὐ χωρίζειν τὸν ἄνθρωπον τῆς θεότητος, ἄνθρωπος προσληφθείς* (ep. 101. MSG 37, 177 B), Termini, welche die libri de incarn. nicht haben, vielleicht auch einige der von Holl (S. 179 f.) erwähnten Paradoxien herzuleiten. Bei Gregor v. Nyssa entstammt dieser Traditionslinie die Zuweisung des Leidens an den *ἄνθρωπος* anstatt, wie zumeist, an die *σάρξ* (adv. Apoll. 30 p. 1189 A), der *θεοδόχος ἄνθρωπος* (in Christi resurr. MSG 46, 616 B) anstatt *θεοδόχος σάρξ* oder *σῶμα*, wie sonst (Holl, S. 231), und die Bemerkung, dafs der Logos nicht *ᾗ θεός ἐστιν* von Maria geboren wurde (adv. Apoll. 9 p. 1141 C), sondern dafs, wenn auch die Parthenogennesis auf das *ὑπὲρ ἄνθρωπον* hinweise, *τὸ γεννηθὲν ἄνθρωπος* sei (ib. 37 p. 1208 D). Übrigens betont der von dieser andersartigen Tradition stärker, als Gregor v. Nazianz, beeinflufste Nyssener die [erst nach der Auferstehung sich vollendende] *κρᾶσις* des Göttlichen und Menschlichen so stark, als nur möglich: *ἡ προσληφθεῖσα τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ἀπαρχὴ ὑπὸ τῆς παντοδυνάμου θεότητος, ὡς ἂν εἴποι τις εἰκόνι χρώμενος, οἷόν τις σταγὼν ὄξους ἀπείρῳ πελάγει κατακραθεῖσα, ἐστὶ μὲν ἐν θεότητι, οὐ μὴν ἐν τοῖς ἰδίοις αὐτῆς ἰδιώμασιν* (ad Theoph. MSG 45, 1276 C; vgl. Holl, S. 227 f.). Von einem Vorgebildetwerden der antiochenischen Theologie durch Gregor v. Nyssa (Holl, S. 235) kann man daher nicht reden; Traditionen, die dort allein bestimmend waren, klingen hier durch andersartige Gedanken hindurch noch nach. **7.** or. 30, 8. MSG 36, 113 B. **8.** c. Eunom. 5. MSG 45, 705 B.

Gregor v. Nazianz hat unter Einfluſs dieser divergenten Traditionen Formeln zu prägen vermocht, die wie ein Schluſsresultat der apollinaristischen Streitigkeiten sich ausnehmen: *φύσεις μὲν δύο, θεὸς καὶ ἄνθρωπος, ἐπεὶ καὶ ψυχὴ καὶ σῶμα· υἱοὶ δὲ οὐ δύο. . . . ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο τὰ ἐξ ὧν ὁ σωτήρ, . . . οὐκ ἄλλος δὲ καὶ ἄλλος· μὴ γένοιτο. τὰ γὰρ ἀμφότερα ἓν τῇ συγκράσει, θεοῦ μὲν ἐνανθρωπήσαντος, ἀνθρώπου δὲ θεωθέντος, ἢ ὅπως ἄν τις ὀνομάσειε. λέγω δὲ ἄλλο καὶ ἄλλο ἔμπαλιν ἢ ἐπὶ τῆς τριάδος ἔχει.*[1]) An einer andern Stelle erläutert er die *σύγκρασις*, die ja das begriffliche Unterschiedensein der Naturen nicht aufheben soll,[2]) obwohl die Gottheit die Menschheit vergottet und beide Naturen ihre Prädikate austauschen,[3]) so, daſs ein Gegensatz zum Monophysitismus des Apollinaris deutlicher hervortritt: *τὸ ἀμφότερον ἕν, ἀλλ' οὐ τῇ φύσει, τῇ δὲ συνόδῳ τούτων.*[4]) — Weit stärker, als die Gregore, ist ihr Freund Amphilochius v. Ikonium von der in Nr. 2 bei Eustathius nachgewiesenen Traditionslinie beeinfluſst.[5]) Das erklärt, daſs er, wenn der Text der Fragmente zuverlässig ist, gelegentlich den Formeln der späteren Orthodoxie noch

---

1. ep. 101. MSG 37, 180 A. **2.** Vgl. S. 274 bei Anm. 7 und Holl, S. 190. **3.** ep. 101 p. 181 C: *κιρναμένων ὥσπερ τῶν φύσεων, οὕτω δὴ καὶ τῶν κλήσεων καὶ περιχωρουσῶν εἰς ἀλλήλας τῷ λόγῳ τῆς συμφυΐας.* Vgl. Gregor Nyss. adv. Apoll. 21. MSG 45, 1165 D: *ἓν τὰ δύο διὰ τῆς ἀνακράσεως γέγονε· τοῦτον χάριν καὶ ὁ θεὸς ἐκ τοῦ ἀνθρωπίνου κατονομάζεται.* An erstere Stelle mag die spätere Lehre von der *περιχώρησις* der Naturen anknüpfen, sie redet aber nur von dem Aufeinanderübergehen der *κλήσεις*; und weitere Belege für die *περιχώρησις* hat Holl (S. 192) nicht gegeben. — Daſs Gregor gelegentlich den *νοῦς* als das *μεσιτεύων* zwischen *σάρξ* und *θεότης* nennt (Holl, S. 187 f.), ist eine Reminiscenz an die origenistische Lehre von der Seele Jesu (oben S. 199 bei Anm. 1), die zu den sonstigen Vorstellungen deshalb wenig paſst, weil sie nach der Seite der Inspirationsvorstellung abbiegt (vgl. Apollinaris, Fragm. 70, Lietzmann, S. 220: *εἰ μὴ νοῦς ἔνσαρκός ἐστιν ὁ κύριος, σοφία ἂν εἴη φωτίζουσα νοῦν ἀνθρώπου· αὕτη δὲ ἐν πᾶσιν ἀνθρώποις*). Noch weniger liegt eine Theorie vor, wenn (vgl. RE VII, 146, 1) bei Gregor gelegentlich Gottheit und Menschheit als *πνεῦμα* und *σάρξ* (oder *σῶμα*) Christi erscheinen; denn hier wirkt lediglich das alte Schema „*κατὰ πνεῦμα* und *κατὰ σάρκα*“ (oben S. 94) nach. **4.** or. 30, 8. MSG 36, 113 B. **5.** Holl (S. 246—254) hat dies nicht gewürdigt und daher Amphilochius m. E. nicht richtig beurteilt. Geprägt hat Amphilochius vielleicht keinen christologischen Terminus; er hat Formeln verschiedener Traditionslinien kombiniert.

näher kommt, als sie: *εἰς ἓν πρόσωπον συνέδραμον αἱ δύο φύσεις, ὥσπερ καὶ εἶναι καὶ σώζεσθαι ἀτρέπτως καὶ ἀδιαιρέτως ἐν Χριστῷ ὁμολογοῦμεν.*[1])

6. Überwunden aber war der Apollinarismus nicht. Auch die Staatsgewalt hat ihn nicht ausgerottet. Nach 388 ist von ihm in den Ketzergesetzen kaum noch die Rede.[2]) Mit der Mehrzahl der Apollinaristen hat man sich offenbar allmählich verständigt. Aber die Apollinaristen waren keine andern geworden. Verstohlen setzten sie in der Kirche ihre Propaganda fort. Anerkannten „Vätern", wie dem Gregorius Thaumaturgos,[3]) dem Julius v. Rom,[4]) dem Athanasius[5]) u. a. wurden apollinaristische Schriften untergeschoben, und so ward die von Apollinaris aufgebrachte Anschauung von einer Natur des fleischgewordenen Logos (vgl. oben Nr. 4d S. 270) in die Kirche eingeschmuggelt.

7. Dies war um so verhängnisvoller, weil in eben dieser Zeit die vulgäre Frömmigkeit, welcher der Apollinarismus entgegenkam, in dem erstarkten Mönchtum, dessen Vertreter der Majorität nach geringe theologische Bildung besafsen, einen Repräsentanten erhielt, mit dessen Einflufs die Kirchenpolitiker rechnen mufsten.[6]) Der Traditionalismus erstarkte. Symptomatisch war in dieser Hinsicht die Verurteilung des Origenes in Alexandria (399 oder 400[7])). Dem Traditionalismus mufste jede Analyse des *μυστήριον* der *ἐνανθρώπησις* und des durch sie begründeten *θεοποιηθῆναι* der Menschennatur unsympathisch sein. Der orthodoxe Traditionalismus, wie er bei Epiphanius

---

1. Fragm. 19b. MSG 39, 117 B. Das *ἀσυγχύτως*, das Amphilochius Fragm. 15c p. 113 B neben dem *ἀτρέπτως καὶ ἀδιαιρέτως* bietet, ist vielleicht weniger bedeutsam, als das *ἀτρέπτως*. Das *ἀσυγχύτως* kommt selbst auf alexandrinischen Boden vor (vgl. oben S. 274 bei Anm. 2). Sehr interessant für die Wandlung, die das *ἀληθῶς ἔπαθεν* durchgemacht hat (vgl. oben S. 227 Anm. 15), ist eine Stelle, in der Amphilochius die [von ihm noch geteilte] alte Anschauung der neuen gegenüberstellt: *πάσχει τοίνυν ὁ Χριστός* (d. i. der geschichtliche Christus), *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, οὐ θεότητι, ἀλλ' ἀνθρωπότητι. τουτέστιν· ὁ θεὸς ἔπαθε σαρκί. ἀλλ' οὐχ ἡ θεότης σαρκὶ ἔπαθεν* (Fragm. 15d p. 113 B). 2. Lietzmann, S. 39f. 3. Lietzmann, S. 167—185; ein Bruchstück Hahn[3] § 204. 4. Lietzmann, S. 185—203. 5. Lietzmann, S. 250—253; vgl. oben S. 270 bei Anm. 6. 6. Vgl. auch oben S. 229 bei Anm. 3. 7. Vgl. Bonwetsch, RE XIV, 491, 15 ff.

(† 403), der freilich ein Gegner des Apollinaris war, und bei Theophilus von Alexandria († 412), dem Gegner des Chrysostomus, sich zeigt, hätte der Kirche schon jetzt ein Aufhören der Streitigkeiten gebracht, das dem Apollinarismus zugute gekommen wäre, wäre die antiochenische Schule und das Abendland inbezug auf die christologische Frage nicht wesentlich anderer Ansicht gewesen, als die Apollinaristen, die alexandrinische Theologie und die grofsen Kappadozier (s. § 36).

§ 36. Die Christologie der antiochenischen Schule und die Stellung des Abendlandes zur christologischen Frage.

AHarnack, Antiochenische Schule (RE I, 592—595); WMöller, Theodor v. Mopsueste (RE² XV, 395—401). — Theodori episc. Mops. in epistulas b. Pauli commentarii, with an introduction, notes and indices ed. HBSwete, 2 vols, Cambridge 1880—82. — AHarnack, Diodor von Tarsus, vier pseudojustinische Schriften als Eigentum Diodors nachgewiesen (TU XXI, 4. 1901).

1. Die christologischen Traditionen, die bei Eustathius v. Antiochien sich geltend machten (§ 35, 2), sind im Lauf des vierten Jahrhunderts nicht ausgestorben. Sie haben eine Heimstätte gefunden in der jüngeren antiochenischen Schule, die auf Diodor v. Tarsus († 394), den eifrigsten Gegner des Apollinaris, zurückgeht.[1]) Dafs diese jüngere antiochenische Schule mit der älteren, der Schule des Lucian († 312; vgl. § 30, 2b S. 220) und seines Mitpresbyters Dorotheus, irgendwie

1. Von den zahlreichen Werken Diodors haben wir nur wenige sichere Fragmente (MSG 33, 1560f.; Marius Merc. ed. Baluze p. 349—351; Photius cod. 223. MSG 103, 829—877, für die Christologie unergiebieg; unsicherer und ebenfalls für die Christologie fast wertlos sind die exegetischen Katenenfragmente MSG 33, 1561—1628). Harnacks Nachweis, dafs die pseudojustinischen Quaestiones et responsiones ad orthodoxos, die Quaestiones gentilium ad christianos, die Quaestiones christianorum ad gentiles und die Confutatio dogmatum Aristotelis (Otto, Corpus apolog. III, 2 [V] u. III, 1 [IV] 100—223; die erstere Schrift in vollständigerer und besserer Überlieferung ediert von Papadopulos Kerameus 1895, vgl. Harnack S. 3 und seine Übersetzungen [S. 69—230] S. 69—160) von Diodor herrühren, scheint mir so überzeugend zu sein, wie derartige Beweise positiver Kritik vor sprachlichen Detailstudien zu sein vermögen. Doch da noch Zweifel bleiben, glaube ich die Schriften, deren erste für die Christologie Diodors nicht unergiebig sein würde (Harnack, S. 234ff.), nur subsidiär verwenden zu dürfen.

zusammenhängt, ist kaum wahrscheinlich. Die Christologie Lucians und der Lucianisten ging ganz andere Bahnen (vgl. § 32, 1 c[1]); und dafs die zweite Eigentümlichkeit der jüngeren antiochenischen Schule, ihre grammatisch-historische Exegese — Diodor schrieb eine [verlorene] Schrift: *τίς διαφορὰ θεωρίας καὶ ἀλληγορίας;*[2]) —, mit Lucian in Traditionszusammenhang stand, ist nicht erweislich: der Eusebianer Eusebius v. Emesa († 360 in Antiochien), dessen exegetische Methode Diodor nach Hieronymus[3]) befolgt hat, verdankt die Anregungen zu seiner Art der Exegese offenbar nicht seinen ersten exegetischen Lehrern, Eusebius v. Cäsarea und dem Lucianisten Patrophilus von Skythopolis, sondern dem Anti-Lucianisten Eustathius v. Antiochien.[4]) Auf diesen weist also auch die Exegese der Antiochener zurück. Das Neue bei den jüngeren Antiochenern im Vergleich mit Eustathius scheint neben lebhaftem mönchisch-asketischem Interesse ein positiveres Verhältnis zu der von Origenes herlaufenden wissenschaftlichen Tradition gewesen zu sein; wenn auch so, dafs in der philosophischen Bildung der Antiochener die aristotelischen Einflüsse vor die platonischen traten. Dies Neue scheint bei Diodor zuerst mit den älteren Traditionen sich verbunden zu haben. Insofern ist er der Begründer der [jüngeren] antiochenischen Schule. Sein Schüler Theodor, Bischof von Mopsueste († 428),[5]) Johannes Chrysostomus († 407), wenigstens als Exeget, Nestorius († ca. 440), Theodoret v. Cyrus († 457) und Ibas v. Edessa sind nach ihm ihre bekanntesten Vertreter.

---

1. Dafs Lucian ebenso dachte wie Arius, beweist Epiphanius, anc. 33 ed. Dindorf I, 126. **2.** Vgl. Holl, Amphilochius, S. 261 Anm. und auch S. 255 Anm. **3.** de vir. ill. 119 ed. Bernoulli S. 53. **4.** Socr. h. e. 2, 9, 2—5; vgl. GKrüger, RE V, 618, 20. Die Christologie des Eusebius v. Emesa (vgl. die Fragmente seiner Werke MSG 86, 536—561) zeigt gleichfalls leise Einwirkungen der bei Eustathius nachgewiesenen Traditionen. **5.** Auch Theodors Schriften sind zumeist verloren. Wir haben bis jetzt von seinen Kommentaren vollständig im Urtext nur die Erklärung der 12 kl. Propheten (MSG 66, 105—632), in lateinischer Übersetzung die Erklärung der Briefe Pauli aufser Rö. u. Ko. (ed. Swete, s. oben bei der Literatur), sonst nur Fragmente aus den exegetischen Werken (MSG 66, 633—898 u. 951—968) und aus dogmatischen Schriften (bei Swete II, 289—339). Ein Kompendium der Theologie Theodors ist sein sogen. Glaubensbekenntnis (Swete II, 327—332; Hahn³ § 215 u. 216).

2. Die Christologie Diodors und Theodors ist eine antieunomianische (vgl. § 32, 1c) und anti-apollinaristische[1]) Ausprägung der bei Eustathius (§ 35, 2) nachgewiesenen Traditionen. Die von Gegnern exzerpierten Fragmente ihrer dogmatischen Schriften verraten es freilich nur selten, daſs sie in einem Traditionszusammenhange zu stehen sich bewuſst sind.[2]) Man stöſst hier zumeist auf [exegetische und] rationale Argumente, auf Klagen über die ἄνοια der Gegner, *tantam confusionem rationi pietatis introducentes.*[3]) Die Antiochener waren auch rationale Supranaturalisten.[4]) Aber nicht dem Rationalisieren der Polemik entstammt ihre Christologie. Sie wurzelt, wie gelegentlich auch in den dogmatischen Fragmenten,[5]) häufiger in den exegetischen Schriften[6]) hervortritt, letztlich in der Rekapitulationslehre der kleinasiatischen Theologie; sie reproduzierte im wesentlichen eine aus diesen alten Überlieferungen lange vor ihnen herausgeborene christologische Tradition (vgl. § 35, 2a). Aber noch schärfer, als bei Eustathius (vgl. § 35, 2b), tritt hier hervor, daſs das alte *διπλοῦν κήρυγμα τῆς τοῦ Χριστοῦ ἐπιδημίας*[7]) verzerrt wurde, wenn es nicht mehr lediglich als eine doppelte Beurteilung der einheitlichen Person des geschichtlichen Christus sich gab. Aus der doppelten Beurteilung Christi drohte hier eine Doppel-

---

1. Diodor schrieb gegen die Apollinaristen seine Schrift *πρὸς τοὺς συνουσιαστάς* (Fragmente MSG 33, 1560f.) und ist von Apollinaris wiederum bekämpft worden (Lietzmann, Fragm. 117—146, S. 235ff.; vgl. S. 142ff.). Theodor hat sein verlorenes dogmatisches Hauptwerk *περὶ ἐνανθρωπήσεως* gegen Eunomius (der wie Arius das *ἄνθρωπον γενόμενον* betonte; vgl. Gregor Nyss. c. Eun. 2. MSG 45, 545A; dazu Holl, Amphilochius, S. 225 Anm.) und gegen Apollinaris gerichtet (Swete II, 321, 20), hat auch noch 30 Jahre später ein eigenes Werk gegen Apollinaris geschrieben (a. a. O.), überhaupt frequenter tam libris, quam sermonibus ihn bekämpft (Facundus bei Swete II, 312). **2.** Höchstens Theod. adv. Apoll, Swete II, 318, 26ff. und in der Einleitung und im Schluſs des Bekenntnisses Theodors (ib. 327 u. 332), sowie in dem sichern Bewuſstsein, die ecclesiastica orthodoxia zu vertreten (Theod. de Apoll. Swete II, 321, 24), tritt dies Bewuſstsein hervor. **3.** Theod. adv. Apoll. Swete II, 319, 25 u. 320, 5f. (vgl. 313, 15; 318, 28f.; 320, 4 u. ö.). **4.** Oder „supranaturale Rationalisten“ (Harnack, TU 21, 4 S. 236). **5.** Diodor, fragm. 4b. MSG 33, 1561A; Theod. Bekenntnis, Swete II, 331, 4—25. **6.** Vgl. Theod. zu Eph. 1, 10, Swete I, 127ff. zu Eph. 1, 23 p. 139f., zu 2, 6ff. p. 145ff. **7.** „Athanasius“ c. Apoll. 1, 10. MSG 26, 1112A.

person zu werden (vgl. Nr. 3), deren Einheitlichkeit im Rahmen einer von oben nach unten konstruierenden *ἐνανθρώπησις*-Lehre nicht vorstellbar zu machen war (vgl. Nr. 4). Die alte Orientierung des *διπλοῦν κήρυγμα* an der geschichtlichen Person Christi trat freilich mehrfach hervor (vgl. Nr. 5); aber nicht selten waren die Antiochener, wenn sie von der geschichtlichen Person Christi ausgingen, in der Gefahr, in analoger, wenn auch entgegengesetzter Weise, von der alten Tradition abzuweichen, wie die Apollinaristen: schien Christus dort ein leidensfähig gewordener Gott zu sein, so drohte hier die Vorstellung eines inspierierten und zu göttlicher Würde erhobenen Menschen das Feld zu behaupten (vgl. Nr. 6).

3. Eine Doppelperson schien Christus geworden zu sein. Denn ebenso gewifs wie die Homousie des ewigen Logos-Sohnes mit dem Vater, war es den Antiochenern im Gegensatz zu Apollinaris, dafs der *ὑπὸ τοῦ μονογενοῦς εἰλημμένος ἄνθρωπος*[1]) ein seiner Natur nach vollständiger Mensch gewesen sei, mit menschlicher, wenn auch durch den Logos in besonderer Weise zum Guten bestimmter Willensfreiheit,[2]) mit menschlichen Bedürfnissen[3]) und einer wahrhaft menschlichen Entwickelung.[4]) Die *διαφορὰ τῆς τε τοῦ λαβόντος φύσεως καὶ τῆς τοῦ ληφθέντος* nötigte zu sorgfältiger *διαίρεσις τῶν φύσεων*[5]): *ὅταν μὲν γὰρ τὰς φύσεις διακρίνωμεν, τελείαν τὴν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου φαμὲν καὶ τέλειον τὸ πρόσωπον· οὐδὲ γὰρ ἀπρόσωπον ἔστιν ὑπόστασιν εἰπεῖν· τελείαν δὲ καὶ τὴν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν καὶ τὸ πρόσωπον ὁμοίως*,[6]) *homo homini consubstantialis est, deus autem deo.*[7]) *Una natura hominis et dei, domini et servi*, ist nicht denkbar;[8]) jede *naturarum confusio*,[9]) jede *κρᾶσις*[10]) ist abzuweisen. Der Logos nahm Wohnung in dem Menschen, seinem Tempel, nicht *φύσει* oder

---

1. Theod. adv. Apoll. Swete II, 320, 35 u. ö. **2.** Theod. de inc. Swete II, 296, 20ff.; 297, 20ff.; vgl. die *ῥοπὴ πρὸς τὰ κρείττω* 296, 31 und die gröfsere *συνέργεια* 298, 5. Wenn Diodor Quaest. et resp. 116 (Otto 105; Harnack, S. 130) geschrieben hat, so dachte er nicht rein antiochenisch. Dann sind aber auch die Folgerungen nicht richtig, die Harnack (S. 236) daraus zieht. **3.** ib. 297, 16ff.: *πεινῆν, διψῆν δειλιᾶν.* Vgl. 311, 15f.: certamen ad passiones animae, minus autem ad carnis. **4.** ib. 297, 30ff. (Lc. 2, 52). **5.** Theod. adv. Apoll. Swete II, 321, 13ff. **6.** Theod. de inc., ib. 299, 18ff. **7.** ib. 292, 16. **8.** ib. 292, 15; vgl. adv. Apoll. ib. 313, 15. **9.** Theod. de inc. 292, 31. **10.** ib. 299, 1.

ἐνεργείᾳ — denn *φύσει* und *ἐνεργείᾳ* ist er überall[1] —; die *ἐνοίκησις* war eine *ἐνοίκησις εὐδοκίᾳ*,[2] vergleichbar der *ἐνοίκησις* in den Propheten und Heiligen,[3] wenn auch nicht ebenso — *μὴ γὰρ ἂν τοσοῦτο μανείημέν ποτε.*[4] Diese *ἐνοίκησις* alteriert die Natur des Menschen nicht: *homo Jesus* (*Ἰησοῦς ὄνομα τοῦ ἀναληφθέντος ἡ προσηγορία*[5]) *similiter* (*similis est?*) *omnibus hominibus, nihil differens connaturalibus hominibus, quam quia ipsi gratiam dedit; gratia autem data naturam non immutat.*[6] Diodor hat den Vorwurf, daſs diese Anschauung zur Annahme von „zwei Söhnen" führe, anscheinend leicht genommen, hat faktisch die *δυὰς υἱῶν* behauptet: *τέλειος πρὸ αἰώνων ὁ υἱὸς τέλειον τὸν ἐκ Δαβὶδ ἀνείληφεν, υἱὸς θεοῦ υἱὸν Δαβίδ·*[7] *χάριτι υἱὸς ὁ ἐκ Μαρίας ἄνθρωπος, φύσει δὲ ὁ θεὸς λόγος.*[8] *ἐρεῖς μοι· δύο οὖν υἱοὺς κηρύττεις; δύο υἱοὺς Δαβὶδ οὐ λέγω, μὴ γὰρ εἶπον τὸν θεὸν λόγον υἱὸν Δαβίδ· ἀλλ' οὐδὲ δύο υἱοὺς θεοῦ κατ' οὐσίαν λέγω, μὴ γὰρ δύο φημὶ ἐκ τῆς τοῦ θεοῦ οὐσίας, τὸν πρὸ αἰώνων θεὸν λόγον λέγων κατῳκηκέναι ἐν τῷ ἐκ σπέρματος Δαβίδ.*[9]

4. Daſs Christus trotzdem ein *εἷς*, ein *ἓν πρόσωπον* gewesen sei, dies nachzuweisen, hat Theodor — für Diodor fehlen die Quellen — sich eifrig bemüht. Als Verleumdung bezeichnet er den Vorwurf, daſs er „zwei Söhne" lehre;[10] sehr oft versichert er, daſs die beiden streng zu unterscheidenden Naturen *ἓν πρόσωπον κατὰ τὴν ἕνωσιν ἀπετέλεσαν,*[11] betont die *adunatio personae,*[12] und meint, daſs die

1. ib. 294. 2. ib. 294, 32 ff. u. ö. 3. ib. 295. 4. ib. 296, 1. 5. ib. 304, 14. 6. ib. 291, 27 ff. 7. Fragm. 1. MSG 33, 1560 A. 8. Fragm. 3 p. 1560 C. 9. Fragm. 1 p. 1560 A. Vgl. Quaestiones et resp. 8 (Harnack, S. 73; fehlt bei Otto). Daſs Diodor trotzdem von einem *ἓν πρόσωπον* Christi gesprochen hat (wie Quaest. et resp. 7, Harnack, S. 72), macht die Lehrweise Theodors wahrscheinlich. Es wird daher auch im Sinne Diodors sein und den Sinn des oben zitierten auffälligen Satzes erläutern, was Theodor (sermo catech. 8. Swete II, 324, 17 ff.) sagt: si uterque secundum substantiam esset filius et dominus, possent aliquo modo duo filii et domini nuncupari secundum numerum personarum. quoniam vero hic quidem secundum substantiam filius existit et dominus, hic autem secundum essentiam nec filius nec dominus adprobatur, conjunctione vero, quae ei facta cum illo est, hisdem participasse cognoscitur, idcirco unum filium et dominum dicimus. 10. sermo cat. 8. Swete II, 322, 7 f. 11. de inc. Swete II, 299, 5; vgl. 300, 4 f. 12. de inc. 292, 28; 293, 1; 301, 4 u. ö.

Schrift, um *τὴν πρὸς τὸν λαβόντα ἕνωσιν τοῦ ληφθέντος* anzuzeigen, *τὰ ἑκάτερα τῶν φύσεων ἰδιαζόντως προσόντα* oft *καθ' ἕνωσιν* erwähnt habe.[1]) Allein, wenn er, vom Logos ausgehend, eine *ἐνανθρώπησις* lehren will, gelingt es ihm nicht, die Einheit der Person des geschichtlichen Christus deutlich zu machen. *Ὁ δεσπότης θεὸς λόγος . . . ἄνθρωπον τέλειον τὴν φύσιν . . . συνῆψεν ἑαυτῷ,*[2]) sagt er mit einem uralten Terminus, der vielleicht ursprünglich kleinasiatisch ist[3]) und in Antiochien traditionell war,[4]) aber auch bei Andersdenkenden, selbst bei Apollinaris, Verwendung gefunden hatte[5]) und daher blafs geworden war. Dies *συνάπτειν* war ein *ἐνοικεῖν εὐδοκίᾳ* (vgl. Nr. 3); die dadurch gesetzte *ἕνωσις*[6]) begann schon im Mutterleibe der Maria,[7]) und *ὁ τεχθεὶς ἐκ τῆς παρθένου δίχα σπορᾶς ἄνθρωπος οὐ διεκρίθη τοῦ λόγου, ταὐτότητι γνώμης αὐτῷ συνημμένος, καθ' ἣν εὐδοκήσας ἥνωσεν αὐτὸν ἑαυτῷ.*[8]) Dies Einwohnen des Logos ward vollkommener im Laufe der sittlichen Entwickelung Jesu, *dispensationi enim quae circa eum erat ordinem imponebat* [*deus verbum*], *utpote et particulatim ipsum ad perfectionem perducens;*[9]) und nach der Auferstehung hat der Logos seinen Tempel, das nun vollendete Werkzeug seiner Gottheit, seiner *impassibilitas* und *immutabilitas* sowie seiner Gottesherrschaft teilhaftig gemacht,[10]) sodafs der Erhöhte *τὴν παρὰ πάσης τῆς κτίσεως δέχεται προσκύνησιν, ὡς ἀχώριστον πρὸς τὴν θείαν φύσιν ἔχων τὴν συνάφειαν.*[11]) Dafs eine Einheit der Person durch diese Einheit der *γνώμη*, der

1. adv. Apoll. ib. 321, 16 ff. 2. Bekenntnis Swete II, 328, 25 bis 329, 10. 3. Schon Tertullian (vgl. S. 162 bei Anm. 4) hat den Terminus *συνάπτειν* (conjungere) in einem durch kleinasiatische Einflüsse bestimmten Gedankenzusammenhange. Er wird dort dem „confundere" ausdrücklich entgegengestellt. Auch Marcell hat das *συνῆψε* (S. 247 bei Anm. 12). 4. Paul v. Samosata S. 218 bei Anm. 11; Eustathius S. 262 bei Anm. 13. 5. Apollinaris S. 268 Anm. 5, Gregor v. Naz. S. 274 bei Anm. 3. Apollinaris lebte längere Zeit in Antiochen, Gregor wird den Terminus von ihm, oder aus der kleinasiatischen Tradition haben. Bei Athanasius findet er sich nur in der ältesten Zeit (S. 265 bei Anm. 4), die alexandrinischen libri c. Apoll. (S. 271 Anm. 3) haben ihn nicht. 6. Die Termini *ἕνωσις* und *ἑνοῦν* braucht Theodor oft (vgl. oben bei Anm. 1 und 8). 7. de inc. p. 296, 20; adv. Apoll. 314, 20. 8. de inc. 311, 25; vgl. 308, 16 f.: *ἑνώσας αὐτὸν ἑαυτῷ τῇ σχέσει τῆς γνώμης.* 9. adv. Apoll. 314, 21 f.; vgl. Diodor Mar. Merc. p. 349. 10. de inc. 317, 31 ff.; Bekenntnis S. 329, 13 ff. 11. Bekenntnis S. 329, 20 ff.

τιμή und der *προσκύνησις* nicht erreicht ist, zeigt deutlich ein Wort Diodors, dem Theodor hätte zustimmen müssen: *adoramus purpuram propter indutum et templum propter habitatorem, formam servi propter formam dei, agnum propter pontificem, assumptum propter assumentem, formatum in utero virginali propter omnium creatorem. his confessis rebus unam offer venerationem.*[1]) Diodor hat auch das *θεοτόκος*, wie es scheint, rundweg abgelehnt: *Maria non peperit verbum ..., sed hominem nobis similem genuit, meliorem vero per omnia, quia de spiritu sancto;*[2]) Theodor hat es neben *ἀνθρωποτόκος* für berechtigt gehalten, *ἐπείπερ θεὸς ἦν ἐν τῷ τεχθέντι ἀνθρώπῳ, οὐκ ἐν αὐτῷ περιγραφόμενος κατὰ τὴν φύσιν, ἐν αὐτῷ δὲ ὢν κατὰ τὴν σχέσιν τῆς γνώμης.*[3]) Doch hat auch Theodor die von ihm entschieden abgewiesene *δυὰς υἱῶν*[4]) nicht wirklich überwunden: der von dem Logos angenommene Mensch *κοινωνεῖ τῆς υἱοῦ προσηγορίας καὶ τιμῆς,*[5]) aber er empfängt die *υἱοθεσία* als der erstgeborene unter vielen Brüdern (Rö. 8, 29),[6]) während der Logos der *ἀληθινὸς υἱός* ist.[7]) Nur eine Einheit der *υἱότης*, nicht der Subjekte, die an ihr teilhaben, ist hiermit erreicht; von dem *ἀναληφθεὶς ἄνθρωπος* gilt: *τῇ τοῦ υἱοῦ φωνῇ συνεπινοούμενος συμπαραλαμβάνεται.*[8])

5. Doch läſst sich nicht leugnen, daſs bei Diodor wie bei Theodor gelegentlich noch die alte, von der einheitlichen Person des geschichtlichen Christus ausgehende Betrachtung durch all das *διαιρεῖν* hindurchscheint: *cum de salutari dispensatione ratio movetur, deus vocatur homo ... et homo deus;*[9]) *ὅταν ἐπὶ τὴν συνάφειαν ἀπίδωμεν, ἓν πρόσωπον τότε φαμέν,*[10]) *utrumque juste filius vocatur, una existente persona, quam adunatio naturarum effecit;*[11]) *ὅταν τοίνυν ἐρωτῶσιν· „ἀνθρωποτόκος ἡ θεοτόκος ἡ Μαρία;" λεγέσθω παρ' ἡμῶν· „ἀμ-*

---

1. Mar. Merc. ed. Baluze p. 351. **2.** ib. 350. Die wörtliche Übereinstimmung der letzten Worte mit einer Äuſserung Pauls v. Samosata (S. 218 bei Anm. 7) ist zweifellos Zufall. **3.** de inc. 310, 17 ff. **4.** Bekenntnis S. 330, 14 und oben S. 281 bei Anm. 10. **5.** Bekenntnis S. 329, 30. **6.** de inc. 298, 23; vgl. zu Col. 1, 15. Swete I, 263, 15 ff. mit Anm. 15 und de inc. 303, 10 ff. **7.** de inc. 303, 3. **8.** de inc. 303, 23. **9.** Diodor MSG 33, 1561 A. **10.** Theod. de inc. 299, 24 f., Fortsetzung der oben S. 280 bei Anm. 6 zitierten Stelle. **11.** Theod. de inc. 309, 32 f.

φότερα", ... *idem respondendum et, si interrogent: „deus crucifixus est, an homo?"* [1])

6. Aber auch das ist nicht zu verkennen, dafs die Ausführungen Diodors und Theodors trotz ihres scharfen Gegensatzes zu Paul v. Samosata, dem *angelus diaboli*,[2]) nicht selten so klingen, als sei als das Subjekt des geschichtlichen Lebens Jesu nur der *ἄνθρωπος ἐκ Μαρίας* gedacht: er ist's, der sich entwickelt, leidet, stirbt, auferweckt und erhöht wird; er ist der zweite Adam;[3]) ja Theodor hat gelegentlich in dem Namen *Χριστός*, inbezug auf den er keinen festen Sprachgebrauch hat,[4]) eine Bezeichnung der *assumpta servi forma* finden können.[5])

7a. Eng verwandt nach Art und Ursprung[6]) waren den christologischen Formeln der Antiochener die von Tertullian (§ 22, 5) und Novatian (§ 27, 5b) herlaufenden abendländischen Traditionen.[7]) Dafs diese Traditionen um 343 noch nicht ausgestorben waren, beweist das Sardicense.[8]) Die abendländischen Theologen der Folgezeit haben unter dem wachsenden Einflufs des Orients (vgl. § 34, 3b S. 255) zumeist viel häufiger von der *caro* oder dem *corpus* Christi gesprochen, als von dem *homo* in ihm; und das noch häufiger als im Orient gebrauchte Schema der durchgehends als coëxistent gedachten[9]) *forma dei* und *forma servi* verhüllte die Wandlung, die sich damit vollzog, und zugleich die Schwierigkeiten des traditionsgemäfs, aber reflektierter behaupteten *unus et idem* [*in utraque forma*].

---

1. Theod. de inc. 310, 10f. u. 26f. **2.** Theod. de myst. Swete II, 332, 4. **3.** Theod. Bekenntnis S. 330, 30f. Dies ist in der Tat ein Pendant zu der S. 227 Anm. 15 erwähnten Verschiebung der alten Vorstellungen auf der Gegenseite. **4.** In dem Bekenntnis S. 330, 12 u. ö. ist *ὁ κύριος Χριστός* der *ἐξ οὐρανῶν φανείς*, während zumeist „Christus", wie „Jesus Christus" den geschichtlichen Heiland bezeichnet. **5.** allocut. ad baptiz. Swete II, 327, 6f. **6.** Vgl. oben S. 263 bei Anm. 2. **7.** Vgl. HReuter, Augustinische Studien, Gotha 1887, S. 193—228. Reuter (S. 220) betont mit Recht, dafs auf den Umstand, dafs der Terminus „duae substantiae" oder „utraque substantia" (vielleicht zufälligerweise) zwischen Novatian und Ambrosius nicht nachweisbar sei, kein Gewicht gelegt werden dürfe. **8.** Vgl. oben S. 249 bei und nach Anm. 5. Phoebadius de fide 8. MSL 20, 48 CD wiederholt diese Sätze mit sachlich irrelevanten Änderungen. **9.** Selbst Hilarius (vgl. unten S. 285 bei Anm. 1 u. 6) sagt ebenso wie Ambrosius und Augustin: in forma dei manens formam servi assumpsit, non demutatus (de trin. 11, 48. MSL 10, 431 C).

Dafs dennoch die tertullianisch-novatianischen Traditionen auch in der Zeit zwischen 350 und 430 im Occident noch wirksam waren, zeigt sich selbst bei den gräzisierenden, von der alexandrinischen Christologie direkt oder indirekt abhängigen abendländischen Theologen, die der Christologie ernsteres Nachdenken gewidmet haben: bei Hilarius († 367), Ambrosius († 397) und Augustin († 430). Hilarius hat sich freilich redlich bemüht, den Logos, der sich entäufsert hatte, d. h. auf eine volle Auswirkung seiner durch die Menschwerdung in ihrer Weltstellung nicht beschränkten Gottheit in dem Menschen verzichtete,[1]) als das Subjekt des geschichtlichen Lebens Jesu Christi erscheinen zu lassen.[2]) Dennoch spricht er noch in *de trinitate*[3]) von dem *suscepti hominis sacramentum,*[4]) von dem *noster ille homo* in Christo, in dessen *gloria* auch wir erhoben werden sollen.[5]) Ja er konnte sagen, dafs Christus *amiserat cum forma dei naturae dei secundum assumptum hominem unitatem;*[6]) erst die Vollendung habe bewirkt, *ut, ante in se*

---

1. Vgl. RE X, 254, 21 ff. und oben S. 269 Anm. 4. 2. Daher stammt sein sog. „Doketismus". In dem Mafse, in dem er sich bemüht, den Logos als das Subjekt in Christo anzusehen, erscheint ihm die „natura Christi" den Bedürfnissen und Schmerzen des corpus nur deshalb unterworfen, weil Christus sie ihnen hat unterwerfen wollen; seine natura erleidet die Schmerzen so wenig, wie die Luft durchbohrt wird (10, 23. MSL 10, 362), und, cum potum et cibum accepit, non se necessitati corporis, sed consuetudini tribuit (ib. 24 p. 364 B); vgl. Dorner I², 1052 ff. Anm. 102. Doch darf man m. E. das, was Hilarius von der Menschheit Christi sagt, sofern der Logos als das in ihr tätige Subjekt gedacht ist, nicht auf die Menschheit an sich, den susceptus homo (vgl. oben), beziehen. Die Überzeugung, dafs der Logos an sich nicht leidet, aber in Jesu Christo um unsertwillen hat leiden wollen, hat jene nicht klaren, aber doch nicht eigentlich doketischen Anschauungen hervorgerufen. Die wohl unter griechischem Einflufs bei Hilarius angeregten Vorstellungen, die ihn selbst von einem coeleste corpus Christi sprechen lassen (de trin. 10, 18 p. 357 A; vgl. corpus dei 11, 49 p. 432 B), sind mit den abendländischen von dem homo hujus corporis (de trin. 10, 19 p. 357) nicht wirklich ausgeglichen. 3. Aus dem ältern Matthäuskommentar vgl. z. B. 3, 1. MSL 9, 928 A: quod in desertum ductus est, significatur libertas spiritus sancti hominem suum jam dialolo offerentis und 33, 6 p. 1075 A: relinquitur (Mt. 27, 46), quia erat homo etiam morte peragendus. 4. de trin. 10, 16 p. 354 B. 5. ib. 11, 49 p. 432 BC. 6. ib. 10, 38 p. 310 A. Das „amiserat formam dei" ist nach S. 284 Anm. 9 und nach dem oben bei Anm. 1 Gesagten zu erklären.

duos continens, nunc deus tantum sit.[1]) — Ambrosius ist weit mehr ein Schüler der Griechen, als Hilarius: die *gemina substantia* in Christo ist ihm zumeist die *divinitas* und die *caro*;[2]) Christus ist ihm wesentlich der Logos. Doch zeigen sich die abendländischen Traditionen bei ihm nicht nur in der Sicherheit, mit der er von der *utraque natura* in dem einen Christus spricht,[3]) und in der Energie, mit der er in der Schrift *de incarnationis dominicae sacramento*[4]) der apollinaristischen Lehre von der *una natura divinitatis et carnis* entgegengetreten ist;[5]) auch er bezeichnet die Leiden Christi gelegentlich als *hominis passiones*,[6]) ja er konnte schreiben: *clamavit* (Mt. 27, 46) *homo divinitatis separatione moriturus.*[7]) — Wesentlich ebenso, wie Ambrosius, dachte Augustin inbezug auf die christologische Frage; Christus ist auch ihm der im Fleisch erschienene und als Subjekt in ihm wirkende Logos.[8]) Doch finden sich die alt-abendländischen Termini (*assumere hominem* u. dgl.[9])) bei ihm häufiger; ja viel stärker, als bei Ambrosius, zeigt sich neben den in alexandrinischen Bahnen gehenden Gedanken eine novatianische Unterströmung;[10]) und in der

---

1. de trin. 11, 40 p. 425 B. **2.** de fide 3, 10, 65. MSL 16, 603 A. **3.** ib. 2, 7, 58 p. 571 C; 2, 9, 77 p. 576 B. Es wird griechischer Einfluſs gewesen sein, der den Terminus natura (φύσις) an Stelle des [von Ambrosius, wie die vorige Anm. bewei , auch noch gebrauchten] Terminus substantia (§ 22, 5) empfohlen ha.. **4.** MSL 16, 818—846. **5.** ib. 49 p. 831 A: tolerabiliores sunt Ariani. Cap. 51 p. 831 zitiert er, ohne den Autor zu nennen, den oben S. 268 bei Anm. 4 abgedruckten Satz des Apollinaris. **6.** de fide 2, 9, 77. MSL 16, 576 C. Doch ib. 2, 7, 58 p. 571 C sagt er nur: in natura hominis subiit passiones, und ib. 2, 7, 56 p. 571 A heiſst es: ut homo turbatur etc. Dies entspricht auch der Anschauung des Ambrosius mehr; der homo Jesus Christus ist der Logos secundum carnem. Das ex persona hominis patrem dicit majorem (de fide 2, 8, 61 p. 572 B) besagt nicht mehr als das danebenstehende „in natura hominis" oder als das secundum susceptionem corporis deo patri servus est (de fide 5, 8, 107 p. 679 C); persona ist hier nicht unser „Person" (gegen Foerster, Ambrosius, S. 136; vgl. das griechische ἐκ προσώπου). **7.** in Luc. 10, 127. MSL 15, 1836 A. **8.** Vgl. O Scheel, Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk, Tübingen 1901, S. 150 ff.; insonderheit S. 234 bis 239. **9.** z. B. de praed. 15, 30. MSL 44, 981 f.; ep. 270, 9. MSL 33, 751 u. ö. Der Terminus „homo dominicus", den einst gebraucht zu haben (de serm. dom. 2, 6, 20. MSL 34, 1278), Augustin später bedauert (retract. 1, 19, 8. MSL 32, 616), entstammte der Lektüre, wohl griechischer Schriften (vgl. oben S. 274 Anm. 6). **10.** Scheel, S. 253 ff.

Gnadenlehre Augustins drängt sie sich gelegentlich stark hervor: *nullum est illustrius praedestinationis exemplum, quam ipse Jesus;*[1]) *intelligant homines per eandem gratiam se justificari a peccatis, per quam factum est, ut homo Christus nullum habere posset peccatum.*[2]) Selbst die novatianische Zweiheit der Söhne kommt bei Augustin gelegentlich wieder durch.[3])

7b. Es ist daher ohne die Annahme antiochenischer Einflüsse[4]) völlig erklärlich, dafs Pelagius, so zweifellos ihm die Einheit Christi eine selbstverständliche Voraussetzung gewesen ist, doch gelegentlich Aussagen über die *assumpta hominis forma*[5]) gemacht hat, die seine Christologie der antiochenischen sehr ähnlich erscheinen lassen. Es ist im Abendlande nicht einmal exegetisch singulär, wenn Pelagius, Phi. 2, 6ff. nicht auf den Logos beziehend, sagt: *quia se assumptus homo humiliare dignatus est, divinitas, quae humiliari non postest, eum, qui humiliatus fuerat, exaltavit;*[6]) und christologisch tritt dieser

---

1. de dono persev. 24, 67. MSL 45, 1033. **2.** enchir. 36, 11. MSL 40, 250. **3.** c. serm. Ar. 8, 6. MSL 42, 688: ipse namque unus Christus et dei filius semper natura et hominis filius, qui ex tempore assumptus est gratia; vgl. in Joann. 74, 3. MSL 35, 1828. Der Terminus „filius dei adoptivus" ist von Aug. nicht gebraucht (sermo 183, 4, 5. MSL 38, 990 zieht Scheel, S. 255 m. E. mit Unrecht heran), liegt aber in der Linie der oben und bei Anm. 1 zitierten Stellen; ja de fide et symb. 4, 6. MSL 40, 185 ist der Begriff indirekt geboten: secundum id, quod unigenitus est, non habet fratres, secundum id autem, quod primogenitus est, fratres vocare dignatus est omnes, qui post ejus et per ejus primatum in dei gratiam renascuntur per adoptionem filiorum (vgl. expos. ad Rom. 56. MSL 35, 2077 u. Scheel, S. 100ff.). **4.** Die Annahme ist freilich möglich (vgl. RE XV, 750, 4ff.); aber sie ist unnötig und, weil ein christologisches Interesse bei Pelagius nicht hervortritt, auch unwahrscheinlich. **5.** z. B. zu Rö. 8, 34. MSL 30, 685C. Über den hier benutzten Kommentar vgl. RE XV, 751, 10ff. **6.** Zu Phi. 2, 11. MSL 30, 845D. Der um 380 schreibende sog. Ambrosiaster (MSL 17, 39—508; ed. Bened. IV, 33—384) sieht, wie Pelagius, als das Subjekt des ἐκένωσεν den geschichtlichen Christus an; er ist auch noch im Zusammenhang mit den christologischen Traditionen des Abendlandes, die Pelagius zeigt. Aber er ist stärker von der griechischen Christologie berührt. Er kennt die Erklärung von Phi. 2, 11, der Pelagius folgt, aber er bemerkt (MSL 17, 410C): quibusdam videtur homini donatum esse nomen, quod est super omne nomen. quod nullo genere, nulla ratione convenit. si enim Christus, dei filius, idem ipse et homo est, non poterat deus, homo factus sed manens deus, his egere, quae habebat; aut si secundum quod homo erat, his egebat, quae dei sunt, ipse sibi dei filius

Satz aus dem Rahmen abendländischer Traditionen ebensowenig heraus, wie folgende Äufserungen: *secundum quod homo factus est, secundum gratiam, quae in eo erat, filius dei primogenitus;*[1]) *interpellare dicitur, dum semper patri hominem, quem suscepit, quasi nostrum pignus ostendit;*[2]) *exponit* (scil. Paulus Eph. 4, 9), *cur dicatur ascendisse, quem ubique esse, non dubium est, secundum formam scilicet servi, ad quam non localiter, sed dignanter descenderat;*[3]) *omnes simul hominem adorent cum verbo assumptum.*[4]) Pelagius ist auch seiner Christologie wegen nie angefochten worden. — Doch als ein Schüler von ihm,[5]) der gallische Mönch Leporius, die Unterscheidung des Menschen in Christo und des Logos zu einer Trennung machend, Anstand nahm *dicere ex homine* (*Maria*) *natum deum et secundum hominem deum passum, deum mortuum*, und inbezug auf Christum von *labor, devotio, meritum* und *fides* redete,[6]) ward er von den gallischen Bischöfen censuriert. Aurelius von Karthago und Augustin, der das *natus est deus ex femina* in erbaulich gefärbter Rede nicht scheute[7]) und in das *dicitur deus crufixus* [*non ex virtute divinitatis, sed ex infirmitate carnis*] sich gefunden hatte,[8]) brachten ihn in Afrika (426) zum Widerruf.[9]) In der abendländischen Zweinaturenlehre war von Anfang an die *una persona* das Prius gewesen vor den *duae substantiae* oder *naturae*; das *deus natus* und *mortuus* war hier alte Tradition.[10]) Mochten Formeln derart dem theologischen Denken jetzt Schwierigkeit machen, weil das theologische Denken jetzt nicht mehr von dem geschichtlichen Christus ausging; die einfachere Frömmigkeit konnte über die Rätsel, welche die Übertragung der

---

deus dedisset, quae deerant ei juxta quod homo erat. quod quidem ab insipientia dicitur.

1. zu Rö. 8, 29 p. 685 A. 2. zu Rö. 8, 34 p. 685 D. 3. zu Eph. 4, 9 p. 832 A; vgl. Zimmer, Pelagius in Irland, Berlin 1901, S. 365. 4. zu Phi. 2, 10 p. 846 A. 5. Gennad. de vir. ill. 59 ed. Bernoulli (Krüger, Sammlung XI, 81). 6. Vgl. den libellus emendationis des Leporius (Mansi IV, 519—527) p. 521 C, 523 D und 524. Ein Teil des libellus steht bei Hahn³ § 214. 7. de trin. 8, 5, 7. MSL 42, 952. 8. de trin. 1, 13, 28 p. 840; ep. 238, 2, 17. MSL 33, 1044; vgl. Reuter, S. 204 ff.; Scheel, S. 258 f. 9. Aug. ep. 219. MSL 33, 991 f. 10. Vgl. oben S. 190 bei Anm. 8 und S. 162 bei Anm. 7 u. 8.

Widerfahrnisse des *susceptus homo*[1]) auf den Logos mit sich brachte, sich hinwegtrösten, wie Leporius: *credo plane deum hoc unum non posse, quod non vult. si nasci voluit, quod voluit, certissime credo, quod potuit. ... nostrum namque est credere, illius nosse.*[2])

§ 37. Der halbe Sieg der alexandrinischen Christologie im nestorianischen und im eutychianischen Streite.

GKrüger, Cyrill v. Alexandrien (RE IV, 377—381); FLoofs, Eutyches (RE V, 635—647), Nestorius (RE XIII, 736—749). — FLoofs, Leontius von Byzanz I (TU III, 1. 2) 1887 (vgl. Harnack, DG II², 335 Anm. 1). — ARehrmann, Die Christologie des hl. Cyrillus v. Alexandrien, Hildesheim 1902. — FLoofs, Nestoriana, Halle 1905.

1. Der Gegensatz der alexandrinischen und der antiochenischen christologischen Traditionen wurde einer offiziellen Entscheidung entgegengeführt, als der in Antiochien gebildete Nestorius,[3]) Patriarch von Konstantinopel seit April 428, noch im Jahre 428 das aufserhalb der antiochenischen Einflüsse populäre,[4]) selbst von Theodor von Mopsueste nicht ganz verleugnete[5]) *θεοτόκος* in Predigten angriff: *οὐκ ἔτεκεν, ὦ βέλτιστε, Μαρία τὴν θεότητα, ... ἀλλ' ἔτεκεν ἄνθρωπον θεότητος ὄργανον.*[6]) *Χριστοτόκος* schien ihm die richtige Bezeichnung der Maria zu sein.[7]) Zwar lenkte Nestorius inbezug auf das *θεοτόκος* noch 429 ein: *ferri potest hoc vocabulum;*[8]) ja, noch 430 trat er im Sinne des Theodor v. Mopsueste[9]) für das *θεοτόκος* ein, wenn zugleich das *ἀνθρωποτόκος* anerkannt werde;[10]) *μόνον μὴ ποιείτω [ὁ χαίρων τῇ τοῦ „θεοτόκος" φωνῇ] τὴν παρθένον θεάν.*[11]) Doch blieb er nach wie vor den antiochenisch-christologischen Traditionen treu: *διὰ τὸν*

1. Den Terminus hat Leporius noch in dem libellus emendationis (Mansi IV, 522 B). 2. lib. em. Mansi IV, 521 D u. 522 B. 3. Die Fragmente seiner Werke sind in meinen Nestoriana gesammelt und hier nach ihnen zitiert. Zur Christologie des Nestorius vgl. in dem Register C der Nestoriana „Christologie" und „Maria". 4. Vgl. oben S. 231 bei Anm. 9; S. 236 bei Anm. 7; S. 266 bei Anm. 1; S. 268 bei Anm. 13; S. 274 bei Anm. 4. 5. Vgl. oben S. 283 bei Anm. 3. 6. sermo 9 p. 252. 7. ep. 5 p. 177, 12. 8. ep. 1 p. 167 f. 9. Vgl. oben S. 283 bei Anm. 3. 10. sermo 18 (12. Dez. 430) p. 301, 18 f.; 303, 6 ff.; sermo 19 (13. Dez. 430) p. 319, 10 ff. u. ö. 11. Fragm. 3 p. 353, 18 ff.

φοροῦντα τὸν φορούμενον σέβω, διὰ τὸν κεκρυμμένον προσκυνῶ τὸν φαινόμενον. ἀχώριστος τοῦ φαινομένου θεός· διὰ τοῦτο τοῦ μὴ χωριζομένου τὴν τιμὴν οὐ χωρίζω. χωρίζω τὰς φύσεις, ἀλλ' ἑνῶ τὴν προσκύνησιν.[1]) Demgemäfs war ihm die *ἕνωσις ἀπόῤῥητος* der ihre *ἰδιότητες* behaltenden Naturen[2]) keine *ἀποθέωσις* des Menschen,[3]) sondern eine *συνάφεια ἄκρα,*[4]) *ἀσύγχυτος*[5]) und *διηνεκής*[6]) der beiden Naturen, eine *εἰς ἑνὸς προσώπου συνάφεια,*[7]) vermöge deren der Logos in dem von Maria geborenen Menschen wohnt[8]) und ihn nach der Auferstehung zu seiner Herrschaftsstellung erhoben hat[9]): *τῶν δύο φύσεων μία ἐστὶν αὐθεντία καὶ μία δύναμις ἤτοι δυναστεία καὶ ἓν πρόσωπον κατὰ μίαν ἀξίαν καὶ τὴν αὐτὴν τιμήν.*[10]) Dies *ἓν πρόσωπον* deutlich zu machen, gelingt ihm besser, als dem Diodor und Theodor, weil er, wie Marcell, aber wohl nicht von ihm, sondern von der bei ihm hervortretenden Tradition abhängig,[11]) die Begriffe *Ἰησοῦς, Χριστός, υἱός, κύριος,* ja z. T. auch *μονογενής*[12]) als Bezeichnung des Menschgewordenen verwendet,[13]) der *διπλοῦς ἐστι τὰς φύσεις.*[14]) Dafs schon der präexistente Logos *υἱὸς θεοῦ,* der *μονογενὴς υἱός* gewesen ist, hat Nestorius freilich nicht geleugnet[15]): *ἦν μὲν γὰρ ὁ θεὸς λόγος καὶ πρὸ τῆς ἐνανθρωπήσεως υἱὸς καὶ θεὸς συνὼν τῷ πατρί.*[16]) Ja der Sohn in dem geschichtlichen Christus ist ihm eigentlich der präexistente: die *ἀνθρωπότης* in Christo ist *υἱός διὰ τὸν συνημμένον υἱόν,*[17]) und dafs Nestorius unter dem *μονογενής* primär den präexistenten *υἱός* verstand,[18]) beweist der mehrfach bei ihm vorkommende Begriff

---

1. sermo 9 p. 262, 3 ff. **2.** ep. 12 p. 197, 4—7. **3.** sermo 10 p. 275, 13. **4.** ib. 275, 12. **5.** sermo 8 p. 249, 1. **6.** sermo 10 p. 275, 11. **7.** ep. 5 p. 176, 17. **8.** sermo 11 p. 278, 3 f. **9.** sermo 7 p. 243, 24 ff. u. ö. **10.** ep. 11 p. 196, 15 ff. **11.** Dies bestätigt den oben S. 263 behaupteten Zusammenhang der antiochenischen Christologie mit den kleinasiatischen Traditionen. Auch an die Rekapitulationslehre der kleinasiatischen Traditionen wird man bei Nestorius mehrfach erinnert (vgl. sermo 9 p. 256 bis 259; sermo 20 p. 323—327; sermo 28 p. 343, 1 f. und 344, 6—10). **12.** ep. 5 p. 175, 8; ep. 9 p. 192, 10; Theopasch. p. 211, 4 ff. **13.** Vgl. Anm. 12 und aufserdem u. a sermo 10 p. 269, 15 ff.; 273, 18 ff. Sehr deutlich ist die schon Anm. 12 zitierte Stelle aus dem Theopaschites (p. 211, 4 ff). **14.** sermo 10 p. 274, 15. **15.** Vgl. RE XIII, 740, 51—60. **16.** sermo 10 p. 275, 1 f. **17.** ib. 274, 16 f. **18.** anath. 7 p. 214, 17 und Logid. p. 217, 21 ist dies ausdrücklich gesagt, doch ist die Echtheit der Ana-

der *θεότης μονογενοῦς*.[1]) Aber, so sagt Nestorius von dem ewigen *υἱός* ganz ausdrücklich, *μετὰ τὴν ἀνάληψιν* [*τῆς τοῦ δούλου μορφῆς*] *οὐ δύναται καλεῖσθαι κεχωρισμένος υἱός, ἵνα μὴ δύο υἱοὺς δογματίσωμεν*[2]): *in dem πρόσωπον des Sohnes ist er* (der geschichtliche Christus) *ein Einziger, aber, wie mit zwei Augen, geschieden in den Naturen der Menschheit und Gottheit*;[3]) *αὐτὸς ὁ εἷς ἐστι διπλοῦς, οὐ τῇ ἀξίᾳ, ἀλλὰ τῇ φύσει*.[4]) An diesem geschichtlichen *εἷς Χριστός* sind die christologischen Aussagen des Nestorius wesentlich orientiert; das alte *διπλοῦν κήρυγμα* des Schemas *κατὰ πνεῦμα* und *κατὰ σάρκα*[5]) klingt, wie öfter, bei ihm durch, wenn er sagt: *ὁμολογῶμεν τὸν ἐν ἀνθρώπῳ θεόν, σέβωμεν τὸν τῇ θείᾳ συναφείᾳ τῷ παντοκράτορι θεῷ συμπροσκυνούμενον ἄνθρωπον*.[6]) — Deutlicher noch, als bei den älteren Antiochenern, sieht man bei Nestorius, daſs die antiochenische Christologie, soweit dies nach dem Nicaenum möglich war, an vor-apologetische Traditionen anknüpfte.

2. Cyrill von Alexandrien († 444)[7]) dagegen, der Antipode des Nestorius, hat die von den Apologeten [, von Clemens

---

thematismen m. E. nicht unzweifelhaft, und die Herkunft der Logidia von Nestorius selbst unwahrscheinlich.

1. ep. 5 p. 177, 22; ep. 7 p. 185, 13. **2.** sermo 10 p. 275, 4. **3.** sermo 12 p. 280, 9 ff. **4.** ib. p. 281, 8. **5.** Vgl. oben S. 279 bei Anm. 7. **6.** sermo 8 p. 249, 2 ff. **7.** Von den zahlreichen Werken Cyrills (MSG 68—77) sind die hier wichtigsten: 1. der zweite seiner drei Briefe an Nestorius, die sog. ep. dogmatica (ep. 4. MSG 77, 44—49; am Anfang unvollständig bei Hahn³ § 218; geschrieben Februar 430); 2. die nach Rom gesandten libri V adv. Nestorium (MSG 76, 9—248; Frühjahr 430); 3.—5. drei Lehrbriefe de recta fide: ad Theodosium (MSG 76, 1133—1200), ad reginas I (ibid. 1201—1336) und II, an die Kaiserin Eudoxia (ibid. 1336 bis 1420), alle drei Frühjahr 430 geschrieben; 6. der dritte Brief an Nestorius, die sog. ep. synodica, der die Anathematismen gegen Nestorius (Hahn³ § 219) angehängt sind (ep. 17. MSG 77, 105—121; Herbst 430); 7.—9. drei Schriften zur Verteidigung der Anathematismen, die sogen. explicatio (MSG 76, 293—312), die apologia adv. Orientales (ibid. 315—385) und die apologia adv. Theodoretum (ibid. 385—452); 10. die ep. ad Orientales (ep. 39. MSG 77, 173—182); 11. die beiden Briefe an den Succensus (ep. 45 u. 46. ibid. 228—246); 12. u. 13. die Dialoge „de incarnatione unigeniti“ (MSG 75, 1189—1253) und „quod unus sit Christus“ (ibid. 1253 bis 1362); 14. die z. T. nur lateinisch erhaltenen scholia de incarnatione unigeniti (ibid. 1369—1412). — Nr. 1, 2, 6, 7, 8, 9, 10 und 14 sind neu herausgegeben von PEPusey (1 vol., Oxford 1875).

und Origenes],[1]) von Methodius, Athanasius und Gregor von Nazianz herlaufende, der Tendenz der populären Frömmigkeit parallele Traditionslinie weitergeführt, die im Apollinarismus in eine von der Kirche verworfene Christologie ausgemündet hatte. Seine Christologie ist trotz terminologischer Abweichungen wesentlich dieselbe wie die des Athanasius und wie die Gregors v. Nazianz. Auch Cyrill ging ausschliefslich vom Logos aus. Der Logos ist ihm das Personbildende im Gottmenschen; denn er bleibt, indem er einen beseelten Leib und eine vernünftige Seele als seinen Leib, seine Seele annimmt und so Mensch wird, die eine Persönlichkeit, die er vor der Menschwerdung war: Cyrill charakterisiert die richtig Denkenden als *ἕνα μόνον εἰδότες Χριστόν, τὸν ἐκ θεοῦ πατρὸς λόγον μετὰ τῆς ἰδίας σαρκός*.[2]) Von Athanasius weicht Cyrill darin ab, dafs er von den Kappadoziern den Terminus der zwei Naturen übernahm. Und entschiedener, als die Gregore, fafst er trotz seines lebhaften Interesses an der physischen Erlösungslehre die *ἕνωσις φυσική*[3]) als eine *ἀσύγχυτος* auf, *οὐχ ὡς τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν*[4]): *δύο φύσεις συνῆλθον ἀλλήλαις καθ' ἕνωσιν ἀδιάσπαστον ἀσυγχύτως καὶ ἀτρέπτως· ἡ γὰρ σὰρξ σάρξ ἐστι καὶ οὐ θεότης, εἰ καὶ γέγονε θεοῦ σάρξ*.[5]) Demgemäfs vermied er in der Regel die von den Kappadoziern noch gebrauchten Termini *κρᾶσις, σύγχυσις* usw.[6]) Nur einen [teilweisen] Austausch der *ἰδιώματα* der Naturen,[7]) nicht eine ihr Wesen alterierende Mischung der Naturen wollte er behaupten. Er sagt auch von dem Logos: *προῆλθεν ἄνθρωπος ἐκ γυναικός, οὐχ ὅπερ ἦν ἀποβεβληκώς*.[8]) Apollinarist wollte er nicht sein. Dennoch stand er dem Apollinarismus näher, als die Kappadozier. Denn er verwendete, um den antiochenischen *δύο φύσεις* oder *ὑποστάσεις* gegenüber das *εἷς Χριστός, εἷς υἱός* in seinem Sinne deutlich zu machen, auch das apollinaristische, aber von ihm für athanasianisch (vgl. § 35, 4 d) gehaltene *ὁμολογοῦμεν* . . .

---

1. Irenäus ist nicht genannt, weil er sowohl in die zu den Antiochenern als in die zu den Alexandrinern hinführende Traditionslinie gehört. 2. ep. 17 p. 112 A. 3. ep. 17 p. 112 B. 4. ep. 4 p. 45 C. 5. ep. ad Succ. I p. 232 C. 6. ep. 40, ad Acacium, MSG 77, 200 A. 7. z. B. de inc. unig. MSG 75, 1244 B. 8. ep. 17 p. 109 C. Das *θεὸς ὁμοῦ καὶ ἄνθρωπος* (ibid. anath. 3 p. 120 C) steht dem Cyrill fest.

οὐ δύο φύσεις τὸν ἕνα υἱόν, μίαν προσκυνητὴν καὶ μίαν ἀπροσκύνητον, ἀλλὰ μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην.[1]) Cyrill versteht dies im Sinne des gleichfalls dem Apollinarismus entlehnten[2]) Schlagwortes, das er der nun proscribierten[3]) antiochenischen *συνάφεια* entgegenstellt, im Sinne der *ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν*[4]): die menschliche Natur Christi ist unpersönlich (ohne eigene Hypostase, *ἀνυπόστατος*), gleichsam nur das Kleid des Logos;[5]) der Logos hat sie sich einverleibt, bleibt aber auch nach dieser Hinzufügung (*σύνθεσις*[6])) der eine, der er vordem war. *Ἑνὶ τοιγαροῦν προσώπῳ τὰς ἐν τοῖς εὐαγγελίοις πάσας ἀναθετέον φωνάς, ὑποστάσει μιᾷ, τῇ τοῦ λόγου σεσαρκωμένῃ*[7]); *θεὸν ἑνωθέντα σαρκὶ καθ' ὑπόστασιν ἡ ἁγία παρθένος ἐκτέτοκε σαρκικῶς· ταύτῃ τοι καὶ θεοτόκον εἶναί φαμεν αὐτήν*[8]); der Logos selbst *ἐγεύσατο θανάτου, διδοὺς αὐτῷ τὸ ἴδιον σῶμα.*[9]) — Aus diesem Verständnis der *ἕνωσις* [*φυσική* oder *καθ' ὑπόστασιν* oder *κατὰ φύσιν*[10])] erklärt sich auch die Formel, in der Cyrill unendlich oft die Behauptung der *δύο φύσεις* mit der der *μία φύσις σεσαρκωμένη* vereinigt: *ἐκ δύο φύσεων εἷς.* Die Formel soll das *θεωρίᾳ*, aber *θεωρίᾳ μόνῃ*,[11]) *διακρίνειν* der beiden Naturen nach der *ἕνωσις* nicht verbieten, behauptet auch nicht, dafs die menschliche Natur Christi vor der *ἕνωσις* irgendwie [oder: irgendwie anders, denn als das Wesen der Gattung,] existiert habe; sie besagt, dafs Cyrill die menschliche Natur Christi nur *in abstracto*, nur im Ansatz, d. i. als für sich betrachteten Teil der mit der *ἕνωσις* erfolgten *σύνθεσις*,[12]) dem Logos gegenüber isolieren will. — Die Frage, ob diese Christologie „monophysitisch" genannt werden könne, läuft auf einen Wortstreit hinaus. Es hat zahlreiche Monophysiten gegeben, die ebenso dachten. Will man aber nur da von Monophysitismus reden, wo schon vor der Auferstehung die

---

1. ad reginas I, 9. MSG 76, 1212 A. **2.** Vgl. oben S. 272 f. Anm. 5. **3.** ep. 17 p. 112 C: *τὸ τῆς συναφείας ὄνομα παραιτούμεθα ὡς οὐκ ἔχον ἱκανῶς σημῆναι τὴν ἕνωσιν.* Vgl. oben S. 282 nach Anm. 5. **4.** ep. 4 p. 45 D; ep. 17 p. 100 D, 112 C, 117 D, 120 C (anath. 2). **5.** z. B. ad Succ. II, 1 p. 240 B. **6.** Vgl. z. B. ad Succ. II, 2 p. 241 B. **7.** ep. 17 p. 116 C. **8.** ibid. p. 117 D. **9.** ibid. p. 113 B. **10.** ep. 17 p. 112 B; *ὑπόστασις* und *φύσις* werden hier also promiscue gebraucht. **11.** so oft; z. B. quod unus sit Christus MSG 75, 1292 B. **12.** Vgl. oben § 35, 4 c S. 269.

Menschheit Christi über die Menschheit hinausgehoben gedacht, die *μία φύσις* Christi in gewisser Weise als das Mischungs- oder Additions-Resultat der *ἕνωσις* angesehen wurde, so mufs man sagen, dafs Cyrill „monophysitisch" zu denken sich gehütet hat. Doch hat er den von ihm behaupteten Unterschied zwischen *μία φύσις σεσαρκωμένη* und *μία φύσις σεσαρκωμένου*[1]) nicht immer festgehalten; er hat im Jahre 430 gelegentlich das *ἐκ δύο φύσεων εἷς* in eine Beleuchtung gestellt, die auch in dem zweiten Sinn „monophysitisch" ist: *Ἰησοῦς Χριστὸς . . . εἷς ἕν τι τὸ μεταξὺ συγκείμενος.*[2]) Jedenfalls trat die enge Verwandtschaft der alexandrinischen Theologie mit dem Apollinarismus (vgl. § 35, 5a und 5c) bei Cyrill deutlich hervor. Seine Christologie war, nicht nur vor 433, sondern auch später noch, kaum etwas anderes als ein durch die begriffliche Vollständigkeit und Integrität der Menschennatur des *λόγος σεσαρκώμενος* „korrigierter" — aber durch diese Korrekturen nur komplizierter gewordener[3]) — Apollinarismus. Der tiefstliegende Differenzpunkt zwischen ihm und Nestorius war derselbe, der Apollinaris und die Antiochener trennte: die verschiedene Stellung zu der Frage, ob Christus ein individueller Mensch gewesen sei, oder nicht.

3. So zweifellos Cyrills Christologie vor der nestorianischen das voraus hatte, dafs sie der vulgären Frömmigkeit mehr entgegenkam und mehr Anrecht auf die Sympathie der Theologenkreise hatte, die der rührige Apollinarismus beeinflufst hatte (vgl. § 35, 6), so würde dennoch, da Nestorius bis 431 die Gunst des Kaisers genofs, der Ausgang des Streites zwischen Cyrill und Nestorius zweifelhaft gewesen sein, wenn das Abendland der Verwandtschaft seiner Traditionen mit denen, in welchen Nestorius stand, sich erinnert hätte. Doch

---

1. quod unus sit Christus MSG 75, 1292 D. **2.** de recta fide ad Theod. 40. MSG 76, 1193 B. **3.** Schon der Apollinarismus war im Vergleich mit den vulgären Vorstellungen, deren theologische Rechtfertigung er war, eine komplizierte Theorie, deren wissenschaftliche Kautelen einfacheres Denken beiseit liefs (vgl. S. 269 bei und mit Anm. 4 und bei Anm. 8). In noch höherem Mafse gilt dies von der Christologie Cyrills. Dem Gros seiner Anhänger war nur ihre der vulgären Frömmigkeit entgegenkommende Tendenz, nicht die Vorsichtigkeit ihrer Formeln verständlich.

Cyrill wufste Coelestin von Rom zu gewinnen, und im Auftrage Roms zeichnete der in Palästina und Ägypten gebildete Johannes Cassianus v. Marseille noch 430 in seinen *libri VII de incarnatione domini contra Nestorium*[1]) auf Grund des dürftigsten Materials[2]) dem Abendlande ein Zerrbild des Nestorius; Rom stellte nach einem römischen Konzil (August 430) dem neuen Paulus v. Samosata ein Ultimatum, und Cyrill erläuterte es durch seine *epistula synodica* mit ihren Anathematismen. Auf dem vom Kaiser berufenen Konzil zu Ephesus (431) wufste dann Cyrill die vom Hofe ihm zugedachte Rolle des Ambofs mit der des Hammers zu vertauschen: sein Conciliabulum, dem die römischen Gesandten sich anschlossen, verurteilte Nestorius und approbierte Cyrills *epistula dogmatica* und *epistula synodica* an Nestorius.[3]) Die Antiochener freilich setzten auf ihrem Conciliabulum den Cyrill und seinen Helfershelfer Memnon von Ephesus ab;[4]) das Konzil konstatierte nur die Unvereinbarkeit der Gegensätze. Auch nachträgliche Verhandlungen von Deputierten beider Parteien am Hofe (in Chalcedon) glichen sie nicht aus. Doch ward der Verzicht des Nestorius auf sein Bistum vom Hofe angenommen, Cyrill restituiert. Und 433 erzwang der Kaiser eine Verständigung zwischen Johann von Antiochien, dem Wortführer der Bischöfe der *dioecesis Oriens*, und Cyrill: Cyrill acceptierte in seiner *epistula ad Orientales*[5]) ein seiner Hauptmasse nach 431 von Theodoret aufgesetztes[6]) Bekenntnis,[7]) Johann v. Antiochien trat dem Urteil der „heiligen Synode“ (d. i. des cyrillischen Conciliabulum!) über Nestorius bei.[8])

4. Die Formeln des Unionssymbols von 433 sind eine wichtige Grundlage der späteren Entscheidung geworden.[9]) Man bekannte: *ὁμολογοῦμεν τὸν κύριον ἡμῶν . . . θεὸν τέλειον καὶ ἄνθρωπον τέλειον ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος . . . ὁμοούσιον τῷ πατρὶ τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα· δύο γὰρ φύσεων*

1. ed. MPetschenig CSEL XVII, 233—391. 2. Vgl. Loofs, Nestoriana, S. 156 ff. 3. Mansi IV, 1212 CD; 1137 DE; 1180 AB. 4. ibid. IV, 1268 f. 5. ep. 39. MSG 77, 173—182. 6. Vgl. ep. Alex. ad Theod., Mansi V, 878 E. 7. Cyrill ep. 39 p. 176 D—177 B; Hahn[3] § 170. 8. ep. Joann. ad Sixtum Rom., Cyrillum Alex. et Maximianum Constantinop. Mansi V, 285 D. 9. Vgl. RE V, 636, 52 ff. u. unten S. 300 bei Anm. 5 u. 8.

ἕνωσις γέγονε· διὸ ἕνα Χριστόν, ἕνα υἱόν, ἕνα κύριον ὁμολογοῦμεν. κατὰ ταύτην τὴν τῆς ἀσυγχύτου ἑνώσεως ἔννοιαν ὁμολογοῦμεν τὴν ἁγίαν παρθένον θεοτόκον διὰ τὸ τὸν θεὸν λόγον σαρκωθῆναι καὶ ἐνανθρωπῆσαι καὶ ἐξ αὐτῆς τῆς συλλήψεως ἑνῶσαι ἑαυτῷ τὸν ἐξ αὐτῆς ληφθέντα ναόν. τὰς δὲ εὐαγγελικὰς καὶ ἀποστολικὰς περὶ τοῦ κυρίου φωνὰς ἴσμεν τοὺς θεολόγους ἄνδρας τὰς μὲν κοινοποιοῦντας ὡς ἐφ᾽ ἑνὸς προσώπου, τὰς δὲ διαιροῦντας ὡς ἐπὶ δύο φύσεων.[1]) Zunächst aber war mit diesen Formeln, die auch Nestorius sich hätte aneignen können, die Streitfrage gar nicht entschieden. Die Gegensätze waren nur verschleiert, der tiefstliegende Differenzpunkt[2]) war unerörtert geblieben. Die intransigenten Nestorianer zwar fielen der Union zum Opfer: aus Edessa vertrieben, wanderten mehrere der dortigen Lehrer nach Persien aus, und die persische Kirche ward nestorianisch. Doch einem Ibas, Bischof von Edessa seit 435, der gleich nach Abschlufs der Union in einem Briefe an Bischof Maris von Hardaschir in Persien[3]) Cyrill und seine Anathematismen des Apollinarismus bezichtigt hatte, und einem Theodoret, der schon 430 die Anathematismen Cyrills literarisch angegriffen hatte,[4]) machte man die Annahme der Union leicht. Auf der andern Seite war Cyrill nicht genötigt worden, seine Anathematismen zu widerrufen. Und wenn auch Cyrill trotz der *ἕνωσις καθ᾽ ὑπόστασιν* das *ἀπαθῆ εἶναι* des Logos mehr betonte, als manchen seiner Freunde lieb war, Theodoret trotz der bleibenden Zweiheit der auch *ἐνεργείᾳ* unvermischten[5]) Naturen das *εἷς υἱός* und *ἓν πρόσωπον* stark hervorkehrte, so waren doch die Lehrgegensätze noch nicht ausgeglichen. Bezeichnend dafür ist, dafs Cyrill sich vergebens bemühte, die

---

1. Hahn³ § 170. 2. Vgl. oben Nr. 2 am Ende. 3. Mansi VII, 241—250. 4. Diese *ἀνατροπὴ τῶν δώδεκα ἀναθεματισμῶν Κυρίλλου* ist in Cyrills Gegenschrift (MSG 76, 392—452) erhalten. 5. So noch eranistes 2. MSG 83, 145 D, und dies schliefst für Theod. das *ὑπόστασιν εἶναι* der menschlichen Natur, also die Verwerfung der *ἕνωσις καθ᾽ ὑπόστασιν* ein (vgl. die *ἀνατροπή* von Cyrills anath. 2. MSG 76, 400), ist sachlich dasselbe wie das *δύο τὰς ἑνωθείσας ὑποστάσεις εἴτουν φύσεις λέγειν οὐκ ἄτοπον* in der reprehensio anathem. (MSG 76, 404 B). Dafs Theodoret in Christo nunquam unam hypostasim confessus est, gibt auch sein katholischer Apologet A Bertram (Theodoreti doctrina christologica, Hildesheim 1883. S. 149) zu.

Antiochener zu einem Anathem über Theodor v. Mopsueste zu bewegen, der jedenfalls ebenso schuldig war wie Nestorius.[1]) Ja seit den vierziger Jahren fand der Gegensatz der Schulen in neuen Personen und allerlei Personalstreitigkeiten verschärften Ausdruck, und noch ca. 448 setzte Theodoret der alexandrinischen Theologie die aus den Dialogen *ἄτρεπτος, ἀσύγχυτος* und *ἀπαθής* und einem vierten Buche von Syllogismen bestehende Streitschrift „*ἐρανιστὴς ἤτοι πολύμορφος*“[2]) entgegen. — Dennoch war die Union auch in ihrer Zeit nicht wirkungslos: sie besiegelte die Verurteilung des Nestorius (der 435 exiliert ward und im Exil ca. 440 starb) und liefs die cyrillisch-römische Synode von Ephesus ein anerkanntes ökumenisches Konzil werden. Sie kam daher, trotz der antiochenischen Formeln des Unionssymbols, der alexandrinischen Theologie weit mehr zu statten, als der antiochenischen. Da nun die Sympathien der Volksfrömmigkeit, speziell in mönchischen Kreisen Kreisen (vgl. § 35, 7), zweifellos auf alexandrinischer Seite standen, so gewann die alexandrinische Christologie im Ostreich immer breiteren Boden. Cyrills herrschgewaltiger Nachfolger Dioskur war entschlossen, sie vollends zum Siege zu bringen.

5. Unvorsichtigerweise glaubte Dioskur die Gelegenheit dazu gekommen, als im November 448 auf einer endemischen Synode zu Konstantinopel einer seiner Parteigänger, der alte Archimandrit Eutyches, seiner Lehrweise wegen zur Rechenschaft gezogen war. Dieser Eutyches hatte, wie zweifellos viele ungebildetere Alexandriner,[3]) — über Cyrill hinausgehend — das *ὁμοούσιος ἡμῖν* beiseitgeschoben: *ἕως σήμερον φυσιολογεῖν ἐμαυτῷ οὐκ ἐπιτρέπω. ὁμοούσιον δὲ ἡμῖν ἕως νῦν οὐκ εἶπον πρὸ τούτου· . . . οὐκ εἶπον σῶμα ἀνθρώπου τὸ τοῦ θεοῦ σῶμα,* erklärte er selbst, als man ihm das Unionssymbol vorhielt.[4]) Bei den dann folgenden Verhandlungen hatte er zwar fast völlig zu Cyrill zurückgelenkt; doch war er dabei geblieben: *ὁμολογῶ ἐκ δύο φύσεων γεγενῆσθαι τὸν κύριον ἡμῶν πρὸ τῆς ἑνώσεως, μετὰ δὲ τὴν ἕνωσιν μίαν φύσιν ὁμολογῶ.*[5]) Daher war er verurteilt. Flavian von

1. Vgl. Cyrill ep. 67 u. 68. MSG 77, 332—337. Cyrills libri III adv. Theod. sind verloren (Fragmente MSG 76, 1437—1452). 2. MSG 83, 27—336. 3. Vgl. oben S. 294 Anm. 3. 4. Mansi VI, 741 A u. C. 5. Mansi VI, 744 B.

Konstantinopel, der ihn verurteilte, und Euseb v. Doryläum, der ihn angeklagt hatte, standen auf dem Boden der Union; ja sie waren über sie hinaus zu Formeln der „orthodoxen Mitte“ gelangt; Flavian hat im Frühjahs 449 dem Kaiser ein Bekenntnis eingereicht, das mit seiner Differenzierung der Begriffe *φύσις* und *ὑπόστασις* und gleichzeitiger Anerkennung der *δύο φύσεις* und der *μία φύσις σεσαρκωμένη* [1]) wie eine Weissagung auf die Zukunft sich ausnimmt: *καὶ γὰρ ἐν δύο φύσεσιν ὁμολογοῦντες τὸν Χριστόν, μετὰ τὴν σάρκωσιν τὴν ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου καὶ ἐνανθρώπησιν ἐν μιᾷ ὑποστάσει καὶ ἐν ἑνὶ προσώπῳ ἕνα Χριστόν, ἕνα υἱόν, ἕνα κύριον ὁμολογοῦμεν· καὶ μίαν μὲν τοῦ θεοῦ λόγου φύσιν σεσαρκωμένην μέντοι καὶ ἐνανθρωπήσασαν λέγειν οὐκ ἀρνούμεθα διὰ τὸ ἐξ ἀμφοῖν ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν εἶναι τὸν κύριον.* [2]) Während nun Flavian den römischen Bischof Leo für sich zu gewinnen wufste, erreichte Dioskur, dafs der Kaiser am 30. März 449 auf den 1. August nach Ephesus ein neues Konzil berief, von dem Theodoret ausgeschlossen sein sollte. Auf dem Konzile selbst siegte Dioskur über die ihm entgegenstehende Koalition: Leos dogmatische Instruktion für Flavian, der berühmte *τόμος Λέοντος* vom 13. Juni 449, [3]) blieb unverlesen, Leos Gesandten wurden beiseitgeschoben, Flavian und Euseb von Doryläum wurden verurteilt, Ibas, Theodoret u. a. abgesetzt, Eutyches rehabilitiert. Die Aufstellung einer neuen Glaubensformel neben der von Nicäa ward einem Beschlusse des Ephesinum von 431 gemäfs [4]) verboten; [5]) das Unionssymbol schob man damit beiseit. Die jetzt geltende Lehre verstand man dahin, dafs anathematisiert sei, wer nach der Menschwerdung zwei Naturen lehre. [6]) Im Orient hatte die inzwischen bei zweifel-

1. Doch vgl. Theodoret, eranistes 2. MSG 83, 144 A: *οὐδέ γε ἡμεῖς δύο φύσεις τοῦ λόγου σεσαρκῶσθαι φαμέν· μίαν γὰρ ἴσμεν τοῦ θεοῦ λόγου τὴν φύσιν, ἀλλὰ τὴν σάρκα, ᾗ χρησάμενος ἐσαρκώθη, ἑτέρας εἶναι φύσεως ἐδιδάχθημεν.* 2. Mansi VI, 540 f.; bis auf den Schlufssatz bei Hahn § 223. Dafs das *ἐν δύο φύσεσιν* die rechte Lesart ist (nicht *ἐκ δύο φύσεων*), ist zwar nicht ganz sicher (vgl. Mansi not b; auch Maxentius las *ἐκ δύο φύσεων* MSG 86, 81 A); aber trotz des *ἐξ ἀμφοῖν* m E. überwiegend wahrscheinlich, weil im Schlufs nur die *δύο υἱοὺς ἢ δύο ὑποστάσεις ἢ δύο πρόσωπα καταγγέλλοντες* verurteilt werden. 3. Mansi V, 1365—1390; Hahn³ § 224. 4. Mansi IV, 1361 D. 5. Mansi VI, 901 CD bis 908. 6. Mansi VI, 737 C.

losem Monophysitismus angekommene alexandrinische Christologie über die Union und die antiochenischen Traditionen gesiegt. Aber die unterlegene Minorität setzte ihre Hoffnung nicht ohne Grund auf — Rom.

C. Der Abschlufs der Entwickelung des christologischen Dogmas: der Sieg der abendländischen Formeln und ihre Verarbeitung im Orient.

§ 38. Die Entscheidung von Chalcedon.

FLoofs, Eutyches (RE V, 643—647). — Hefele, Conciliengeschichte II², 388—564. — GKrüger, Monophysitische Streitigkeiten im Zusammenhange mit der Reichspolitik. Jena 1884. — PhKuhn, Die Christologie Leos I., Würzburg 1894.

1. Noch Theodosius († 28. Juli 450) begann zu bangen vor der Macht des alexandrinischen Bischofs; Pulcheria und Marcian (450—457) waren entschlossen, sie mit Roms Hilfe zu brechen. Was das dogmatisch bedeutete, darüber liefs die Verurteilung des Ephesinischen Konzils (das Leo später als ein *latrocinium Ephesinum* bezeichnete[1]) durch eine römische Synode schon im Oktober 449,[2]) darüber liefs bereits der *τόμος Λέοντος* (§ 37, 5) keinen Zweifel übrig. Leo hatte in diesem seinen Briefe die abendländischen Formeln von den zwei Substanzen oder Naturen in dem einen Christus (§ 36, 7 a) hervorgeholt und hatte diese, ohne die spekulative Frage, wie die Naturen eins würden, anzurühren,[3]) dargelegt als die schon durch das Symbol legitimierte Orthodoxie: *salva proprietate utriusque naturae et substantiae et in unam coëunte personam suscepta est a majestate humilitas, a virtute infirmitas*[4]) . . . *impassibilis deus non dedignatus est homo esse passibilis et immortalis mortis legibus subjacere; . . . qui enim verus est deus, idem verus est homo.*[5]) . . . *agit utraque forma* (griechisch: *ἐνεργεῖ ἑκατέρα μορφή*) *cum alterius communione, quod proprium est.*[6]) . . . *propter hanc unitatem personae in utraque natura intellegendam et filius hominis legitur descendisse de coelo . . . et rursus filius dei crucifixus dicitur ac sepultus.*[7])

---

1. ep. 95, 2 vom 20. Juli 451. Mansi VI, 138 D. 2. Leo ep. 50 u. 51. Mansi VI, 30—36. 3. Vgl. oben S. 190 bei Anm. 8. 4. c. 3. Mansi V, 1372 f.; Hahn³ S. 324. 5. c. 4 p. 1375 BC. 6. ib. 1375 C; das Griechische 1377 A. 7. c. 5 p. 1379 D.

2. Diesem Lehrbriefe Leos entsprechend, doch mit möglichster Annäherung an Cyrill ist unter kaiserlichem Einfluſs auf der vierten ökumenischen Synode zu Chalcedon entschieden worden. In der fünften Sitzung, am 25. Oktober 451,[1]) wurde das Nicaenum und das sog. Nicaeno-Constantinopolitanum[2]) samt der nun „dritten" ökumenischen Synode von 431 auf's neue anerkannt; bezüglich derer, welche [nestorianisch] das Mysterium der Menschwerdung verdürben und das *θεοτόκος* verwürfen, oder [monophysitisch] eine *σύγχυσις* und *κρᾶσις* [der Naturen Christi] behaupteten, ward verwiesen einerseits auf Cyrills *epistula dogmatica* an Nestorius und auf seinen Brief an die Morgenländer,[3]) andererseits auf den Brief Leos; dann[4]) bekannte man: *ἑπόμενοι τοίνυν τοῖς ἁγίοις πατράσιν ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖν υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν συμφώνως ἅπαντες ἐκδιδάσκομεν . . . . τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι, θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτόν, ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον τὸν αὐτὸν ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα*[5]) . . . *ἐν δύο φύσεσιν*[6]) *ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον· οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν,*[7]) *σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης.* — Dies Symbol war bis auf das *ἐν δύο φύσεσιν* cyrillisch; das *ἐν δύο φύσεσιν* aber entsprach im Orient nur der Anschauung der Antiochener und einiger weniger Unionsmänner[8]): abendländischer Einfluſs hatte es durchgesetzt. Überdies stand der Anerkennung Cyrills zur Seite bezw. entgegen die Geltendmachung des Briefes Leos und die in der

1. Mansi VII, 107—117. 2. Vgl. oben S. 260 Anm. 7. 3. ep. 4 und 39 (vgl. oben S. 291 Anm. 7). ep. 17 mit den Anathematismen ist hier nicht genannt; doch ist dieser Brief gelegentlich in den Verhandlungen von einzelnen Synodalen als Autorität angeführt (Mansi VI, 972 D; vgl. 973 C) und in gewisser Weise implicite mit dem Ephesinum von 431 anerkannt. 4. Mansi VII, 116 ff.; Hahn[3] § 146. 5. Vgl. hierzu das Unionssybol (§ 37, 4). 6. Vgl. Hahn[3] S. 166 Anm. 34. 7. Vgl. Cyrill oben S. 292 bei Anm. 4. 8. Vgl. oben S. 298 bei Anm. 2. Daſs Flavian seiner Bildung nach Antiochener war, ist möglich, aber weder aus seinen Formeln, noch sonst erweislich (RE VI, 95).

8. bis 10. Sitzung erfolgte Rehabilitation des Theodoret[1]) und Ibas. Die Gegensätze waren durch eine widerspruchsvolle Formel, hinter der eine entsprechende Theologie noch nicht stand, verdeckt, blieben aber unausgetragen. Wie sollte das Chalcedonense interpretiert werden? Nach Cyrill? oder nach Theodoret? oder nach Leo?

§ 39. Entstehung einer cyrillisch-chalcedonensischen Orthodoxie unter Justinian. Der Sieg derselben auch über den Occident. Die Verurteilung des Origenes und die Anfänge der griechischen Scholastik.

WMöller (GKrüger), Dreikapitelstreit (RE V, 21—23); GKrüger, Julian v. Halikarnass (RE IX, 606—609); NBonwetsch, Origenistische Streitigkeiten (RE XIV, 489—493); FLoofs, Leontius (RE XI, 394—398); GKrüger, Monophysiten (RE XIII, 372—401). — JCLGieseler, Commentatio, qua Monophysitarum veterum variae de Christi persona opiniones . . . illustrantur, 2 Universitätsprogramme, Göttingen 1835 u. 38. — Hefele u. GKrüger, Monophys. Streitigk. s. § 38; FLoofs, Leontius s. § 37. — WRügamer, Leontius v. Byzanz, Würzburg 1894. — Ermoni, De Leontio Byzantino et de ejus doctrina christologica, Paris 1895. — AKnecht, Die Religionspolitik Kaiser Justinians I., Würzburg 1896. — FDiekamp, Die origenistischen Streitigkeiten im 6. Jahrh. und das 5. ökum. Konzil, Münster 1899.

1. Je zweifelloser das Chalcedonense eine dem Orient vom Occident aufgezwungene Entscheidung war, desto leichter begreift sich, dafs ein grofser Teil der Orientalen — in Ägypten, Syrien und Armenien die Majorität — von der neuen Orthodoxie nichts wissen wollte, und dafs im Kampfe mit diesen „Monophysiten“ die Staatsgewalt mehrfach teils offen, teils auf Umwegen über das Chalcedonense zurückzugreifen versuchte. Offen verurteilt wurde das Chalcedonense im Jahre 476 durch das Enzyklion des Usurpators Basiliscus;[2]) faktisch beiseitgeschoben ward es auch durch das Henotikon des Zeno vom Jahre 482.[3]) Zwar widersprach es der Formel von Chalcedon nicht, wenn das Henotikon sagte: *ὁμολογοῦμεν . . . τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν*

---

1. Theodoret mufste jetzt den Nestorius regelrecht anathematisieren (Mansi VII, 189 BC). Wenn er infolgedessen sich soweit „bekehrt“ haben sollte, dafs er das Kapitel des haer. fab. comp. über Nestorius (4, 12. MSG 83, 432 ff.) zu schreiben vermochte, so würde er wenig Achtung verdienen.
2. Evagrius h. e. 3, 4. MSG 86, 2600. 3. ibid. 3, 14 p. 2620 ff.

θεότητα καὶ ὁμοούσιν ἡμῖν τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, ... ἕνα τυγχάνειν καὶ οὐ δύο· ἑνὸς γὰρ εἶναί φαμεν τά τε θαύματα καὶ τὰ πάθη, ἅπερ ἑκουσίως ὑπέμεινε σαρκί. Aber jede antiochenische oder abendländische Deutung dieser Formel war dadurch proskribiert, daſs am Schluſs des Henotikon dekretiert wurde: *πάντα δὲ τὸν ἕτερόν τι φρονήσαντα ἢ φρονοῦντα, ἢ νῦν ἢ πώποτε, ἢ ἐν Χαλκηδόνι ἢ οἵᾳ δήποτε συνόδῳ, ἀναθεματίζομεν.* — Die natürliche Folge solcher Politik war das erste groſse Schisma zwischen Orient und Occident (482—519), war die Unzufriedenheit aller derer, welche die antiochenischen Traditionen noch nicht vergessen hatten, sowie derer, welchen das Chalcedonense als Entscheidung einer heiligen Synode sacrosanct war oder immer mehr wurde. — Als die Rücksicht auf den Westen den Kaiser Justin (518—527) und seinen Berater und Neffen Justinian zur Beseitigung des Schismas, zur feierlichen Wiederanerkennung des Chalcedonense bewogen hatte (Ostern 519), wurde schon hierdurch die Frage brennend, wie das Chalcedonense zu interpretieren sei: nach Cyrill? oder nach Leo? oder nach Theodoret? Die Gesandten Roms hätten gern in die durch Vertreibung monophysitischer Bischöfe vakant werdenden Stellen solche „heimliche Nestorianer" (nach Urteil der Verehrer Cyrills) geschoben, welche während des Schismas mit Rom die Kirchengemeinschaft festgehalten hatten. Der Orient wäre abermals vom Occident besiegt, wenn nicht inzwischen eine cyrillisch-chalcedonensische Orthodoxie im Orient entstanden wäre (vgl. Nr. 3).

2. Eine Beantwortung der in Nr. 1 erwähnten Frage ward ferner in eben dieser Zeit gebieterisch gefordert durch den Zustand der monophysitischen Parteien. Als die Führer der Monophysiten in Alexandria zusammengeflüchtet waren (519), traten im Monophysitismus zwei in ihm schon vorher vorhandene Gruppen gegeneinander: Severus, bisher (seit 512) Bischof von Antiochien († 543),[1] leitete, mit Cyrill das *ὁμο-*

1. Von seinen zahlreichen Werken ist nicht wenig in syrischer Übersetzung erhalten, aber zumeist noch nicht publiziert (vgl. MPeisker, Severus v. Antiochien. Diss. phil. Halle 1903, S. 10 Anm. 2). Von dem syrisch erhaltenen sechsten Buch der Briefe des Severus sind bis jetzt die ersten beiden der acht Sektionen veröffentlicht: The sixth book of

ούσιος ἡμῖν streng festhaltend, das *ἄφθαρτον* oder *ἀπαθῆ γενέσθαι* des Fleisches Christi[1]) erst von der Auferstehung her; Julian, bisher Bischof v. Halicarnass,[2]) dachte, wie Eutyches (§ 37, 5), den Prozeſs des Vergottetwerdens des Fleisches Christi beginnend bei der Menschwerdung.[3]) Aus den Differenzen wurden Spaltungen; dem severianischen Patriarchen Theodosius v. Alexandrien (seit 535) trat der Julianist Gajanus als Gegenbischof entgegen; die Severianer oder Theodosianer waren ihren Gegnern *φθαρτολάτραι*, die Julianisten oder Gajaniten *ἀφθαρτοδοκῆται*. Trotz mannigfacher weiterer Spaltungen — Themistianer oder Agnoëten bei den Severianern,[4]) Aktisteten bei den Julianisten[5]) — behielten die Severianer die Majorität, die sie anfangs hatten. Ihre Lehrweise war ein bewuſst zu Cyrill zurücklenkender Monophysitismus. Mit Cyrill betonte Severus nicht nur das *ἐκ δύο φύσεων εἷς Χριστός*,[6]) sondern auch die begriffliche Vollständigkeit und Integrität der Menschennatur Christi. Ja, entschiedener als Cyrill, wenn auch sachlich völlig mit ihm übereinstimmend, gab er die Zweiheit der Naturen in Christo zu: *τὴν διαφορὰν δεξάμενοι δύο τὰς φύσεις ἐν αὐτῷ νοοῦμεν,*[7]) ja: *τὸ δύο φύσεις λέγειν εἴτουν ὀνομάζειν κοινὸν ἡμῖν καὶ Νεστορίῳ μέχρι τοῦ γινώσκειν*

---

select letters of Severus patriarch of Antioch in the syriac version of Athanasius of Nisibis, edited and translated by EWBrooks London, vol. I (text), 1. 1902, vol. II (translation), 1. 1903. Einige Briefe finden sich auch in der sog. Historia miscellanea, d. i. der sog. Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor (ed. KAhrens u. GKrüger, Leipzig 1899, S. 179f., 181ff., 203f., 210ff., 217ff., 222ff.); einige andere Fragmente aus dem Syrischen teilt FNau in seinen Opuscules Maronites mit (Revue de l'Orient chrétien IV, 1899, S. 211ff). Die Haupt-Fundorte der griechischen Fragmente habe ich (Leontius S. 54) zusammengestellt.

1. Es handelte sich hierbei um die Frage, inwiefern das Fleisch Christi den menschlichen Bedürfnissen und Leiden, den unsündlichen Schwachheiten der Menschennatur, unterworfen gewesen sei (vgl. GKrüger, RE IX, 607, 55ff.). 2. Über die Reste seiner Schriftstellerei s. GKrüger, RE IX, 607, 12ff. 3. Das *ὁμοούσιος ἡμῖν* glaubte Julian dennoch nicht leugnen zu müssen (vgl. GKrüger, RE IX, 608, 25; vgl. oben S. 269 bei Anm. 6): „Wir sagen nicht im Leiden, sondern im Wesen uns naturgleich" (bei Zacharias Rhet. S. 202, 29f.). 4. Ein Diakon Themistius war (kurz vor 535) der Begründer dieser auf Mc. 13, 22 u. Jo. 11, 34 sich berufenden Gruppe (vgl. GKrüger, RE XIII, 400, 42ff.). 5. Vgl. GKrüger, RE XIII, 400, 36ff. und oben S. 269f. 6. z. B. bei Leontius c. Monophys. MSG 86, 2 p. 1841C. 7. ibid. 1845C.

τὴν διαφορὰν τοῦ θεοῦ λόγου καὶ τῆς σαρκός.[1] Aber Severus wollte mit der Behauptung der *δύο φύσεις* nicht mehr, als *κατὰ τὸν σοφώτατον Κύριλλον θεωρίᾳ μόνῃ ἀνακρίνειν τὴν οὐσιώδη διαφοράν*,[2] ein *μερίζειν τὴν φύσιν μετὰ τὴν ἕνωσιν* wies er ab[3]: *μίαν ὁμολογοῦμεν φύσιν καὶ ὑπόστασιν θεανδρικήν, ὥσπερ καὶ μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην, . . . μίαν . . . τήν τε φύσιν καὶ τὴν ὑπόστασιν καὶ τὴν ἐνέργειαν σύνθετον.*[4] *Das Götzenbild mit zwei Gesichtern, das von Leo und der Versammlung in Chalcedon aufgerichtet war,*[5] wollten freilich auch die Severianer nicht anbeten. Aber Severus tadelte am Chalcedonense nur das, was nicht cyrillisch war: das *ἐν δύο φύσεσιν* und die Anerkennung des Briefes Leos.[6] Die von Leo (in dem *„agit utraque natura"* usw. § 38, 1) behaupteten *δύο φυσικαὶ ἐνέργειαι* müſsten, so behauptete Severus, zur Annahme von *δύο ὑποστάσεις* oder *δύο πρόσωπα*, ja zur *δυὰς θελημάτων* führen: *οὐ γὰρ ἐνεργεῖ ποτε φύσις οὐχ ὑφεστῶσα.*[7]

3. Den Dienst, eine cyrillisch-chalcedonensische Theologie begründet zu haben, welche dem severianischen Monophysitismus Rede stehen konnte, obwohl mehr die Formeln als die Grundanschauungen verschieden waren, haben seit 519 der griechischen Kirche die um den Johannes Maxentius[8] sich scharenden sog. skythischen Mönche geleistet, unter denen Leontius von Byzanz (ca. 485—543)[9] theologisch der bedeutendste ist. Obwohl nicht ganz ohne Verständnis für die Freiheit des theologischen Denkens — Leontius war später (521—531 und 538—542) als Mönch im Sabaskloster ein Verteidiger des Origenes (vgl. Nr. 5) — erfaſsten Leontius und seine Freunde die theologische Aufgabe, im Gegensatz zu „Nestorianern" und Monophysiten das Chalcedonense einschlieſslich des Briefes Leos im Sinne der Väter, namentlich Cyrills, zu verteidigen, lediglich als Scholastiker: eine in

1. ibid. 1845 D. 2. ibid. 1841 C. 3. in der sog. Doctrina patrum (vgl. oben S. 219 Anm. 5) bei Mai, Script. vet. nova coll. p. 8. 4. ibid. p. 71. 5. Zachar. Rhet. 3, 1 p. 8, 11 ff. 6. in der Doctrina p. 71. 7. ibid. 8. Seine in der lateinischen Ursprache (nicht in lateinischer Übersetzung, wie die Augustin-Zitate beweisen) erhaltenen Werke finden sich MSG 86, 73—158. 9. Opp. MSG 86, 1185—2100 (vgl. RE XI, 394—397).

aristotelischen Traditionen gebildete, formale philosophische Schulung setzte sie in den Stand, durch Begriffsspaltereien die Uneinigkeit der Tradition, die Differenzen der cyrillischen Formeln und der Leos, in Harmonie aufzulösen. Wichtig ist unter diesen rettenden Begriffen vornehmlich der der Enhypostasie: die menschliche Natur in Christo ist nicht *ἀνυπόστατος,* nicht selbst *ὑπόστασις*, sondern *ἐνυπόστατος*,[1]) d. h. sie hat ihr *ὑποστῆναι* in dem Logos.[2]) Mit Hilfe dieses Begriffes liefs sich sowohl eine *κοινωνία* und *ἀντίδοσις τῶν ὀνομάτων*[3]) im Sinne Cyrills, als ein *ἐνεργεῖν* beider Naturen, also zwei *ἐνέργειαι*,[4]) behaupten; auch das *μία φύσις σεσαρκωμένη*[5]) ward orthodox gedeutet; proscribiert aber war antiochenische Interpretation des Chalcedonense: schon 519 eiferte Maxentius,[6]) später (nach 529) auch Leontius,[7]) gegen den bislang unverurteilten Theodor v. Mopsueste, den Lehrer des Nestorius.

4. Wie fremd dem Occident diese cyrillisch-chalcedonensische Orthodoxie war, zeigte schon 519 der theopaschitische Streit. Die These, welche die skythischen Mönche zum Panier der Orthodoxie machen wollten, die These: *ἕνα τῆς ἁγίας τριάδος πεπονθέναι σαρκί*, war anders zu beurteilen als die monophysitisch-theopaschitische Erweiterung der Trishagion, (*ἅγιος ὁ θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος, ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς, ἐλέησον ἡμᾶς*),[8]) die 512 in Konstantinopel Aufruhr hervorgerufen hatte[9]): sie entsprach als christologische Aussage dem, was längst in der alexandrinischen Tradition — und nicht nur in ihr — als orthodox galt.[10]) Dennoch

1. c. Nest. et Eut. I. MSG 86 p. 1277 D. **2.** ibid. (*ὡς χρῶμα ἐν σώματι*); vgl. solutio p. 1944 C. **3.** c. Nest. et Eut. I p. 1305 D. **4.** ib. II prooem. p. 1320 AB (*ἐνέργειαν ... ἄλλην μὲν σαρκός, ἑτέραν δὲ θεότητος*). **5.** c. Nest. et Eut. I p. 1277 A; solutio p. 1936 BC. **6.** de Christo professio MSG 86, 85 A: anathematizamus omnia scripta Theodori Mopsuesti et Nestorii discipuli ejus.. **7.** Leontius c. Nest. et Eut. III, 7 ff. p. 1364 ff. Leontius zieht c. 37 ff. (p. 1376 C sqq.) auch Diodor in den Angriff hinein. **8.** Der Monophysit Petrus Fullo hatte als Patriarch von Antiochien um 470 diesen Zusatz aufgebracht, *ἀναθέματι βάλλων τους μὴ λέγοντας ὅτι θεὸς ἐσταυρώθη* (Theod. Lector 1, 20. MSG 86, 176 AB). **9.** Vgl. GKrüger, RE XIII, 386, 10 ff. **10.** Vgl. oben S. 227 bei Anm. 15; S. 266 bei Anm. 3; S. 275 Anm. 3. Doch schon das abendländische „dei filius dicitur crucifixus" (S. 288 bei Anm. 8; S. 299 bei Anm. 7) klingt anders, und antiochenischem Denken mufste die Formel angreifbar sein (S. 262 bei Anm. 11, S. 284 bei Anm. 1; vgl. S. 276 Anm. 1).

bekämpften sie Roms Legaten, und Rom hat erst nach 533 sie anerkannt. Doch ist zuzugeben, dafs auch der tritheistische Schein die Formel verdächtigte. Der Anschlufs an Aristoteles rief ihn mit Notwendigkeit hervor. Führte doch auch auf monophysitischem Gebiet in derselben Zeit der Aristotelismus [des Johannes Philoponus, um 550] zu tritheistischen Streitigkeiten.[1])

5. Entscheidend wurde, dafs Justinian (527—565), schon 519 für die skythischen Mönche gewonnen, als Theologe[2]) wie als Politiker — ihm lag an Gewinnug der Severianer —, für die neue, cyrillisch-chalcedonensische Orthodoxie eintrat. Er approbierte die Formel *ἕνα τῆς ἁγίας τριάδος πεπονθέναι σαρκί* in einem Edikt von 527 (?) und 533;[3]) er veranstaltete Religionsgespräche mit den Severianern, unter denen das von 531 das wichtigste ist;[4]) er schob den Kryptomonophysiten Anthimus von Konstantinopel 536 beiseite; er erliefs endlich 533 (544?) ein Edikt, das in drei Anathematismen (*τρία κεφάλαια*) die Person und die Schriften Theodors v. Mopsueste, den Brief des Ibas an Maris (§ 37, 4) und die anticyrillischen Schriften Theodorets verurteilte.[5]) Dafs Justinian ziemlich gleichzeitig (wohl Januar 543) auch den Origenes anathematisierte,[6]) hatte zufällige Gründe: Palästina war beunruhigt durch den Kampf zwischen den „heimlichen Nestorianern", den Verehrern Theodors, und den „Origenisten", d. h. solchen, die, wie Leontius, anstatt den Origenes zu verketzern, auch von ihm gelernt hatten. Aber diese Verurteilung des Origenes war bezeichnend: für unfreie Scholastik nur blieb jetzt noch Raum.

6 a. Das oströmische Abendland freilich opponierte der zu Cyrill zurücklenkenden „monophysitischen" Politik Justinians. Im „Dreikapitelstreit" regten sich, wenn auch gebrochen durch zweihundertjährigen griechischen Einflufs, noch einmal die christologischen Traditionen des Occidents. Auch die dem

---

1. Vgl. PhMeyer, RE IX, 310, 48ff. 2. Vgl. die opp. theol. MSG 86, 943—1152. 3. Codex Justin. (ed. PKrüger) I, 1, 5 u. I, 1, 6. 4. Vgl. GKrüger, RE XIII, 391, 57ff., der die Jahreszahl 533 meiner Datierung vorzieht (vgl. XIII, 804). 5. Das Edikt ist verloren; nur einige Fragmente hat Facundus aufbewahrt (Hefele II², 811). Auch das Jahr ist nicht ganz sicher (Hefele II², 810f.). Über den Ausdruck *τρία κεφάλαια* s. Hefele II², 800f.; Möller, RE V, 22, 22. 6. Das Schreiben ist in der Ausfertigung an Mennas v. Konstantinopel erhalten (MSG 86, 945—990). Vgl. Diekamp, S. 37—50.

römischen Bischof Vigilius (537—555) in Konstantinopel abgezwungene Zustimmung zur Verurteilung der „drei Kapitel“ (d. h. der in ihnen zensurierten Objekte), sein *Judicatum* vom 11. 4. 548,[1]) schlug die Opposition nicht nieder. Vigilius selbst zog 550 — zunächst im Einverständnis mit dem Kaiser und in der Aussicht auf ein neues grofses Konzil — sein *Judicatum* zurück,[2]) trat dann offen der kaiserlichen Politik entgegen und erklärte noch in seinem *Constitutum* (14. 5. 553)[3]) sich gegen die Verdammung der drei Kapitel. Allein das vom Kaiser nach Konstantinopel berufene fünfte ökumenische Konzil (5. 5.—2. 6. 553) bestätigte in den 14 Anathematismen, die das Schlufsresultat seiner Beratungen waren,[4]) neben dem Anathem über Origenes[5]) die Verurteilung der drei Kapitel.[6]) Vigilius sah sich genötigt, den Beschlüssen nachträglich zuzustimmen;[7]) der Widerstand der Afrikaner würde seit 559 gebrochen; und das Schisma, das Illyrien und Norditalien von dem die fünfte ökumenische Synode anerkennenden römischen Stuhle trennte und im Verein mit dem Eindringen der arianischen Langobarden die kirchlichen Verhältnisse Italiens verwirrte, verlor, obwohl es in Aquileja bis ca. 700 andauerte, seit Gregors d. G. Zeit seine Bedeutung.[8])

6b. Für das Gebiet der Reichskirche war daher mit dem die Kirchenpolitik Justinians sanktionierenden[9]) Konzil von 553 der Sieg der cyrillisch-chalcedonensischen Orthodoxie besiegelt. Unter Anerkennung der vier älteren ökumenischen Synoden und ihrer Beschlüsse[10]) sicherte das Konzil durch seine 14 Ana-

---

1. Jaffé² Nr. 922. Fragmente Mansi IX, 181 D sqq. (im Petit-Druck) und IX, 104 D sqq.; Hefele II², 821 u. 823 f. **2.** Hefele II², 831 f. **3.** Jaffé² Nr. 935; Mansi IX, 61—106. **4.** Mansi IX, 376—388; Hahn³ § 148. **5.** Vgl. Diekamp, S. 67 ff. Dafs auch Evagrius Pontikus (vgl, EPreuschen, RE III, 650—52) und Didymus mitverurteilt seien, nahm die sechste ökumenische Synode (Mansi XI, 632 E) mit Unrecht an. Ihre Namen mögen mit genannt sein; ihrer Person nach verfielen sie dem Anathem erst bald nach der Synode (Diekamp, S. 131). **6.** Anath. 12, 13, 14. **7.** 8. Dez. 553 (Jaffé² Nr. 936; Mansi IX, 413—420) und in dem zweiten Constitutum vom 23. Febr. 554 (Jaffé² Nr. 937; Mansi IX, 457—488). **8.** Vgl. Hefele II², 914–924. **9.** Die Anathematismen des Konzils lehnen sich eng an an die Anathematismen in Justinians *ὁμολογία πίστεως* von 551 (MSG 86, 993—1035; vgl. 1003 ff.); diese nahmen ihrerseits vieles aus älteren Erlassen auf. **10.** Mansi IX, 375 C.

thematismen die cyrillische Interpretation des Chalcedonense gegen jeden Versuch einer antiochenischen Ausdeutung seiner abendländischen Elemente. Daher wird verboten, zu sagen *ἄλλον εἶναι τὸν θεὸν λόγον τὸν θαυματουργήσαντα καὶ ἄλλον τον Χριστὸν τὸν παθόντα.*[1]) Der Herr Jesus Christus, der fleischgewordene Logos, ist einer, *καὶ τοῦ αὐτοῦ τά τε θαύματα καὶ τὰ πάθη, ἅπερ ἑκουσίως ὑπέμεινε σαρκί.*[2]) Die *ἕνωσις* war keine *κατὰ χάριν ἢ κατὰ ἐνέργειαν ἢ κατὰ ἰσοτιμίαν . . . ἕνωσις τοῦ θεοῦ λόγου πρὸς ἄνθρωπον,* war keine *σχετικὴ ἕνωσις,* sondern eine *ἕνωσις τοῦ θεοῦ λόγου πρὸς σάρκα ἐμψυχωμένην ψυχῇ λογικῇ καὶ νοερᾷ κατὰ σύνθεσιν ἤγουν καθ' ὑπόστασιν,* vermöge deren es Pflicht ist, zu bekennen *μίαν αὐτοῦ τὴν ὑπόστασιν, ὅ ἐστιν ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστός, εἷς τῆς ἁγίας τριάδος.*[3]) *Οὐ γὰρ προσθήκην προσώπου ἤγουν ὑποστάσεως ἐπεδέξατο ἡ ἁγία τριὰς καὶ σαρκωθέντος τοῦ ἑνὸς τῆς ἁγίας τριάδος θεοῦ λόγου.*[4]) Das *ἐν δύο φύσεσιν* ist, obwohl die *διαφορὰ τῶν φύσεων* nicht aufgehoben ist durch die *ἕνωσις,* nur zu verstehen im Sinne eines *τῇ θεωρίᾳ μόνῃ τὴν διαφορὰν τούτων λαμβάνειν . . ., εἷς γὰρ ἐξ ἀμφοῖν.*[5]) Andererseits darf aber auch das *ἐκ δύο φύσεων* und *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη* nicht anders verstanden werden, als es die *ἅγιοι πατέρες* lehrten; denn *μίαν φύσιν ἤτοι οὐσίαν τῆς θεότητος καὶ σαρκὸς τοῦ Χριστοῦ εἰσάγειν,* ist verdammenswert.[6]) Der eine Christus ist *θεὸς καὶ ἄνθρωπος ὁ αὐτός, ὁμοούσιος τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιος ἡμῖν ὁ αὐτὸς κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα.*[7]) Aber die Naturen sind nicht *ἰδιοϋπόστατοι,*[8]) d. h. die *ὑπόστασις* des Logos ist auch die der *ἀνθρωπίνη φύσις* geworden; eine eigene *ὑπόστασις* hat die *ἀνθρωπίνη φύσις* nicht. — Das also war nun das allein Orthodoxe: zu glauben, dafs der Logos auch Mensch war. Eine menschliche Persönlichkeit in dem geschichtlichen Christus zu sehen, war unmöglich gemacht. Die Tendenz der vulgären Frömmigkeit, Jesum Christum, so wie man ihn malte oder auf *εἰκόνες „ἀχειροποίητοι“*[9]) dargestellt fand, in allen Beziehungen

1. Anath. 3 gegen antiochenische Deutung des „unum horum coruscat miraculis, aliud succumbit injuriis“ in Leos Brief (c. 4; Hahn³ S. 325). 2. Anath. 3, nach dem Henotikon (vgl. oben S. 302). 3. Anath. 4. 4. Anath. 5. 5. Anath. 7. 6. Anath. 8. 7. ibid. 8. Anath. 7. 9. Vgl. EvDobschütz, Christusbilder (TU XVIII, 1899) S. 273ff.

mit dem ewigen Logos schlechthin zu identifizieren,[1]) war hier in der Theologie soweit zum Siege gekommen, als es irgend möglich war[2]): εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ τὸν ἐσταυρωμένον σαρκὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν εἶναι θεὸν ἀληθινὸν καὶ κύριον τῆς δόξης καὶ ἕνα τῆς ἁγίας τριάδος· ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω.[3])

§ 40. Der Abschluss des christologischen Dogmas.

JWagenmann (RSeeberg), Maximus Konfessor (RE XII, 457—470); GKrüger, Monotheleten, (RE XIII, 401—413). — Hefele, Conciliengeschichte III², 121—313. — OBardenhewer, Ungedruckte Excerpte aus einer Schrift des Patriarchen Eulogius v. Alexandrien (580—607) über Trinität und Incarnation (ThQS 78. 1896 S. 353—401). — GOwsepian, Die Entstehungsgeschichte des Monotheletismus [Diss. phil.], Leipzig 1897.

1. Nur eine Formel des *τόμος Λέοντος* war von dem fünften ökumenischen Konzil weder interpretiert, noch erwähnt, — der von Severus scharf angegriffene Satz: *ἐνεργεῖ ἑκατέρα μορφὴ μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας ὅπερ ἴδιον ἔσχηκε, τοῦ μὲν λόγου κατεργαζομένου τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ τοῦ λόγου, τοῦ δὲ σώματος ἐκτελοῦντος ὅπερ ἐστὶ τοῦ σώματος.*[4]) Dieser Satz forderte, wie Severus richtig erkannte,[5]) und die Orthodoxie der Zeit Justinians auch nicht leugnete,[6]) die Anerkennung von *δύο φυσικαὶ ἐνέργειαι.* Allein, so zweifellos die Integrität der *δύο φύσεις* es einschlofs, dafs die Naturen in Christo *ἐνεργείᾳ,* nicht nur *δυνάμει* vorhanden gedacht würden (vgl. oben S. 25 Anm. 1), ebenso zweifellos entsprach es dem cyrillischen Gedanken der *ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν* und dem von der Orthodoxie der Zeit Justinians behaupteten „*τοῦ αὐτοῦ τά τε θαύματα καὶ τὰ πάθη*",[7]) in Christo nur ein wirkendes Subjekt, einen *κατ' ἄλλο καὶ ἄλλο ἐνεργῶν τὰ πραττόμενα,*[8]) zu sehen: Cyrill

---

1. Vgl. oben § 35, 2 b (S. 264) a. E. und S. 270 bei Anm. 4. 2. Vgl. oben S. 269 Anm. 4. 3. Anath. 10. 4. c. 4. Mansi V, 1377 A; lat. Hahn³ S. 325. 5. Vgl. oben S. 304 bei Anm. 7. 6. Vgl. oben S. 305 bei Anm. 4; GKrüger RE XIII, 411, 21—26 und aufser den dort angeführten Stellen Ephraem Antioch. († 545), apologia pro syn. Chalc. et epistula Leonis MSG 86, 2 p. 2105 AB. 7. Vgl. oben S. 308 bei Anm. 2. 8. So selbst Sophronius (Mansi XI, 480 C; Hahn³ S. 341; vgl. unten S. 310 bei Anm. 5), obwohl er *τῆς ἑκατέρας φύσεως ἑκατέραν ἐνέργειαν* mit Entschiedenheit vertrat (Mansi XI, 481 C; Hahn³ S. 342).

selbst hatte gelegentlich in Mc. 5, 41 inbezug auf das, was Christus ὡς θεός gebot und mit der Hand seiner ἁγία σάρξ tat, μίαν τε καὶ συγγενῆ δι᾽ ἀμφοῖν τὴν ἐνέργειαν bezeugt gefunden,[1]) und „Athanasius“ hatte gesagt: ἡ θέλησις θεότητος μόνης.[2]) Man kann auch nicht bezweifeln, daſs im Orient der Sieg der cyrillisch-chalcedonensischen Orthodoxie auf dem Konzil von 553 mehr den cyrillischen Traditionen, als dem ἐν δύο φύσεσιν des Chalcedonense zu gut gekommen war.[3]) Es ist daher begreiflich, daſs Kaiser Heraklius (610—641) und sein theologischer Berater, Sergius v. Konstantinopel, die durch Pseudo-Dionysius Areopagita (vgl. § 42, 4a) gedeckte Formel, der eine Christus wirke τὰ θεοπρεπῆ καὶ τὰ ἀνθρώπινα μιᾷ θεανδρικῇ ἐνεργείᾳ, für geeignet hielten, chalcedonensische Dyophysiten und Monophysiten zu vereinigen. Ihre 622 einsetzenden Bemühungen um eine solche Vereinigung führten auch 633 in Alexandria zum formellen Abschluſs einer Union auf der Basis jener Formel.[4]) Auch mit den Monophysiten in Armenien und Syrien ward erfolgreich verhandelt. Aber der Mönch Sophronius, der bald nachher Patriarch von Jerusalem ward (633—637), weckte den Widerspruch gegen die Unionsdoktrin.[5]) Das μιᾷ ἐνεργείᾳ ward nun selbst von Sergius zurückgestellt. Aber δύο ἐνέργειαι zu behaupten, erschien ihm nicht minder bedenklich, weil es den Schein erwecke, als wolle man δύο πρεσβεύειν θελήματα ἐναντίως πρὸς ἄλληλα

1. in Joann. 4 (ad 6, 54), MSG 73, 577 C. 2. Vgl. oben S. 273 bei Anm. 2. In Justinians Zeit schon galten die libri c. Apoll. als athanasianisch. 3. Zwar hat die Schrift des Eulogius v. Alexandrien († 607), aus der die von Bardenhewer publizierten Fragmente stammen, sowohl die δύο ἐνέργειαι als die δύο θελήματα verfochten, und die Echtheit dieser Schrift zu bestreiten, ist trotz ihrer Traditionslosigkeit schwierig. Aber daſs die Schrift gewirkt hat, und daſs die δύο θελήματα schon im endenden 6. Jahrh. noch andere Vertreter im Orient gehabt haben, ist nicht erweislich (vgl. Krüger, RE XIII, 411, 32—47). Die Paulus- und Nestorius-Fragmente, die für μία ἐνέργεια und ἓν θέλημα eintreten (vgl. oben S. 219 Anm. 5 und S. 263 Anm. 2, 4), halte ich für unecht. 4. Mansi XI, 564 bis 568; Hahn³ § 232. 5. Sergius ad Honor. Mansi XI, 532 D sqq. Auch die epistula synodica, die Sophronius nach seiner Erhebung auf den Patriarchenstuhl erlieſs (in der Ausfertigung an Sergius Mansi XI, 461 bis 509; ein Bruchteil Hahn³ § 233), trat ausdrücklich für Leos ἐνεργεῖ ἑκατέρα μορφή ein (Mansi XI, 480 D; vgl. oben S. 309 Anm. 8).

ἔχοντα, ... ὅπερ δυσσεβές.[1]) Diese Stellungnahme billigte auch Honorius v. Rom (625—638).[2]) Dementsprechend verbot im Jahre 638 die kaiserliche Ekthesis[3]) den Streit über *δύο ἐνέργειαι* oder *μία ἐνέργεια*, indem auch sie vom Monenergismus auf den unverfänglich erscheinenden und, wie sie voraussetzte, unbestreitbaren Monotheletismus sich zurückzog: *ἓν θέλημα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ ὁμολογοῦμεν.*[4])

2. Nun aber traten der vornehme griechische Mönch Maximus Confessor († 662)[5]), Nordafrika und die Nachfolger des Honorius v. Rom entschieden für den Dyotheletismus ein. Auch der den Streit verbietende Typos des Kaisers Konstans II. vom Jahre 648[6]) schlug den Widerspruch nicht nieder: die Lateransynode Martins I. v. Rom (649—653, † 655) von 649 verurteilte allen Monenergismus und Monotheletismus.[7]) Der Dyotheletismus erschien diesen seinen Verfechtern, da sie das *φυσικὸν θέλημα* zur Vollständigkeit der Naturen rechneten, als eine Konsequenz des chalcedonensischen Dyophysitismus. Nach langen Kämpfen wurde auf dem sechsten ökumenischen Konzil zu Konstantinopel (680 und 681[8])) der Dyotheletismus sanktioniert. Eine römische Synode war vorangegangen (680), ein Synodalbrief derselben[9]) und ein ausführlicher Lehrbrief des Papstes Agatho[10]) lagen dem Konzile vor und wurden von ihm approbiert. Das am 16. September 681 angenommene Glaubensdekret[11]) bekannte nach Wiederholung der chalcedonensischen Bestimmungen über die Naturen Christi: *καὶ δύο φυσικὰς θελήσεις ἤτοι θελήματα ἐν αὐτῷ καὶ δύο φυσικὰς*

1. Sergius ad Honor. (Mansi XI, 529—537) p. 533 DE. 2. Honor. ad Serg. (Mansi XI, 537—544) p. 540 B: *ὅθεν καὶ ἓν θέλημα ὁμολογοῦμεν τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.* 3. Mansi X, 991—997; ein Teil bei Hahn³ § 234. 4. ib. p 996 C; Hahn S. 344. 5. Eine Gesamtausgabe seiner Werke (Exegetica, Ascetica, antimonophysitische und antimonotheletische Schriften, Scholien zum Areopagiten u. a.) gibt es noch nicht. MSG 90 und 91 bietet nicht alles, was schon gedruckt ist (vgl. AEhrhard bei Krumbacher, Gesch. der byzant. Litteratur. 2. Aufl. München 1897, S. 63 f. und RSeeberg, RE XII, 462 f.). 6. Mansi X, 1029—1032. 7. Mansi X, 864—1184. Die 20 Anathematismen (ib. 1151—1162) auch Hahn³ § 181. 8. Mansi XI, 189—922. 9. Mansi XI, 286—315; Bruchstücke (p. 238 C — 239 B; 243 B — 246 B und 246 C — 247 B mit Auslassungen) bei Hahn³ § 236. 10. Mansi XI, 234—286. 11. ib. 631—640; der entscheidende Abschnitt (p. 636 E — 640) bei Hahn³ § 149.

ἐνεργείας ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως . . . κηρύττομεν· καὶ δύο φυσικὰ θελήματα οὐχ ὑπεναντία — nur im Gegensatz zu solchem Dyotheletismus steht der Monotheletismus des Honorius —, *ἀλλ' ἑπόμενον τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα, καὶ μὴ ἀντιπίπτον ἢ ἀντιπαλαῖον, μᾶλλον μὲν οὖν καὶ ὑποτασσόμενον τῷ θείῳ αὐτοῦ καὶ πανσθενεῖ θελήματι· . . . τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα θεωθὲν οὐκ ἀνῃρέθη, σέσωσται δὲ μᾶλλον κτλ.*[1]) Das Konzil — ein „Konzil der Antiquare und Paläographen"[2]) — war, obgleich es mit Sergius auch den Honorius anathematisierte,[3]) ein Triumph für Rom. Wie in Nicäa und in Chalcedon, hatte das Abendland seine Orthodoxie durchgesetzt. Aber während das abendländische Element im Nicaenum und Chalcedonense erst nachträglich vom Orient ausgeschieden wurde, war jetzt das entscheidende Konzil von 553 vorangegangen. Überdies gab es jetzt im Orient eine Scholastik, die Formeln zu verarbeiten wufste.

Kapitel IV.

Die Resultate der gesamtkirchlichen dogmengeschichtlichen Entwickelung der ersten sieben Jahrhunderte und das Absterben schöpferischen Lebens in der Kirche des Ostens.

§ 41. Das neben dem Christentum der Dogmen erwachsene Christentum zweiter Ordnung und die Gründe der Erstarrung in der Kirche des Ostens.

NBonwetsch, Heilige (RE VII, 554—559); GGrützmacher, Helvidius (ib. 654f.) und Jovinianus (RE IX, 398—401); OZöckler, Maria (RE XII, 309—336). — Die Artikel „Heilige" und „Reliquien" bei WuWKL.² und bei FXKraus, Real-Encyclopädie der christlichen Alterthümer. 2 Bde. Freiburg i. Br. 1882—1886. — JChrWAugusti, Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie. 12 Bde. Leipzig 1817—1831. — FAvLehner, Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten. Stuttgart 1881. — KBenrath, Zur Geschichte der Marienverehrung. StKr. 1886, 7—94 und 197—267. — ThTrede, Das Heidentum in der römischen Kirche. 4 Tle. Gotha 1889—91. — VSchultze und GBoissier s. § 25. — KSchwarzlose, Der Bilderstreit usw., Gotha 1890. — FKattenbusch, Lehrbuch

1. ib. 637 BCD; Hahn S. 173. 2. Harnack, DG II, 408. 3. Mansi XI, 556 C.

der vergleichenden Confessionskunde I, Freiburg 1892. — WHaller, Jovinianus (TU XVII, 2. 1897). — ELucius, Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche ed. GAnrich, Tübingen 1904.

1. Die ersten sieben Jahrhunderte der Kirchengeschichte haben nicht nur den trinitarischen und christologischen „Lehrkreis" entwickelt und im Occident — was zunächst hier aufser acht bleiben mufs — die Grundlage der Lehren von Sünde und Gnade gelegt: nur ungeschichtliche Betrachtung der Dinge kann ignorieren, dafs dieselbe Zeit einer Reihe solcher Anschauungen zum Dasein verholfen hat, welche die protestantische Kritik aller Zeiten als zweifellose Entstellungen des Christentums angesehen hat. Das eine läfst sich gar nicht von dem andern trennen. Denn in eben der Zeit, da die Umbildung der christlichen Lehre zu einem Gefüge theologischer Dogmen durch die Autorität ökumenischer Synoden sanktioniert wurde, drangen die Massen in die Kirche ein; und die Kirche war, eben deshalb weil die *publica doctrina* auf jene Dogmen den Hauptnachdruck legte, aufser stande, diese Massen wirklich zu christianisieren.[1]) Die Massen etablierten daher in der Kirche ein „Christentum zweiter Ordnung",[2]) das den „Sieg des Christentums über das Heidentum", der auf dem Gebiete des Dogmas nur ein Kompromifs war, auch auf dem Gebiete der praktischen Frömmigkeit in dieselbe Beleuchtung rückt. In diesem inferioren Christentum, das fortschreitend volkstümlicher wurde, haben mannigfach heidnische Kultussitten christianisiert angedauert; Heiligen-, Engel- und Marienverehrung verwuchsen mit dem antiken Heroenkult und anderen polytheistischen Reminiszenzen;[3]) Kreuze, Bilder und Reliquien zogen einen christlichen Amulett-Aberglauben grofs,[4]) und die Wundersucht trieb wunderliche Blüten.[5]) Die Sittlichkeit aber

---

1. Vgl. das lehrreiche Geständnis Augustins ep. 29, 9. MSL 33, 118. **2.** Harnack, DG II, 441. Die Anfänge dieser inferioren Unterströmung gehen weit zurück (1. Ko. 15, 29; AG 19, 12; Mc. 5, 9 u. ö.; vgl. auch die Exorcismen und die apokryphen Evangelien und Apostellegenden); es kann aber keine Frage sein, dafs sie seit dem 4. Jahrhundert von viel gröfserer Bedeutung ward und neue Formen annahm. **3.** Vgl. Theodoret, graecarum affectionum curatio 8. MSG 83, 1033 B: *τοὺς γὰρ οἰκείους νεκροὺς ὁ δεσπότης ἀντεισῆξε τοῖς ὑμετέροις θεοῖς.* **4.** Selbst Makrina, die Schwester des Basilius und Gregor v. Nyssa, trug ein Kreuzamulett (Gregor Nyss. vita Macr. MSG 46, 989 C). **5.** Vgl. Augustin (! Lc. 23, 31), de civ. dei 22, 8. MSL 41, 760 ff.

stand im „christlichen“ Volke um so tiefer, je selbstverständlicher es war, dafs der gewöhnliche Christ von dem, was weiten Kreisen das Specificum christlichen Lebens ward, von der mönchischen *ἁγιότης τῶν ἀγγέλων*,[1]) dispensiert war.

2a. Schon im 4. Jahrhundert sind die Voraussetzungen dieses inferioren Christentums von den einflufsreichsten Theologen anerkannt worden. Inbezug auf die Verehrung der Heiligen, d. h. zunächst der Märtyrer [, dann der Asketen und der Heroen der Orthodoxie], wird dies bezeugt u. a. durch die Damasus-Inschriften der Katakomben (366—384), durch die Homilien und Reden der drei Kappadozier,[2]) durch die wunderbare Auffindung der Körper des Gervasius und Protasius durch Ambrosius (386)[3]) und durch die Art, wie die *vitae* mancher Asketen und Theologen zurechtgemacht wurden. Schon Augustin meinte: *injuria est pro martyre orare, cujus nos debemus orationibus commendari.*[4]) — Für die Kreuz- und Reliquienverehrung ist das Gleiche ersichtlich aus der Erzählung Eusebs von der Vision Konstantins (*τούτῳ νίκα*)[5]) und aus dem anerkannten Vorhandensein des trotz der Loslösung zahlloser Splitter intakt bleibenden Kreuzes Christi in Jerusalem (seit ca. 340).[6]) Für Märtyrerkapellen (*memoriae martyrum*) an einem nicht ohnedies schon geweihten Orte forderte schon eine Synode zu Karthago im Jahre 401 das Vorhandensein von Reliquien des Märtyrers.[7]) — Die Anerkennung der Engelverehrung war den Theologen durch Apok. 22, 9 erschwert; sie spielte auch, obwohl sie in Phrygien und Ägypten volkstümlich war, eine geringere Rolle, als die Heiligenverehrung; nur der Erzengel Michael ward später ein überall populärer Engel-Heiliger.[8]) — Auch Maria ist noch im vierten Jahrhundert hinter den Heiligen zurückgetreten. Zwar galt sie früh als die zweite Eva;[9]) der Rahmen für ihre Beteiligung am Heilswerk war alt. Aber das NT. sagte nichts darüber, dafs sie diese Rolle sich verdient habe. Auch Asketin war

1. Vgl. oben S. 232 Anm. 7. 2. Vgl. Lucius S. 310 Anm. 7. 3. Augustin confess. 9, 7, 16. MSL 32, 770. Vgl. Lucius S. 153 f. 4. sermo 159, 1. MSL 38, 868. 5. vita Const. 1, 28 ed JAHeikel (GchS) p. 21. 6. Vgl. Lucius S. 167 ff. und über die Protonike- und Helena Legende ib. S. 505 ff. 7. can. 17. Mansi III, 782 C. 8. Vgl. Lucius S. 120 ff. 9. Vgl. oben S. 128 bei Anm. 4; S. 141 Anm. 11.

sie nicht (Mt. 1, 25). Marienkirchen kannte das vierte Jahrhundert noch nicht. Die Legende (*Protevangelium Jacobi*, ca. 150[1]) hatte freilich Maria früh als die jungfräuliche Asketin gefeiert; schon Clemens hat dieser Quelle die Vorstellung entlehnt, dafs Maria *in partu* Jungfrau geblieben sei,[2]) und Origenes hat die von dem Protevangelium vorausgesetzte Annahme, dafs die, über welche der Geist Gottes kam (Lc. 1, 35), auch *post partum* stets Jungfrau geblieben sei, für die allein richtige gehalten.[3]) Doch erst im vierten Jahrhundert setzten diese Phantasien in der Kirche sich durch: Epiphanius, Hieronymus und Ambrosius beurteilten die Leugnung des *virgo post partum* als Ketzerei;[4]) und für das *virgo in partu* gaben Ambrosius und Hieronymus schon Schriftbeweise (Ez. 44, 2 u. a.).[5]) — Bilderverehrung galt im vierten Jahrhundert bei den Theologen noch als Unrecht.[6])

2 b. An solchen, die gegen diese Paganismen und Legendenprodukte, sowie gegen die der Verehrung der Asketen und der Erhebung der Maria zugrunde liegende Hochschätzung der Virginität opponierten, hat es freilich nicht ganz gefehlt. Aber Hieronymus konnte auf den Beifall der „Frommen" rechnen, wenn er seine sehr minderwertige Frömmigkeit in keifender und unwahrhaftiger Polemik gegen solche „unwissenden" Menschen betätigte. Um 383 hat er in der Schrift *de perpetua virginitate Mariae adversus Helvidium*[7]) den damals mit ihm in Rom lebenden Laien Helvidius wegen seiner Bestreitung des *virgo post partum* als einen Herostrat denunziert, der *templum dominici corporis succendit, sanctuarium spiritus contaminavit*, da er aus ihm (dem Mutterschofs der *mater dei*) eine *quadriga fratrum* und eine *sororum congeries* herleite.[8]) Etwa zehn Jahre später (um 392) bemühte er sich in den *libri II adversus*

---

1. Tischendorf Evang. apocr. 2. Aufl. 1876, p. 1 ff.; Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen, S. 47—63. **2.** Vgl. oben S. 170 Anm. 3 mit Protev. c. 19 f. **3.** in Matth. 10, 17 ed. Lommatzsch 3, 45 f.; vgl. Lucius, S. 429. **4.** Epiphan. haer. 78; Hieronymus adv. Helvidium um 383 (vgl. unten Anmerkung 7); Ambrosius de instit. virg. 5, 35. MSL 16, 314 B. Doch entging Bonosus (vgl. oben S. 260 Anm. 1) 391 noch synodaler Verurteilung (RE III, 315, 10 ff.). **5.** Ambrosius ep. 42, 6. MSL 16, 1126 A; Hieron. dial. adv. Pelag. 2, 4. MSL 23, 538 BC. **6.** Vgl. über Eusebius v. Cäsarea und Epiphanius v Dobschütz S. 31 f. u. 101* ff. **7.** MSL 23, 183—206. **8.** c. 16 p. 200 A; vgl. 22 fin. p. 206 B.

Jovinianum,[1]) den römischen Asketen Jovinian, der wie Helvidius dachte und wegen seiner entschiedenen Polemik gegen die Überschätzung der Virginität, des Fastens und der Märtyrer in Rom (390)[2]) und Mailand (391)[3]) mit mehreren Gesinnungsgenossen exkommuniziert war, auch moralisch tot zu machen. Und im Jahre 406 hat er in dem *liber contra Vigilantium*[4]) den gallischen Presbyter Vigilantius (*seu vere Dormitantius*) mit Schimpfreden überhäuft, weil er es gewagt hatte, die Märtyrer- und Reliquienverehrung der Zeit zu kritisieren. Die Bücher des Hieronymus gegen Jovinian erregten freilich, namentlich wegen der in ihnen zu Tage tretenden Geringschätzung der Ehe, selbst bei Freunden des Hieronymus Anstofs,[5]) und die persönlichen Verdächtigungen des Helvidius, Jovinianus und Vigilantius haben edlere Gegner derselben[6]) sich nicht angeeignet. Doch nicht einmal Augustin ahnte, dafs Jovinian, „der Protestant seiner Zeit“,[7]) vom Wesen des Christenglaubens, wie es scheint, mehr verstand, als er selbst.

3. Das fünfte und sechste Jahrhundert haben das inferiore Volkschristentum zu einer Macht werden lassen, welcher der Episkopat nicht mehr ohne Machtverlust entgegen treten konnte. Der Sieg des *θεοτόκος* im nestorianischen Streit kam offizieller Anerkennung der Marienverehrung gleich; Marienkirchen entstanden in grofser Zahl.[8]) Auch die Bilder erwarben sich, zunächst in alexandrinischen Kreisen, ihren Platz; die Antiochener müssen vor 433 sie abgelehnt haben: die persisch-nestorianische Kirche (§ 37, 4 S. 296) kennt weder Kirchenbilder, noch Bilderverehrung. Die später nachweisbare Anschauung, dafs Cyrill v. Alexandrien die Verehrung der Bilder in der Kirche ein-

---

1. MSL 23, 206—338. **2.** ep. Siricii ad Mediol. eccl. MSL 16, 1121 bis 1123. **3.** ep. syn. Mediol. ad Siric., ibid. 1123—1129. **4.** MSL 23, 338—352. **5.** Vgl. Hieronymus ep. 48, 49, 50. MSL 22, 493—516. **6.** Augustin hat den Lebenswandel Jovinians nicht getadelt; Gennadius (de vir. ill. ed. Bernoulli in Krügers Sammlung I, 11) hat dem Helvidius ein studium religionis (c. 32 p. 73), dem Vigilantius ein zelus religionis zugestanden (c. 35 p. 74). **7.** So schon Neander (Kirchengesch. II, 2 S. 574). Auch Harnack (Die Lehre von der Seligkeit allein durch den Glauben in der alten Kirche, ZThK I. 1891, S. 82—178; S. 138—154) und Haller beurteilen Jovinian so. Doch reicht unser Wissen zu einem ganz sichern Urteile nicht aus (so auch Grützmacher, RE IX, 400, 10). **8.** Vgl. Lucius S. 473.

geführt habe[1]) wird trotz ihrer Haltlosigheit Richtiges enthalten. Im Orient hat die Bilderverehrung schon vor 600 diejenige Höhe erreicht, auf der sie noch heute in der orientalischen Christenheit steht.[2]) Der Occident war zurückhaltender. Noch Gregor d. G. (590—604) meinte zwar: *quod legentibus scriptura, hoc idiotis praestat pictura cernentibus*;[3]) er mifsbilligte daher ein Wegnehmen und Zerbrecheu der Bilder. Aber Verehrung der Bilder wollte er nicht; das Richtige schien ihm: *et illas servare et ab earum adoratu populum prohibere.*[4])

4. Ausdrücklich gefördert ist das Christentum zweiter Ordnung durch das Mönchtum und durch den Kultus. Ersteres hat zwar auch im Orient feinsinnige Vertreter gehabt, und auch die ungebildeten Mönchsheiligen sind keineswegs sämtlich Anwälte des frommen Aberglaubens gewesen.[5]) Dennoch hat das Mönchtum beträchtlich dazu geholfen, das Volkschristentum neben dem der Theologen zu stärken. — Letzterer, der Kultus, war seit dem 3. Jahrhundert im Zusammenhang mit der Arkandisziplin immer zeremoniöser und mysteriöser geworden und so den kultischen Traditionen heidnischer Mysterien näher gerückt. Dementsprechend würdigte ihn die Volksfrömmigkeit. Und die mystagogische Weisheit der Griechen, die in den *κατηχήσεις μυσταγωγικαί* des Cyrill von Jerusalem[6]) noch nüchtern erscheint gegenüber der Folgezeit, wies auch die Theologen an, die „Mysterien“ zu schätzen als geheimnisvolle Versinnlichungen des Himmlischen, durch die den Geheiligten — *τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις*[7]) — ein Vorgeschmack der zukünftigen Güter gegeben, ja gleichsam eine Fortsetzung der Menschwerdung Gottes vor die Augen geführt werde. So schlug der Kultus eine Brücke zwischen dem Christentum der Massen und dem der Theologen, — als System der Gnadenmittel im Occident (wovon später), als ein System heiliger Mysterien im Orient.

---

1. vDobschütz S. 33. 2. Schwarzlose S. 19; v. Dobschütz S. 35. 3. epp. lib. 11, 13. MSL 77, 1128. 4. ibid. 9, 105 p. 1027 C. 5. Selbst bei einem theologisch so ungebildeten Mönchsheiligen wie Schenute († 451), einem Parteigenossen Cyrills, trat die Heiligenverehrung und der Aberglaube zurück, und von Marienverehrung findet sich bei ihm keine Spur (JLeipoldt, Schenute v. Atripe; TU XXV, 1. 1903, S. 83). 6. MSG 33, 1065—1128. 7. Um 180 tadelte es Celsus, dafs im Gegensatz zu den *ἄλλαι τελεταί* bei den Christen die Sünder eingeladen wurden (c. Cels. 3, 59 ed. Koetschau I, 253).

5. Für die griechische Kirche ist dies verhängnisvoll geworden. Die grofse Bedeutung, welche in ihr die Mysterien erhielten, ward eine der Hauptursachen des Absterbens schöpferischen Lebens in der Kirche des Ostens. Denn ängstliche Heilighaltung des Rituals war ihre Folge. Auch die Liturgien wurden nun, und zwar schon seit dem 4. Jahrhundert, z. T. auf Apostel zurückgeführt; und die Verehrung der heiligen Formeln erzog zum Traditionalismus. Freilich nicht in dem Sinn ist die griechische Kirche erstarrt, dafs wissenschaftliches Leben in ihr erstorben wäre: die griechische Kultur stand bis ca. 1200 höher, als die occidentalisch-christliche. Alles schöpferische Leben aber hörte seit dem 6. Jahrhundert im Orient mehr und mehr auf. Die Kirchen des Ostens sind im wesentlichen geblieben, was sie im 6. und 7. Jahrhundert waren.

6. In diesem Sinne kann man sagen, dafs mit der Erledigung der trinitarischen und christologischen Kontroversen die dogmengeschichtliche Entwickelung in der griechischen Kirche zum Abschlufs gekommen sei. Die griechische Kirche hat, so wichtig für sie die auf dem zweiten Nicaenum (vgl. § 44, 2) wie ein Dogma sanktionierte Bilderverehrung ist, doch nur zwei Dogmen im engsten Sinne: die Lehren von der Trinität und von der Menschwerdung. Doch hat der Traditionalismus der griechischen Kirche schliefslich auch die sonstige theologische Überlieferung, wie sie bei Johannes Damascenus (§ 43) sich darstellt, in gewisser Weise kirchlich sanktioniert, und auch abendländische Anschauungen haben den Weg in die kirchliche Tradition gefunden (§ 44, 3, 4). Wichtiger aber, als alle diese Lehrdetails, ist es, dafs in der griechischen Kirche das Christentum der Massen mit dem der Theologen durch die Kultusmystik (§ 42) so eng verbunden wurde, dafs Aberglauben und Kultusmystik das dogmatische Christentum völlig zu überwuchern vermochten.

§ 42. Pseudo-Dionysius Areopagita.

NBonwetsch, Dionysius Areopagita (RE IV, 687—696). — JGVEngelhardt, Die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionysius, übersetzt und mit Bemerkungen begleitet. 2 Bde. Sulzbach 1823. — GESteitz, Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche in ihrer geschichtlichen Entwickelung (JdTh IX—XIII), § 24 „Pseudodionysius, der Areopagite“ (XI,

1866, S. 197—229). — OSiebert, Die Methaphysik und Ethik des Pseudo-Dionysius Areopagita. Diss. phil., Jena 1894. — HKoch, Der pseudepigraphische Charakter der dionysischen Schriften (ThQS 1895, S. 353 bis 420). — HKoch, Proclus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen (Philologus LIV, 1895, S. 438—454). — JStiglmayr, Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sog. Dionys. Areop. in der Lehre vom Übel (Histor. Jahrb. der Görres-Gesellschaft XVI, 1895, S. 253—273 u. 721—748). — JStiglmayr, Das Aufkommen der pseudodionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christl. Litteratur bis zum Laterankonzil 649 (Jahresbericht des öffentl. Privatgymnas. Stella Matutina zu Feldkirch, 1895, S. 1—96; vgl. FDiekamp, Das Zeitalter des Erzb. Andreas v. Caesarea, Histor. Jahrbuch der Görres-Gesellsch., 1897, S. 1—136).

1. Wie im Neuplatonismus seit Jamblichus sich Mystik und Mysterien zusammengefunden hatten, so ist es früh auch auf griechisch-kirchlichem Boden geschehen: die Mystik der *γνωστικοί*, deren edelster Vertreter nach Origenes neben Gregor v. Nyssa Makarius, der Grofse, ist († 391),[1]) mündete ein in die Mysteriosophie. Dies zeigen die unter dem Namen des Dionysius Areopagita (AG. 17, 34) auf uns gekommenen Schriften: 1. *περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας*, 2. *περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας*, 3. *περὶ θείων ὀνομάτων*, 4. *περὶ μυστικῆς θεολογίας* und 10 Briefe.[2]) Sicher nachweisbar sind diese pseudo-areopagitischen Schriften zuerst im Anfang des 6. Jahrhunderts, bei Sergius v. Resaina († 536),[3]) bei dem Monophysiten Severus (um 519)[4]) und auf dem Religionsgespräch mit den Severianern i. J. 531.[5]) Ihre Entstehung nach dem Chalcedonense [und nach 476, d. i. der Einführung des Credo in die Eucharistie durch Petrus Fullo[6])] und ihre Abhängigkeit von Proklus darf jetzt als anerkannt gelten. Im letzten Viertel des fünften Jahrhunderts, etwa in der Zeit des Henotikon (482) wird Pseudo-Dionys geschrieben haben.

---

1. Seine 50 Homilien stehen MSG 34, 449—822. 2. MSG 3, 119 bis 1120. Deutsche Übersetzung von Engelhardt (s. oben bei der Litteratur). 3. Vgl. ABaumstark, Lucubrationes Syro-Graecae (21. Supplementbd. der Jahrb. für classische Philol., 1894, S. 353—524), S. 358—438; speziell S. 380. 4. Vgl. RE IV, 689, 7 ff. 5. Mansi VIII, 821 D sq. Vgl. oben S. 306 Anm. 4. 6. Doch vgl. Kattenbusch, Apostol. Symbol II, S. 232 Anm. 71 u. S. 739 Anm. 20. Seit ca. 511 gewinnt im Orient das Symbol (N, dann C) in der Eucharistie eine sichere Stelle.

2. Pseudo-Dionys ist neuplatonischer Mystiker. Aus Gott stammt nach ihm alles, Gott ist in allem: *πολλαπλασιάζεσθαι λέγεται τὸ ἓν ὂν ἐκεῖνο τῇ ἐξ αὐτοῦ παραγωγῇ τῶν πολλῶν ὄντων.*[1]) Und doch ist Gott nach Pseudo-Dionys über allem, ist die *ὑπὲρ λόγον καὶ νοῦν καὶ οὐσίαν ὑπερουσιότης.*[2]) Daher hält es Pseudo-Dionys für richtig, in Bezug auf Gott *πάσας τὰς τῶν ὄντων καταφάσκειν θέσεις, ὡς πάντων αἰτίᾳ* (kataphatische, bejahende, Theologie), *καὶ πάσας αὐτὰς κυριώτερον ἀποφάσκειν, ὡς ὑπὲρ πάντων ὑπερούσῃ* (apophatische, verneinende, Theologie).[3]) Immanenz und Transscendenz sind hier mit einander so verwoben, daſs letztere prävaliert. Alle positiven Aussagen über Gott reduzieren sich auf den letztlich aus der aristotelischen Philosophie stammenden Gedanken, daſs Gott erste Ursache und letztes Ziel alles Seienden ist.[4]) Auch das Prädikat der Güte sagt bei Pseudo-Dionys nicht mehr. Aber eben deshalb weist es darauf hin, daſs alles Seiende gut ist. Das Böse ist für den Areopagiten lediglich das in der absteigenden Stufenreihe der Wesen wachsende Fehlen des Guten, eine Privation, ein *μὴ ὄν.*[5]) Gott kennt auch alles Seiende nur, soweit es gut ist, sofern die *παραδείγματα τῶν ὄντων* in ihm sind.[6]) — Das Streben zu Gott hin erreicht bei den Menschen durch *κάθαρσις, φωτισμός, τελείωσις* hindurch seinen Höhepunkt, die *θέωσις,* in der mystischen Einung, wenn die Seele von dem Äussern sich abkehrend, in einer *κυκλικὴ εἰς ἑαυτὴν εἴσοδος ἀπὸ τῶν ἔξω*[7]) in sich selbst sich konzentrierend, jenseits ihres Denkens und Wollens Gott als den Urgrund auch ihres Seins erfaſst. — Das alles ist rein neuplatonisch.

3. Das Christliche ist in der Metaphysik des Areopagiten nur ein Einschlag. In Betracht kommt a), daſs er die kirchliche Trinitätslehre verwertet. Er versucht, die *τριάς* mit der *ἑνάς* zu identifizieren. Faktisch freilich stellt er die *τριάς* dennoch ein in die Reihe der aus dem göttlichen Urgrunde

---

1. de divinis nominibus 2, 11 p. 649 B. **2.** ibid. 1, 1 p. 588 A. **3.** de mystica theologia 1, 2 p. 1000 B. **4.** Vgl. § 5, 7 b. **5.** de div. nom. 4, 18—35 p. 713—736; vgl. 32 p. 732 C: *τῷ κακῷ τὸ εἶναι θετεόν κατὰ συμβεβηκός* und 34 p. 733 C: *οὐκ ἄρα ὂν τὸ κακὸν οὐδὲ ἐν τοῖς οὖσι τὸ κακόν· οὐδαμοῦ γὰρ τὸ κακὸν ᾗ κακόν.* **6.** de div. nom. 5, 8 p. 824 C. **7.** ib. 4, 9 p. 705 A.

herstammenden Seins-Entfaltungen, sodafs ätiologisch vor ihr steht *ἡ ὑπὲρ πάντα ὑπερουσίως ὑπεροῦσα ὑπερθεότης.*[1]) Sodann b), dafs für den Areopagiten Jesus — so nennt er den Logos[2]) — das Prinzip aller Gotteswirkung ist, die alles Seiende durch abgestufte Mitteilung des Göttlichen (durch ein System von Weihen und Weihenden [*ἱεραρχίαι*], wie Pseudo-Dionys bildlich sagt) in Gottes Vorsehung hineinnimmt, bezw. zur Gemeinschaft, Verähnlichung und Einigung mit Gott heranzieht[3]): *αὐτὸς Ἰησοῦς, ὁ θεαρχικώτατος νοῦς καὶ ὑπερούσιος, . . . πάσης ἱεραρχίας, ἁγιαστείας καὶ θεουργίας ἀρχὴ καὶ οὐσία καὶ θεαρχικωτάτη δύναμις.*[4]) Endlich c), dafs die obersten der durch die abgestufte Mitteilung des Göttlichen gebildeten Ordnungen der Wesen mit den Engelordnungen der biblischen und kirchlichen Tradition identifiziert werden: die *οὐρανία ἱεραρχία* besteht für Dionys und für die durch ihn bestimmte spätere Theologie aus den Triaden der *θρόνοι, χερουβίμ, σεραφίμ· κυριότητες, δυνάμεις, ἐξουσίαι· ἀρχαί, ἀρχάγγελοι* und *ἄγγελοι.*[5])

4a. Ein tiefergreifender Einflufs christlicher Gedanken tritt darin hervor, dafs Pseudo-Dionys seinem Neuplatonismus den Gedanken der Menschwerdung Jesu einfügt. Er spricht von ihr, obwohl er Ausdrücke wie *κρᾶσις* und *μίξις* meidet, wie ein über Cyrill hinaus zum Monophysitismus hinneigender Anhänger des Henotikon: *οὐδὲ ἄνθρωπος ἦν* [*ὁ Ἰησοῦς*], *οὐχ ὡς μὴ ἄνθρωπος, ἀλλ' ὡς ἐξ ἀνθρώπων ἀνθρώπων ἐπέκεινα καὶ ὑπὲρ ἄνθρωπον ἀληθῶς ἄνθρωπος γεγονώς, . . . οὐ κατὰ θεὸν τὰ θεῖα δράσας οὐ τὰ ἀνθρώπεια κατὰ ἄνθρωπον, ἀλλ' ἀνδρωθέντος θεοῦ καινήν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν ἡμῖν πεπολιτευμένος.*[6]) Beachtenswert ist, dafs Pseudo-Dionys als Grund der Menschwerdung die *φιλανθρωπία τοῦ Ἰησοῦ* nennt.[7])

1. de div. nom. 13, 3 p. 981 A; vgl. ibid. 1, 4 p. 592 A und de myst. theol. 5 p. 1046 f.: *ἀνιόντες λέγομεν, ὡς οὔτε ψυχή ἐστιν, οὔτε νοῦς, . . . οὔτε ἀριθμός ἐστιν, . . . οὐδὲ ἕν, οὐδὲ ἑνότης, οὐδὲ θεότης ἢ ἀγαθότης, οὐδὲ πνεῦμά ἐστιν ὡς ἡμᾶς εἰδέναι, οὔτε υἱότης, οὔτε πατρότης, οὐδὲ ἄλλο τι τῶν ἡμῖν ἢ ἄλλῳ τινὶ τῶν ὄντων συνεγνωσμένων.* 2. Vgl. oben § 35, 2b am Ende; S. 266 bei Anm. 5; S 270 bei Anm. 4; S. 273 bei Anm. 1. 3. Vgl. de coelesti hierarchia 3, 2 p. 165 A und 4, 1 p. 177 C. 4. de eccl. hier. 1, 1 p 372 A. 5. de coel. hier. 7, 11 p. 205 ff. 6. ep. 4 p. 1072 BC. Vgl. oben S. 304 bei Anm. 4 und § 40, 1 S. 310. 7. de eccl. hier. 3, 11 p. 441 A; vgl. 3, 3 p. 429 A und ep. 4 p. 1072 B.

Doch ist dieser Begriff nur ein Ausdruck dafür, daſs Gott in seiner Güte aus seiner Einheit, ohne dieselbe aufzugeben, heraustritt in eine Mannigfaltigkeit der Wirkungen, um die vernünftigen Wesen aus der Mannigfaltigkeit zur Einheit zurückzuführen. Auch der später in den Kreisen der Mystik vielfach beliebt gewordene Begriff der Schönheit Jesu[1]) findet sich bei dem Areopagiten. Aber er ist bei ihm, ebenso wie die Begriffe *κάλλος* und *ἔρως* (*ἀγάπη*) *θεοῦ*, nur in metaphysischen Erwägungen begründet.

4b. Wirksam für seine Gegenwart ist dem Areopagiten die Menschwerdung vornehmlich dadurch, daſs Jesus die Menschen, die er vom Teufel erlöst hat, durch die von ihm gestiftete Kirche und ihre Hierarchie zu Gott zurückzieht. Die Glieder der *ἐκκλησιαστικὴ ἱεραρχία* — der vollendende Hierarch (Bischof), der erleuchtende Priester, der reinigende Liturg (Diakon) — vermitteln durch ihre Mysterien (*φωτισμός* oder *θεογενεσία, τελετὴ μύρου, σύναξις, ἱερατικαὶ τελειώσεις, μοναχικὴ τελείωσις, τὰ ἐπὶ τοῖς κεκοιμημένοις τελούμενα*) die *θέωσις*. Diese Vermittelung ist freilich nach dem Areopagiten eine nur indirekte: die irdische Hierarchie ist ein Abbild der himmlischen, eine *συμβολική*.[2]) Die Kultushandlungen und ihr kompliziertes Zeremoniell sind Symbole. Wer sie ganz versteht, bedarf ihrer eigentlich nicht. Allein die Brücke zwischen dem „Christentum" der vollkommenen Gnostiker und der Kultusfrömmigkeit war doch geschlagen. Der nächste groſse Mystagog und Mystiker der griechischen Kirche, Maximus Confessor (vgl. § 40, 2), hat durch seine Scholien zum Areopagiten[3]) und durch seine Mystagogie der areopagitischen Mystik und Mystagogie in der griechischen [und ersterer auch in der abendländischen] Kirche eine Stätte bereitet.

§ 43. Johannes Damascenus.

FKattenbusch, Johannes v. Damaskus (RE IX, 286—300); FLoofs, Abendmahl (RE I, 38—68). — FKattenbusch, Konfessionskunde I und KSchwarzlose s. vor § 41; ESteitz, JdTh IX—XIII, s. vor § 42. — JLangen, Johannes v. Damaskus, Gotha 1879. — KHoll, Die sacra Parallela des Johannes Damascenus (TU XVI, 1. 1896). — *Κ. Δυοβουνιώτης, Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός*, Athen 1903.

---

1. de eccl. hier. 3, 3 p. 428 D: *τὸ θεοειδὲς αὐτοῦ κάλλος*. 2. de eccl. hier. 1, 5 p. 377 A. 3. MSG 4, 13—576.

1. Die Geschichte der christlichen Religion ist in der griechischen Kirche ausgemündet in Kultusfrömmigkeit (§ 41, 4), Mystik (§ 42) und — Scholastik. Und der Lehrmeister der Scholastik für die folgenden Jahrhunderte der griechischen Kirche war der auch im Abendlande nach ca. 1150 nicht einflufslose Johannes Damascenus, Mönch im Sabaskloster bei Jerusalem († wohl noch vor 754). Sein Hauptwerk, die *πηγὴ γνώσεως*, gibt im ersten Hauptteil philosophisch-terminologische Prolegomena zur Dogmatik (*κεφάλαια φιλοσοφικά*), im zweiten eine Kennzeichnung der häretischen Abwege (*περὶ αἱρέσεων*), im dritten, der *ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, eine systematische Darstellung der gesamten theologischen Tradition.[1] Dieser dritte Teil, die Glaubenslehre, ist neben Theodorets *θείων δογμάτων ἐπιτομή*[2]) das einzige derartige griechische Werk nach Origenes' *περὶ ἀρχῶν* und hat als solches später fast normatives Ansehen erlangt. Johannes Damascenus behandelt in dieser seiner Glaubenslehre zunächst die Gottes- und Trinitätslehre (lib. I), dann Schöpfung, Anthropologie und Sündenfall (lib. II), darauf Menschwerdung und Christologie (lib. III und IV, 1—8), endlich — mit Einmischung manches Fremdartigen — Taufe, Abendmahl, Maria, die Heiligen, die Bilderverehrung, die beiden Testamente, ethische Fragen (u. a. die Virginität) und die Eschatologie.

2. Für die Dogmen im engsten Sinne (vgl. § 41, 6) ist Johannes Damascenus der abschliefsende Dogmatiker der griechischen Kirche gewesen. Er fand seine abschliefsenden Formeln im engen Anschlufs an die Kappadozier, an die Orthodoxie des 6. Jahrhunderts, namentlich an den durch seinen Aristotelismus ihm verwandten Leontius,[3]) und an

---

1. Ich zitiere, weil eine Paragraphen-Einteilung in den Werken des Johannes v. Damaskus trotz des oft grofsen Umfangs der Kapitel noch fehlt, nach den Seiten der Ausgabe von Lequien (2 Bde. fol. Paris 1712). In dem Nachdruck bei MSG 94. 95. 96 sind die Seitenzahlen Lequiens dem Texte eingedruckt. Die *πηγὴ γνώσεως* steht bei Lequien und bei Migne im ersten Bande. **2.** haeret. fab. comp. Buch V. MSG 83, 439 ff. **3.** de fide orth. 3, 11 p. 221 B ist Leontius auch zitiert. Dafs das nicht öfter geschiet, hängt vielleicht damit zusammen, dafs der Nachruhm des Leontius unter seinem „Origenismus" gelitten hatte.

Maximus Confessor, geht aber doch in einzelnem über seine Vorgänger hinaus. — In der Trinitätslehre lenkte er zu stärkerer Betonung der Einheit zurück: *τὸ μὲν κοινὸν καὶ ἓν πράγματι θεωρεῖται, ... ἐπινοίᾳ δὲ τὸ διῃρημένον*[1]); die Hypostasen sind *ἐν ἀλλήλαις,*[2]) *μόναις ταῖς ὑποστατικαῖς ἰδιότησι διαφέρουσι,*[3]) *τὴν ἐν ἀλλήλαις περιχώρησιν ἔχουσι δίχα πάσης συναλοιφῆς.*[4]) Doch blieb auch hier ein Rest des Inferiorismus: *λέγομεν τὸν πατέρα ἀρχὴν εἶναι τοῦ υἱοῦ καὶ* [insofern] *μείζονα.*[5]) Der Geist geht nach Johannes Damascenus nur vom Vater aus, wenn auch durch den Sohn.[6]) Die Christologie des Johannes Damascenus ist eine auch den Dyotheletismus aufnehmende scholastische Weiterentwickelung der des Leontius. Von diesem stammt die Enhypostasie,[7]) die *ἀντίδοσις τῶν ἰδιωμάτων*[8]) u. a. Doch ist eine monophysitische Tendenz bei Johannes Damascenus noch offenbarer; er lehrt eine gegenseitige *περιχώρησις* der Naturen.[9])

3. Was die übrigen, noch nicht dogmatisierten Lehren anlangt, so ist in der Gotteslehre und Anthropologie noch bei Johannes Damascenus und auch in der ganzen Folgezeit ersichtlich, dafs die griechische Theologie ausgegangen ist von der natürlichen Theologie der Apologeten. Denn der Gottesbegriff des Johannes v. Damaskus ist, von der Trinitätslehre abgesehen, der philosophische.[10]) Im besondern ist seine Gotteslehre beeinflufst von zwei Seiten, deren Zusammenwirken auch sonst für seine Scholastik charakteristisch ist, von Aristoteles und von areopagitischer Tradition: Gott ist *ὁ ὤν.* Die Gottesidee gilt als angeboren. Daneben wird für Gottes Dasein der kosmologische und der physikoteleologische Beweis geführt. Mehr aristotelische Einflüsse treten in der Anthropologie hervor: der Mensch besteht aus *σῶμα* und *ἀθάνατος ψυχή,* ein Teil der *ψυχή* ist der *νοῦς,* Seele und Leib entstehen zugleich.[11]) Der Mensch ist geschaffen nach Gottes Bild und Gleichnis. Die *imago* und die *similitudo dei* werden,

---

1. de fide orth. 1, 8 p. 139 CD. 2. ibid. 138 C. 3. ibid. 138 B. 4. ibid. 140 B. 5. ibid. 136 B. 6. ibid. 137 B; ep. de hymno trishagio 28. I, 497 B; hom. in sabb. 4. II, 819 D; vgl. Langen, S. 283 ff. und oben S. 258 Anm. 4. 7. ibid. 3, 9 p. 218 B. 8. ibid 3, 4 p. 209 f. 9. ibid. 3, 19 p. 243 A; vgl. oben S. 275 Anm. 3. 10. Vgl. Kattenbusch, Konfessionskunde I, 310 ff. 11. de fide orth. 2, 12 p. 179 A u. 178 A.

wie schon bei Irenäus und Tertullian, bei Clemens und Origenes und bei der Mehrzahl der orientalischen und occidentalischen Theologen, unterschieden: *τὸ μὲν κατ' εἰκόνα τὸ νοερὸν δηλοῖ καὶ αὐτεξούσιον, τὸ δὲ καθ' ὁμοίωσιν τὴν τῆς ἀρετῆς κατὰ τὸ δυνατὸν ὁμοίωσιν.*[1]) Die vor- und anti-origenistische anthropomorphische Auffassung des Bildes Gottes hatte unter den Theologen nie viel Vertretung gefunden.

4. In den Ausführungen der *πηγὴ γνώσεως* über die Schöpfung, den Sündenfall und die Eschatologie zeigt sich, dafs das wörtliche Verständnis der Schrift im Laufe der Zeit immer mehr zum Siege gekommen war. Vorstellungen des AT., naturwissenschaftliche Zeitvorstellungen und philosophische Traditionen mischen sich in den Aussagen über die Schöpfung. In der Engellehre, in der Johannes Damascenus dem Areopagiten folgt, ist ein Rest der origenistischen Gedanken über die immaterielle Welt der Kirche erhalten geblieben. Der Sündenfall hat die Freiheit nicht aufgehoben, aber den Menschen dem Tode, der Notwendigkeit der Fortpflanzung, dem mächtigen Einflufs der sinnlichen Begierden preisgegeben; der Mensch ist nun *πρὸς τὴν ὕλην κινηθείς.*[2]) In der Eschatologie sind alle chiliastischen, aber auch alle origenistischen Gedanken verschwunden; Johannes Damascenus spricht vom Antichrist, von der Wiederkunft, dem Gericht und der Auferstehung des Leibes. — Besondere Ausführungen über das Werk Christi fehlen. Doch ist beachtenswert, dafs die Vorstellung, Christi Tod sei ein [trügendes] Lösegeld für den Teufel gewesen, von Johannes Damascenus ausdrücklich abgewiesen wird,[3]) obwohl unter den von Origenes übernommenen Gedanken über Christi Werk (§ 28, 9) gerade diese Vorstellung von den griechischen Theologen in mannigfachen Formeln vielfach wiederholt war. Johannes von Damaskus entscheidet sich für den schon von Athanasius bevorzugten Gedanken, dafs Christi Tod ein Opfer (*θυσία*) gewesen sei für den Vater, gegen den die Menschen gesündigt hatten.[4])

5. Nicht nur Traditionalist ist Johannes Damascenus in seinen Ausführungen über die Mysterien (deren er zwei, bezw.

---

1. de fide orth. 2, 12 p. 177 C. 2. ibid. 2, 30 p. 201 E. 3. ibid. 3, 27 p. 250 D (*μὴ γὰρ γένοιτο τῷ τυράννῳ κτλ.*). 4. ibid.

drei, zählt: Taufe [incl. Chrisma] und Eucharistie) und in seiner Verteidigung der Bilderverehrung. Über die Taufe reproduziert er freilich lediglich ältere Vorstellungen. Auch die Betonung der von dem Getauften zu leistenden Werke neben dem Glauben [1]) ist uralt.[2]) Ebenso entspricht es der Tradition, wenn Johannes von einer *διπλῆ πίστις* spricht, dem Dogmenglauben und der Hoffnung (Hbr. 11, 1), und bemerkt: *ἡ μὲν οὖν πρώτη τῆς ἡμετέρας γνώμης ἐστίν, ἡ δὲ δευτέρα τῶν χαρισμάτων τοῦ πνεύματος.*[3]) Dogmenbildend aber ist die dogmatische Arbeit des Damasceners gewesen für die Lehre vom Abendmahl (vgl. Nr. 6) und für die dogmatische Rechtfertigung der Bilderverehrung (vgl. Nr. 7).

6a. Für die nach-origenistische [4]) Entwickelung der Vorstellungen vom Abendmahl in der Kirche des Ostens [5]) war ein Dreifaches von Bedeutung gewesen. Erstens der Umstand, daſs, nachweislich seit Eusebius v. Cäsarea,[6]) die Auffassung des Abendmahls als des „unblutigen Opfers“ auch im Orient allgemein wurde. Als Objekte der *ἀναίμακτος θυσία* [7]) erschienen die [geweihten] Elemente als *σύμβολα* [8]) oder *ἀντίτυπα* [9]) des für die Sünde der Menschen in den Tod gegebenen wirklichen Leibes und Blutes Christi. Die symbolisch-sakrifizielle Auffassung des Abendmahls wurde in dieser Gestalt Allgemeingut. Aber nur bei den älteren Antiochenern scheint diese symbolisch-sakrifizielle Auffassung des Abendmahls die Abendmahlstheorie gewesen zu sein: Eustathius v. Antiochien und Theodor v. Mopsueste betrachten die Elemente auch als Objekte des Genusses als *ἀντίτυπα* oder *σύμβολα* des Leibes Christi;[10]) und noch Nestorius sieht in der Handlung, in der *σταυροῦται κατὰ τὸν τύπον Χριστός,* auch wenn er auf den Abendmahlsgenuſs reflektiert, eine *ἀνάμνησις* des in den Tod gegebenen Fleisches und Blutes Christi.[11]) Zumeist

---

1. de fide orth. 4, 9 p. 261 C. **2.** Vgl. oben § 14, 4b S. 92f. **3.** de fide orth. 4, 10 p. 263 B. **4.** Vgl. oben S. 212. **5.** Über den Occident s. unten § 58. **6.** demonstr. evang. 1, 10. MSG 22, 89. **7.** Gregor Naz., or. 4, 52. MSG 35, 576 C. **8.** Euseb. a. a. O. p. 89 D. **9.** Gregor Naz., or. 8, 18. MSG 35, 809 D. **10.** Eustathius zu Prov. 9, 5. MSG 18, 685 A (*ἀντίτυπα τῶν σωματικῶν τοῦ Χριστοῦ μελῶν*); Theodor zu 1. Ko. 11, 34. MSG 66, 889 D (*σύμβολα τοῦ θανάτου*). **11.** sermo 5 S. 241, 20 und Fragm. 8 S. 356, 19; vgl. Steitz XII, 223f. — Das zweite Pfaffsche

verband sich mit der sakrifiziellen Würdigung des Abendmahls eine spiritualistisch- oder realistisch-dynamische Auffassung der sakramentalen Gabe. In gewisser Weise [1]) fielen dann die sakrifizielle und die sakramentale Beurteilung des Abendmahls auseinander. Denn die geweihten Elemente, welche die Lebenskraft des Logos abbildeten, oder in sich schlossen, waren als Objekte des Genusses weder bildlich noch real der Leib und das Blut Christi; der „eucharistische Leib" (wie die moderne Kritik sagt) war nicht der wirkliche Leib Christi, sondern ein *ἅγιον*, das *nach Art und Brauch der Sakramente der Leib Christi genannt* [2]) ward. — Zweitens war wichtig, dafs die liturgische Prädizierung der Elemente als Leib und Blut Christi durch die Fixierung der liturgischen Tradition eine überall formelmäfsig gesicherte geworden war; in der Epiklese betete man: *καταπέμψης τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα ἐπὶ τὴν θυσίαν ταύτην, τὸν μάρτυρα τῶν παθημάτων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, ὅπως ἀποφήνῃ τὸν ἄρτον τοῦτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ σου καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο αἷμα τοῦ Χριστοῦ σου.* [3]) Der Volksfrömmigkeit war der Altar ein Platz, da man *τὸν ἐπ' αὐτῷ τιμώμενον* finden konnte. [4]) — Drittens endlich ist von Bedeutung gewesen, dafs, trotz der starken Nachwirkungen des origenistischen Spiritualismus noch im vierten Jahrhundert, [5]) die realistisch-dynamischen Vorstellungen immer mehr Boden gewannen. [6])

6 b. Dafs unter Einwirkung dieser Entwickelungsfaktoren schon bei Cyrill v. Jerusalem († 386), bei Gregor v. Nyssa und Chrysostomus die Annahme einer realen Gegenwart des Leibes

---

Irenäus-Fragment, das ich (RE I, 51, 45 ff.) hierher gezogen habe, ist samt den anderen Pfaffschen Irenäus-Fragmenten von Harnack (TU XX, 3. 1900, S. 1—69) als Fälschung Pfaffs erwiesen. Doch ist die in dem zweiten Pfaffschen Fragmente aus der lutherischen Auffassung des Abendmahls stammende Betonung der Sündenvergebung auch von Theodor von Mopsueste (zu 1. Ko. 11, 34. MSG 66, 889) stark hervorgehoben. Ja, ganz fehlt der Hinweis auf sie nie, wo das Abendmahl als die *μνήμη* des Opfers Christi gepriesen wird (vgl. Euseb, demonstr. ev. 1, 10 p. 89B u. D).

1. Vgl. RE I, 56, 36 ff. 2. Heidelberger Katech., Frage 78. 3. Constitut. apost. ed. de Lagarde, S. 256, 13 ff. 4. Vgl. Gregor Naz. or. 8, 18. MSG 35, 809 C. 5. Vgl. über Euseb v. Cäsarea, Basilius d. G., Gregor v. Nazianz und Makarius Steitz X, 97 ff., 127 ff., 133 ff., 142 ff. 6. Auch bei Athanasius zeigen sie sich (vgl. Thomasius, DG² I, 431).

und Blutes sich herausgebildet habe, wird oft mit Unrecht angenommen.[1]) Cyrill und Chrysostomus verbinden die symbolisch-sakrifiziellen Vorstellungen mit realistisch-dynamischen. Aber trotz aller Plerophorie der liturgischen Sprache ist das *μεταβάλλεσθαι* oder *μετασκευάζεσθαι* der Elemente bei ihnen nur ein *ἁγιάζεσθαι*.[2]) Gregor v. Nyssa[3]) hat eine später sehr einflufsreiche Theorie entwickelt: wie das Brot im Ernährungsprozefs des geschichtlichen Christus zum Leib des Logos wurde und dann *τῇ ἐνοικήσει τοῦ θεοῦ λόγου πρὸς τὴν θεϊκὴν ἀξίαν μετεποιήθη* oder *ἡγιάσθη τῇ ἐπισκηνώσει τοῦ λόγου τοῦ σκηνώσαντος ἐν τῇ σαρκί*, so erscheint auch jetzt das Brot, das *δυνάμει* Leib ist (weil es im Ernährungsprozefs dazu werden kann), *ἁγιαζόμενος διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως*, ohne erst den Ernährungsprozefs durchzumachen, als *εὐθὺς πρὸς τὸ σῶμα διὰ τοῦ λόγου μεταποιούμενος*. Das ist die realistisch-dynamische Assumptionstheorie; nicht mehr.[4]) Das *μεταποιεῖσθαι* ist über den Begriff des *ἁγιάζεσθαι* noch nicht wirklich hinausgehoben, so beachtenswert es ist, dafs Gregor es zu dem mit der Incarnation gegebenen Wohnen des Logos in dem Leibe Christi[5]) in Parallele setzt.

6c. Mit dem Nestorianismus sind zwar auch die rein symbolisch-sakrifiziellen Vorstellungen vom Abendmahl diskreditiert worden. Aber noch Cyrill v. Alexandrien ist über die realistisch-dynamische Assumptionstheorie nicht hinausgekommen.[6]) Auch die Orthodoxie der Zeit Justinians blieb bei ihr stehen: den Elementen, den *ἀντίτυπα* des Leibes und Blutes Christi, senkt sich *δυνάμει* der Logos ein.[7]) Ja, noch die bilderfeindliche Synode von 754 hat die Abendmahlselemente als die einzigen Bilder (*τύποι*) Christi bezeichnet, in-

---

1. Vgl. z. B. Thomasius-Bonwetsch 1, 432 ff.; für Gregor und Chrysostomus auch Harnack, DG II, 434 ff. **2.** Vgl. RE I, 53 und 54 f. **3.** or. catech. 37. MSG 45, 93 ff.; speziell 96 D u. 97 A. **4.** Eine wunderbare Beschleunigung des Naturprozesses setzt Gregor m. E. nicht voraus (vgl. RE I, 54); das Brot bleibt Brot, bezw. *δυνάμει* Leib, und erfährt als solches das *μεταποιεῖσθαι* oder *ἁγιάζεσθαι*, das dem geschichtlichen Leibe Christi durch die *ἐνοίκησις* des Logos zuteil wurde. **5.** Vgl. a. a. O. p. 97 A: *τρόπον τινὰ καὶ αὐτὸ* (scil. *τὸ σῶμα Χριστοῦ*) *ἄρτος ἦν*. **6.** Vgl. Steitz XII, 235 ff. **7.** Vgl. über des Eulogius v. Konstantinopel (552 bis 582) Schrift de paschate et eucharistia (MSG 86, 2 p. 2391 ff.) Steitz XII, 256 ff. und RE I, 56, 22 ff. Als *ἀντίτυπα* erscheinen hier, wie mannigfach schon früher (vgl. S. 327 bei Anm. 3), die noch nicht geweihten Elemente.

dem sie zugleich annahm, dafs das Brot, dies Bild des Leibes Christi, vergöttlicht und zum *θεῖον σῶμα* werde durch die *ἐπιφοίτησις* des Geistes.[1])

6d. Johannes Damascenus ist der erste, der eine Wandlungstheorie entwickelt hat. Er kombiniert die Assumptionstheorie mit den im Sinne einer Transformation der Elemente verstandenen Anschauungen Gregors von Nyssa: *ὥσπερ φυσικῶς διὰ τῆς βρώσεως ὁ ἄρτος καὶ ὁ οἶνος καὶ τὸ ὕδωρ διὰ τῆς πόσεως εἰς σῶμα τοῦ ἐσθίοντος μεταβάλλονται καὶ οὐ γίνονται ἕτερον σῶμα παρὰ τὸ πρότερον αὐτοῦ σῶμα, οὕτως ὁ τῆς προθέσεως ἄρτος οἶνός τε καὶ ὕδωρ διὰ τῆς ἐπικλήσεως καὶ ἐπιφοιτήσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος* (vgl. Lc. 1, 35) *ὑπερφυῶς μεταποιοῦνται εἰς τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ τὸ αἷμα, καὶ οὐκ εἰσὶ δύο ἀλλὰ ἓν καὶ τὸ αὐτό.*[2]) Der Logos assumiert den aus Brot und Mischtrank gewordenen Leib samt seinem Blute ebenso hypostatisch, wie er den von der Jungfrau geborenen Leib hypostatisch assumiert hatte. Da es nun aber nur eine Hypostase des fleischgewordenen Logos gibt, so sind der Leib der Eucharistie auf Erden und der erhöhte Leib im Himmel vermöge der einen Hypostase, der sie angehören, ein Leib.[3]) — Diese von der Transsubstantiationslehre der römischen Kirche verschiedene Transformationstheorie ist in der griechischen Kirche bis ins 15. Jahrhundert herrschend geblieben (vgl. § 44, 4).

7. Für die Bilderverehrung ist Johannes Damascenus der grundlegende Dogmatiker.[4]) Er verteidigte die von der *λατρεία*, die nur Gott gebührt, zu unterscheidende *προσκύνησις* der Bilder gegenüber dem Bilderverbot des AT. mit dem Hinweis auf die Menschwerdung (Col. 1, 15), gegenüber dem Vorwurf der Kreaturenverehrung mit dem Gedanken, dafs *ἡ τιμὴ τῆς εἰκόνος ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει.*[5])

1. Mansi XIII, 264 AB. 2. de fide orth. 4, 13 p. 270. 3. Steitz XII, 280 nach or. de imagin. 3, 26; opp. I, 357 f. 4. Vgl. de fide orth. 4, 16 p. 279 ff. u die drei Reden *πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἁγίους εἰκόνας* (I, 307 ff.). Vgl. Kattenbusch, RE IX, 288 f. 5. Dies von Johannes (de fide orth. 4, 16 p. 280 A; or. 1, 21 p. 317 A und testim. p. 321 B sowie or. 3, 41 p. 362 E) zitierte und später immer wiederholte Wort rührt von Basilius her (de spir. s. 18, 45. MSG 32, 149 C), bezieht sich aber bei ihm auf die Verehrung Gottes in Christo und im hl. Geiste (vgl. FXFunk, Kirchengesch. Abhandlungen II. 1899, S. 251—253).

§ 44. Die griechisch-orthodoxe Kirche.

WGass, Symbolik der griechischen Kirche. Berlin 1872. — FKattenbusch, Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde I, Freiburg 1892. — FLoofs, Symbolik I, Tübingen und Leipzig 1902. — KBeth, Die orientalische Christenheit der Mittelmeerländer, Berlin 1902.

1. Das griechische Christentum war ein wesentlich anderes geworden als das biblische. Die hl. Schrift galt trotzdem als höchste Autorität und als Quelle des Glaubens. *Πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος ..., ὥστε κάλλιστον καὶ ψυχωφελέστατον ἐρευνᾶν τὰς θείας γραφάς*, sagt Johannes v. Damaskus.[1] Allein die stets neben der hl. Schrift geschätzte Tradition begrenzte und regelte deren Einfluſs. Selbst die Bilderverehrung wuſste man mit der Tradition zu rechtfertigen.[2] Und wenn auch diese apostolische *παράδοσις ἄγραφος* — *ἄγραφος* im Unterschied von der *ἔγγραφος* in der hl. Schrift — bei den Griechen in höherem Maſse ein historischer Begriff geblieben ist, als in der späteren römischen Kirche, so stellte sie doch die wirkliche, bei den Vätern erkennbare Tradition nicht dar. Denn seit der Mitte des 6. Jahrhunderts waren die meisten vornicänischen Väter und nicht wenige spätere teils vergessen, teils verketzert; zahlreiche Pseudepigrapha, die z. T. schon seit längerer Zeit in Ehren standen, so u. a. die apostolischen Konstitutionen, die 85 apostolischen Kanones und Dionysius Areopagita, traten in die Lücke. Die wirksamste Beschränkung der Schriftautorität schufen die ökumenischen Synoden. Als im sechsten Jahrhundert die vier ältesten derselben zu sicherer Anerkennung gekommen waren, verordnete Justinian *τῶν ... ἁγίων συνόδων καὶ τὰ δόγματα καθάπερ τὰς θείας γραφὰς δεχόμεθα καὶ τοὺς κανόνας ὡς νόμους φυλάττομεν.*[3] Der Traditionalismus kam völlig zum Siege. Das angebliche Nicaeno-Constantinopolitanum[4] ward das Hauptsymbol.

2. Die letzte der von den Griechen anerkannten ökumenischen Synoden, die siebente, zu Nicäa 787 gehaltene, hat die ganze bisherige Entwickelung, einschlieſslich des im

1. de fide orth. 4, 17 p. 282 C. 2. Joh. Dam. de fide orth. 4, 16 p. 281 C. 3. Novell. 131 ed. CEZahariae v. Lingenthal. 1881, Nr. CLI, Bd. II, 267. Schon Konstantin hatte den Synodalbeschluſs von Nicäa als eine Kundmachung des göttlichen Willens ausgegeben (Socrates h. e. 1, 9, 44). 4. Vgl. oben S. 261 f. Anm. 7.

Bilderstreit vollends an die Oberfläche gekommenen Christentums zweiter Ordnung legitimiert. Sie entschied inbezug auf die *προσκύνησις* der Bilder wie Johannes von Damaskus. Die Anerkennung der sechs früheren Konzile samt ihren Kanones, d. h. inbezug auf die fünfte und sechste Synode samt den von Rom z. T. beanstandeten Kanones des *concilium quinisextum* von 692, zeigt, daſs schon diese siebente Synode ursprünglich mehr eine griechische war als eine allgemeine. Seit der Synode, die Photius 879 in Konstantinopel versammelte, der *pseudosynodus Photiana* nach abendländischem Urteil, ist dann die längst angebahnte Trennung von der römischen Kirche besiegelt. Die Einigungsversuche der späteren Zeit waren nur politisch bedingt. Sie sind auch seit der Verfluchung der Florentiner Union von 1439 nicht ernstlich wieder aufgenommen.

3. Die abendländischen Lehrstreitigkeiten des fünften Jahrhunderts über Sünde und Gnade haben auf die orientalische Hälfte der Kirche so gut wie keinen Einfluſs ausgeübt. Doch gilt der in Ephesus 431 mit Nestorius verurteilte Pelagius auch bei den Griechen als Ketzer, Augustin als einer der heiligen Väter; und zu den von den Griechen anerkannten Partikularsynoden gehört auch die karthagische vom Jahre 419, die ein *corpus canonum ecclesiae Africanae* zusammenstellte.[1]) Die griechische Kirche hat so eine Reihe antipelagianischer Kanones überkommen. Doch wurde und wird die fortdauernde Geltung der bei Johannes Damascenus nachgewiesenen Anschauungen von Gnade und Freiheit dadurch nicht mehr beschränkt, als durch die Briefe Pauli. Es ist aber *ἁμαρτία προπατορική* auch für die Griechen ein Katechismusbegriff geworden.

4. Im Mittelalter hat der griechischen Kirche wissenschaftliches Leben nicht gefehlt. Es fehlt ihr auch jetzt nicht. Doch lag es und liegt es in den Fesseln des Traditionalismus. Das kirchliche Interesse ward und wird noch jetzt durch andere Dinge, namentlich durch den Kultus absorbiert. Von dogmengeschichtlicher Entwickelung kann daher in der griechischen Kirche seit dem 7. und 8. Jahrhundert kaum noch geredet werden. Die einheimischen Streitigkeiten wenigstens

1. Vgl. Hefele II², 125 ff.

sind dogmengeschichtlich fast bedeutungslos. Den Streit über den Empfänger des Opfers Christi entschied eine Synode zu Konstantinopel 1150 dahin, dafs der hl. Trias, nicht nur dem Vater und dem hl. Geist, das Opfer dargebracht werde.[1]) Inbezug auf die wenig später umstrittene Bedeutung von Jo. 14, 28 ward 1166 in Konstantinopel entschieden, dafs diese Schriftstelle nicht nur der Zeugung wegen vom Logos, sondern auch in Rücksicht auf Jesu menschliche Natur gelte.[2]) Der Hesychastenstreit (um 1350) hat ein Interesse nur als Zeugnis für das fortdauernde Ansehen der neuplatonischen Mystik. — Dogmengeschichtlich wichtiger ist, dafs die abendländische Theologie im späteren Mittelalter die griechische Kirche beeinflufst hat. Aus solchen Einflüssen erklärt sich die seit dem 13. Jahrhundert herrschend gewordene Annahme der Siebenzahl der [Haupt-]Mysterien,[3]) die Annäherung der griechischen Lehre von der Transformation der Abendmahlselemente (*μεταποίησις, μεταβολή*) an die römische Lehre von der Transsubstantiation (*μετουσίωσις*) seit dem 15. Jahrhundert[4]) u. dgl. — Die Berührungen mit dem Protestantismus im 17. Jahrhundert gaben nur dazu Veranlassung, dafs man diesem gegenüber die Tradition auch in demjenigen als verpflichtend anerkannte, was die alten Synoden noch nicht entschieden hatten. Doch ist es unrichtig, in den damals entstandenen Bekenntnissen und Lehrentscheidungen *„libri symbolici ecclesiae orientalis“*[5]) zu erblicken. Die russischen Sekten hängen nicht mit der Dogmengeschichte, sondern mit der Kultus- und Sittengeschichte zusammen.[6]) Dogma im engsten Sinne ist noch jetzt in der ganzen orthodoxen (oder, wie man gewöhnlich sagt, griechisch-katholischen) Kirche nur die altkirchliche Trinitätslehre und Christologie. Aber dies Dogma schwebt in der unwirksamen Höhe eines unantastbaren Mysteriums über dem wesentlich in Kultus und Kirchensitte aufgehenden griechischen Christentum.

1. Vgl. Hefele V², 567. 2. Hefele V², 676f. 3. Vgl. Kattenbusch I, 215 Anm. 2 und S. 395f. Über die Bufse s. unten § 45, 7. 4. Kattenbusch I, 417f. 5. Über die Libri symbolici ecclesiae orientalis ed. EJKimmel (Jena 1843, mit einer nach Kimmels Tod von Weissenborn edierten Appendix, Jena 1850) vgl. Loofs, Symbolik I, 124ff. 6. Vgl. Gass, S. 431ff.; Kattenbusch I, 543ff.; Loofs I, 170ff.

Dritter Hauptteil.

Umprägung und Erweiterung der altkirchlichen Glaubenslehre im römischen Katholizismus.

Kapitel I.

Die theologische Grundlage der Sonderentwickelung des abendländischen Katholizismus. Augustin.

FLoofs, Augustinus (RE II, 257—285). — ARitschl, Über die Methode der älteren DG (vgl. oben S. 5 Anm. 3). — ADorner, Augustinus, Berlin 1873. — FBöhringer, vgl. § 21, Bd. XI Augustinus. 2 Tle. 1877 u. 1878. — FKattenbusch, Kritische Studien zur Symbolik (StKr. 1878, S. 179 ff.). — HReuter, Augustinische Studien. Gotha 1887. — OScheel, Die Anschauungen Augustins über Christi Person und Werk, Tübingen 1901. — JGottschick, Augustins Anschauung von den Erlöserwirkungen Christi (ZThK XI, 1901, S. 97—213 u. 268). — OScheel, Zu Augustins Anschauung von der Erlösung durch Christus (StKr. 1904, S. 401—433 und 491—554).

§ 45. Orient und Occident in der bisher besprochenen dogmengeschichtlichen Entwickelung, abgesehen von Augustin.

Morinus u. Steitz s. § 29. — SDeutsch, Des Ambrosius Lehre von der Sünde. Joach. Gymn. Programm, Berlin 1867. — Böhringer, vgl. § 21, Bd. X Ambrosius. Halle 1884. — ThFörster, Ambrosius. Halle 1884. — PHinschius, Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten I—VI, 1, Berlin 1869—1897 (IV. 1888). — ThFörster, Zur Theologie des Hilarius (StKr. 1888, S. 645—666). — KHoll, Enthusiasmus und Bufsgewalt beim griechischen Mönchtum, Leipzig 1898.

1. Die im 9. Jahrhundert erfoglte Trennung der abendländisch-römischen und der griechisch-orientalischen Kirche war nicht nur durch die schon seit Diokletians Reichsteilung datierende Verschiedenheit der politischen Entwickelung des Westens und des Ostens bedingt, war nicht nur durch die Rivalität zwischen Rom und Konstantinopel, geschweige denn durch die von Photius hervorgehobenen Differenzen der kirchlichen Sitte hervorgerufen: auch in der Dogmengeschichte erscheint sie seit alter Zeit leise, deutlicher seit dem 5. Jahrhundert vorbereitet.

2. Freilich ist die dogmengeschichtliche Entwickelung in gewisser Weise bis über 787 hinaus eine gesamtkatholische gewesen. Weder die arianischen, noch die christologischen Streitigkeiten, ja nicht einmal die Bilderstreitigkeiten des

8. Jahrhunderts wären ohne das Abendland so entschieden, wie sie entschieden wurden. Auch das Christentum zweiter Ordnung war eine Erscheinung der Gesamtkirche, und die Stellung der bedeutendsten Theologen zu ihm im Abendland keine andere als im Orient. Noch weniger war der im Orient zum Siege gekommene Traditionalismus ein spezifisch-orientalisches Gewächs. Seit den Anfängen der katholischen Kirche war die *praescriptio novitatis* [1]) ein Hauptargument gegenüber den Ketzern gewesen; die Nebenordnung der Tradition neben die Schrift, ja eine gewisse Überordnung der ersteren über die letztere war allgemein katholisch seit den Anfangszeiten der katholischen Kirche. [2]) Freilich hat selbst Tertullian, der energische Anwalt der Überlieferung, [3]) zu gunsten der Neuerungen montanistischer Zuchtforderungen der Gewohnheit die *veritas* entgegengesetzt, *cui nemo praescribere potest, non spatium temporum, non patrocinia personarum non privilegia regionum: dominus noster Christus veritatem se, non consuetudinem cognominavit; ... quodcunque adversus veritatem sapit, hoc erit haeresis, etiam vetus consuetudo.* [4]) Und gegenüber der römischen „Tradition" bezüglich der Ketzertaufe ist dieser Gedanke Tertullians auch auf der karthagischen Synode von 256 [5]) ausgesprochen worden: *in evangelio dominus „ego sum", inquit, „veritas", non dixit: ego sum consuetudo. itaque veritate manifestata cedat consuetudo veritati.* [6]) Doch dergleichen kennt auch der Orient: die Tradition hat die Origenisten nicht von der Polemik gegen den Chiliasmus zurückgehalten, [7]) und Athanasius hat den Traditionsbeweis gegen das *ὁμοούσιος* nicht gelten lassen. [8]) Soweit die Tradition nicht unbequem war, ist sie im Occident wie im Orient gleich hoch geschätzt worden.

3. Allein trotz alledem ist nicht nur die Stellung des Abendlandes zu den in der Gesamtkirche erörterten Fragen eine sich gleich bleibend eigentümliche gewesen; [9]) es haben

1. Tertullian adv. Marc. 1, 1 p. 583. Vgl. die ganze Schrift de praescriptionibus haereticorum und oben § 19, 3. 2. Vgl. oben S. 78 bei Anm. 9; S. 87 bei Anm. 1; § 19, 2; S. 135 bei Anm. 8. 3. Vgl. oben Anm. 1 und S. 213 bei Anm. 2. 4. de virg. vel. 1, 1 p. 514. 5. Vgl. oben S. 210 Anm. 2. 6. sententiae episc. 30 p. 448; vgl. 56 p. 454 und 63 p. 456. 7. Vgl. oben § 30, 3 S. 220. 8. Vgl. oben S. 219 bei und mit Anm. 7. 9. Vgl. oben § 22, 4c. 5; 27, 5; 30, 5; 32, 4; 34, 6a; 36, 7; [37, 3]; 38, 1; 39, 4. 6a; 40, 2.

vielmehr auch, seit die Kirche im endenden 2. Jahrhundert aufhörte, auch im Abendland eine wesentlich griechische zu sein, dem Orient mehr oder weniger fremde Eigentümlichkeiten der Auffassung des Christentums im Abendland sich zu zeigen begonnen (vgl. § 22, 6), und selbst die gräzisierenden abendländischen Theologen des 4. Jahrhunderts, Hilarius, Lucifer, Ambrosius u. a., zeigen sich von denselben beeinflufst. Hervorzuheben ist in dieser Hinsicht die mehr praktische als spekulative Richtung des abendländischen Christentums (Nr. 4), sodann die stärkere Betonung der Begriffe Sünde und Gnade (Nr. 5 und 6), endlich das stärkere Hervortreten der Kirche und ihres hierarchischen Organismus in der Theorie wie in der Praxis, insonderheit in der Bufsdisziplin (Nr. 7).

4. Während im Orient durch die spekulativen Neigungen der philosophischen Theologie und durch die Beseitigung, bezw. Durchlöcherung, der altchristlichen Eschatologie die Abzweckung des Christentums auf ein heiliges Leben, soweit dasselbe nicht als mönchisches gedacht wurde,[1]) sehr verdunkelt wurde, wirkte die im Abendland schärfer ausgeprägte rechtliche Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch (vgl. § 22, 6c), unterstützt von der Lebendigkeit der eschatologischen Vorstellungen, besonders der des Gerichts, dahin, dafs die praktische Bedeutung des Christentums auch für das Alltagsleben hier nicht so vergessen wurde (vgl. Nr. 7). Und das Dogma war im Abendland stets mehr Glaubensgesetz als Glaubensphilosophie gewesen (vgl. § 22, 3).

5. Und nicht nur diese praktische Richtung des abendländischen Christentums rückte hier die Tatsache der Sünde mehr in den Vordergrund. Auch das theologische Denken hat im Abendland die Sünde früh stärker betont, als es im Orient geschah. Schon Tertullian war hier dem Gedanken einer bei allen Menschen *ex originis vitio* sich findenden *corruptio* nahe.[2]) Dem Orient, der die Erlösungsbedürftigkeit der Menschheit wesentlich in der Todesherrschaft erblickte, ist die Vorstellung von einer Erbsünde, die er später dem Occident entlehnte (vgl. § 44, 3), bis über das fünfte Jahrhundert hinaus fremd geblieben. Ja, nicht einmal die Allgemeinheit der Sünde war

---

1. Vgl. oben S. 232 bei Anm. 7. **2.** Vgl. oben § 22, 6a.

hier sicher anerkannt. Für Origenes war sie mit seinen Gedanken von der *καταβολὴ κόσμου* gegeben gewesen;[1]) aber mit diesen Gedanken hatte sie auch in der origenistischen Tradition die sichere Geltung verloren. Selbst der *pater orthodoxiae* im Orient, Athanasius, hielt nicht nur die alte Anschauung fest, dafs viele Christen, der Pflicht, nach der Taufe *ἀναμαρτήτως* zu leben,[2]) gerecht geworden seien: *νῦν ἐν ἁγίοις κακία οὐκ ἔστιν.*[3]) Er meinte auch, dafs vor Christo *πολλοὶ ἅγιοι γεγόνασι καὶ καθαροὶ πάσης ἁμαρτίας.*[4]) Im Occident haben zwar diese zu der Freiheitslehre und dem Intellektualismus der Popularphilosophie passenden Gedanken noch bis ins vierte und, wie sich unten (§ 53) zeigen wird, bis ins fünfte Jahrhundert hinein Vertreter gehabt: *oportuit,* sagte Lactantius, *magistrum doctoremque virtutis* (d. i. *Christum*) *homini simillimum fieri, ut vincendo peccatum doceat hominem vinci ab eo posse peccatum,*[5]) *ut desideriis carnis edomitis doceret, non necessitatis esse peccare, sed propositi ac voluntatis.*[6]) Doch haben die bedeutendsten der abendländischen Theologen schon vor Augustin die bei Tertullian sich zeigenden Ansätze zu einer Erbsündenlehre weiterentwickelt. Schon Cyprian hat von hier aus auch bei der Kindertaufe der *remissio peccatorum* eine Bedeutung zu geben gewufst, die Tertullian noch nicht kannte: *a baptismo atque gratia nemo prohibetur, quanto magis prohiberi non debet infans, qui recens natus nihil peccavit, nisi quod secundum Adam carnaliter natus contagium mortis antiquae prima nativitate contraxit, qui ad remissam peccatorum accipiendam facilius accedit, quod illi remittuntur non propria sed aliena peccata.*[7]) Und Ambrosius ist von dem Gedanken aus, dafs *fuit Adam et in illo fuimus omnes, periit Adam et in illo omnes perierunt,*[8]) noch einen Schritt weiter gegangen: *antequam nascamur, maculamur contagio, et ante usuram lucis originis ipsius excipimus injuriam, in iniquitate concipimur. non expressit parentum an nostra ..., sed vide,*

---

1. Vgl. oben S. 198 bei Anm. 8. 2. Justin, dial. 44 ed. Otto p. 148; doch vgl. oben S. 205 bei Anm. 2. 3. contra gentes 2. MSG 25, 5 C. 4. or. c. Arianos 3, 33. MSG 26, 393 A. Vgl. Leipoldt, TU XXI, 1 S. 79 Anm. 7. 5. divin. instit. 4, 24 f. MSL 6, 522 B. 6. ibid. 25 p. 525 A. 7. ep. 64, 5 p. 720. 8. in Luc. 7, 234. MSL 15, 1762.

ne utrumque intelligendum sit.[1]) Ihm steht es fest, daſs jeder Mensch infolge der Erbsünde der Sünde und Schuld verhaftet ist: *omnis aetas peccato obnoxia,*[2]) *ipsa noxiae conditionis haereditas adstrinxit ad culpam;*[3]) daran miſst er Christi Werk: *lapsus sum in Adam, de paradiso ejectus in Adam, mortuus in Adam; ... ut in illo peccato obnoxius, morti debitus, ita in Christo justificatus.*[4]) Demselben Gedankenkreise entstammt auch die schon von Augustin zitierte Stelle des sog. Ambrosiaster zu Rö. 5, 12: *in quo, i. e. in Adam, omnes peccaverunt; ... manifestum itaque est in Adam omnes peccasse quasi in massa.*[5]) Selbst Ambrosius leugnet übrigens die Freiheit des Willens nicht, obgleich er sie stark einschränkt; und seine Abhängigkeit von den Griechen[6]) erklärt, daſs er den Schuldcharakter der Erbsünde keineswegs immer festhält.

6. Wie bei Tertullian,[7]) so war auch bei Cyprian und Ambrosius die Betonung der Sünde mit entsprechender Hervorhebung der Gnade verbunden. Die physische Auffassung der Erlösung und der Erlösungsbedürftigkeit überwand man freilich nicht ganz; sie wirkte trotz der Betonung der Sünde und in derselben nach, weil die Sünde, wenigstens z. T., auf die *originis ipsius injuria* begründet ward.[8]) Doch kam die ethische Bedeutung der Gnade mehr zu ihrem Rechte, als im Orient. Schon Cyprian sagte: *dei est ... omne quod possumus ..., sit tantum timor innocentiae custos, ut qui in mentes nostras indulgentiae caelestis adlapsu clementer deus influxit, in animi oblectantis hospitio justa operatione teneatur.*[9]) Ambrosius hat, ohne die Freiheit des Willens zu leugnen, gelegentlich schon das erste Wollen als eine Wirkung der Gnade verstanden: *qui Christum sequitur, postest, interrogatus, cur esse voluerit Christianus, respondere „visum est mihi". quod cum dicit, non negat deo visum. a deo enim praeparatur voluntas hominum.*[10]) Ja er hat in dem Bewuſstsein, die sündenvergebende Gnade empfangen zu haben, ein Verständnis der

---

1. apol. David. 11, 56. MSL 14, 873. **2.** de Abrah. 2, 11, 81. MSL 14, 495. **3.** enarr. in psalm. 38, 29. MSL 14, 1053. **4.** de excessu fratris 2, 6. MSL 16, 1317. **5.** MSL 17, 92. **6.** Vgl. oben S. 286. **7.** Vgl. § 22, 6b. **8.** Vgl. S. 336 nach Anm. 8 und dazu oben S. 163 bei Anm. 5—7. **9.** ad Donatum 4 p. 6f. **10.** expos. in Luc. 1, 10. MSL 15, 1538. Vgl. zur Gnadenlehre des Ambrosius u. a. auch § 50, 8a.

paulinischen Selbstbeurteilung erreicht: *illud mihi prodest, quod non justificamur ex operibus legis. non habeo igitur, unde gloriari in operibus meis possim, ... non gloriabor, quia justus sum, sed gloriabor, quia redemptus sum. gloriabor, non quia vacuus peccatis sum, sed quia mihi remissa sunt peccata.*[1]) Doch ist die theologische Reflexion des Ambrosius, wie sein Glaubensbegriff zeigt, diesen religiösen Gedanken noch nicht gerecht geworden: *ideo „reputatum est illi* (scil. *Abrahae) ad justitiam", quia rationem non quaesivit, sed promptissima fide credidit. bonum est, ut rationem praeveniat fides*;[2]) und, wie bei Tertullian,[3]) so blieb auch bei ihm die Annahme einer Lohnordnung zwischen Gott und Mensch trotz der Betonung der Gnade, ja der ewigen *praedestinatio* Gottes, in Geltung: *apostolus ait „quos praescivit, et praedestinavit". non enim ante praedestinavit, quam praesciret, sed quorum merita praescivit, eorum praemia praedestinavit.*[4])

7a. Dafs im Occident der Schuldcharakter der Sünde mehr gewürdigt wurde, als im Orient, spiegelt sich auch darin, dafs die Bufsdisziplin im Occident eine andere Entwickelung nahm, als im Orient. Noch in den ersten Jahrzehnten des 4. Jahrhunderts war sie hier wie dort wesentlich gleich. Todsünder[5]) wurden von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen, konnten aber, wenn sie Reue zeigten und nicht schon einmal nach ähnlichem Ausschlufs wieder aufgenommen waren,[6]) als Poenitenten wieder in Beziehung zur Gemeinde treten und nach Ableistung der ihnen vom Bischof [und Presbyterium] auferlegten öffentlichen Bufse und nach einem vor der Gemeinde ausgesprochenen öffentlichen Bekenntnis (der Exhomologese) der *reconciliatio* teilhaftig werden. Dafs in Kleinasien und vielleicht auch in einigen anderen Gegenden des Orients seit der Zeit des Gregorius Thaumaturgos mit wachsender Deutlichkeit vier, bezw. drei, verschiedene Bufsgrade[7]) unter-

1. de Jacob 1, 6, 21. MSL 14, 607. 2. de Abrah. 1, 3, 21. MSL 14, 428. 3. Vgl. oben § 22, 6c S. 164f. 4. de fide 5, 6, 83. MSL 16, 665. 5. Vgl. oben S. 207 bei und mit Anm. 5. Sicher abgrenzbar war der Begriff der Todsünde nicht. 6. Vgl. oben S. 208 bei Anm. 4. Vereinzelt sind auch andere Sünder von der Bufse ausgeschlossen (Synode von Elvira 306, Hinschius IV, 699 Anm. 1). 7. Vgl. FXFunk, Kirchengesch. Abhandlungen I. 1897, S. 182—209. Die Quellenstellen für

schieden wurden: [die Stufe der Weinenden, *προσκλαίοντες*,] die Stufe der Hörenden (*ἀκροώμενοι*), die der Liegenden (*ὑποπίπτοντες* oder *γονυκλίνοντες*) und die der Stehenden (*συστάντες*), begründete keinen wesentlichen Unterschied zwischen der Praxis des Orients und des Occidents.[1]) Und wie die Sünde zur Kenntnis des Bischofs gekommen war, ob durch Denunziation oder durch ein ziviles Urteil, oder durch Selbstanklage, das modifizierte hier wie dort vermutlich nur die Einleitung des Verfahrens.

7b. Die Veränderung der Zustände seit Konstantin schuf im Orient und im Occident die gleichen Schwierigkeiten. Verleugnung des Christentums kam, von Julians Zeit abgesehen, kaum noch vor; Sünden gegen das sechste Gebot waren um so häufiger; eine Sittenkontrolle aller war in den vergröfserten Gemeinden unmöglich; und ein konsequentes Einschreiten gegen alle dem Bischof bekannt gewordenen Todsünder wäre oft einer Anzeige derselben bei der Staatsgewalt gleich gewesen oder hätte zu gesellschaftlichen Unzuträglichkeiten geführt,[2]) würde überdies, obwohl langes Aufschieben der Taufe eine weitverbreitete Unsitte war,[3]) den Bestand der Gemeinden gefährdet haben.[4]) Hier wie dort blieben daher viele grobe

---

die einzelnen Bufsgrade findet man am bequemsten bei Hinschius IV, 717f. Die *πρόσκλαυσις* kennt die epistula canonica des Gregorius Thaumaturgos (MSG 10, 1019—1048), welche die anderen Bufsgrade zuerst bezeugt, als Bufsstufe noch nicht (der Schlufskanon ist unecht); erst nach der Synode von Nicäa hat man dies Warten auf Zulassuug zur Bufse zu einer Bufsstufe gemacht. Die *συστάντες* durften dem eucharistischen Gottesdienst, von dem die *ἀκροώμενοι* ausgeschlossen waren, wieder beiwohnen, ohne zu kommunizieren. Unsicher ist, was die Büfser auf der Stufe der *ὑπόπτωσις* charakterisierte. Nach Funk (S. 204ff.) nahmen auch sie, knieend, an der Missa fidelium teil.

1. Dafs auch hier die Poenitenten nach längerer Bufszeit dem eucharistischen Gottesdienst, ohne selbst zu kommunizieren, beiwohnen durften, wie die *συστάντες*, ist freilich durch die Konzile von Arles (443 oder 452) und Lerida (524) schwerlich bezeugt (Hinschius IV, 721 Anm. 7); sie reproduzieren einen nicänischen Kanon. Die eigentlichen Poenitenten waren hier alle, solange der Unterschied zwischen Missa catechumenorum und missa fidelium noch praktisch war, auch noch 439 (Sozom. 7, 16, 5), vom eucharistischen Gottesdienst ausgeschlossen. **2.** Vgl. Augustin, sermo 82, 8, 11. V (MSL 38), 511. **3.** Vgl. Augustin, confess. 1, 11, 17. I (MSL 32), 668f. **4.** Vgl. Aug. enchir. 80, 21. VI (MSL 40), 270f: nostris temporibus ita multa mala ... in apertam consuetudinem jam venerunt,

Sünder in den Gemeinden unbehelligt.[1]) Übrigens aber haben diese Schwierigkeiten schon im Laufe des vierten Jahrhunderts auf die Entwicklung der Bufsdisziplin im Osten anders eingewirkt, als im Westen. Die Anstellung eines besonderen *πρεσβύτερος ἐπὶ τῆς μετανοίας* in Konstantinopel und in andern Gemeinden des Orients[2]) hat, da dessen Handhabung der Bufszucht im Geheimen, nicht *ὡς ἐν θεάτρῳ ὑπὸ μάρτυρι τῷ πλήθει*, sich vollzog,[3]) offenbar ein Aufgeben der öffentlichen Bufsdisziplin für alle die Fälle bedeutet, in denen nicht ein öffentliches Ärgernis der Kirche eine Exkommunikation mit nachfolgendem öffentlichem Verfahren alter Art empfahl.[4]) Die Aufhebung des Bufspriesteramts im J. 391[5]) bedeutete daher

---

ut pro his non solum excommunicare aliquem laicum non audeamus, sed nec clericum degradare.

1. Vgl. S. 339 Anm. 4. Von einem Eingreifen der kirchlichen Disziplin nach den Greuelscenen, die der arianische Streit im Orient mehrfach mit sich brachte, hört man so gut wie nichts. **2.** Vgl. Holl, S. 246—253. Die Quellen (Socrates h. e. 5, 19; Sozom. 7, 16) setzen voraus, dafs diese Einrichtung nicht nur eine konstantinopolitanische war; und, wenn ihr Gesichtskreis auch beschränkt war, so wird man doch nicht annehmen dürfen, dafs sie hierin gänzlich irrten. Das aber hebt Holl, dessen Auffassung des Bufspriesteramts mir im wesentlichen die richtige zu sein scheint, mit Recht hervor (S. 252), dafs Bufspriesteramt und Bufsstationen in derselben Gemeinde nicht zusammen bestehen konnten. Dafs das Bufspriesteramt, wie Sokrates annimmt (5, 19, 1), bis in die Zeit des novatianischen Schismas zurückgeht, wird mit Recht zumeist bezweifelt. **3.** Sozom. 7, 16, 2. **4.** Von öffentlicher Bufsdisziplin im eigentlichsten Sinne ist m. E. (anders Holl, S. 251 u. 276) nur da zu reden, wo die öffentliche Exhomologese mit nachfolgender Rekonziliation beibehalten blieb. Von modifizierter öffentlicher Bufsdisziplin, oder richtiger von halböffentlicher Bufszucht, mag man da sprechen, wo (was im Verfahren vor dem Bufspriester nicht der Fall gewesen zu sein scheint) wenigstens das Bufsetun in die Öffentlichkeit trat. Wo das zeitweilige Fernbleiben vom eucharistischen Gottesdienst das einzig Sichtbarwerdende war, ist die Büfser-Qualität des Fernbleibenden gewifs oft verborgen geblieben, weil die Unsitte einrifs, dafs mit den Katechumenen viele Gläubige vor der eucharistischen Feier weggingen (Steitz, JdTh VIII, 114; Loofs, Nestoriana, S. 241, 22 ff.). In diesem Falle kann nur von kirchlich geleiteter Privatbufse gesprochen werden. Nur das kann man zugeben, dafs die Grenzen zwischen dieser kirchlich geleiteten Privatbufse und der halböffentlichen Bufszucht fliefsend waren. **5.** Die Aufhebung erfolgte zunächst in Konstantinopel, dann auch andererorts, wo das Amt bestand (Socr. 5, 19; Soz. 7, 16). Vgl. GRauschen, Jahrbücher der christl. Kirche unter Kaiser Theodosius d. G., Freiburg 1897, S. 353 f. u. 537 ff.

für alle die Gemeinden, in denen es eingeführt war, ein fast völliges Verschwinden der Bufszucht überhaupt.[1]) Wo ein Bufspriester nicht angestellt, vielmehr [mit den Bufsstationen] die alte öffentliche Bufsdisziplin in Geltung geblieben war, scheint ihre Anwendung etwa seit der gleichen Zeit sich gleichfalls auf exorbitante Fälle beschränkt zu haben.[2]) — Ansätze zu einer halböffentlichen Bufszucht oder einer von der Kirche geleiteten Privatbufse fehlen auch auf diesem Gebiete, d. h. da, wo kein Bufspriester amtierte, nicht ganz.[3]) Doch haben diese Ansätze sich, wie es scheint, nicht weiter entwickelt. Erst auf einem Umwege ist im Zusammenhange damit, dafs die im cönobitischen Mönchtum schon bei Pachomius und Basilius nachweisbare Beichte [4]) auch in Laienkreisen Eingang fand — vereinzelt mindestens seit dem fünften Jahrhundert —, eine zunächst vom Mönchtum, dann auch vom Klerus geleitete private *μετάνοια* (die nicht nur die „Todsünden" im alten Sinne berücksichtigte) im Orient Sitte geworden.[5]) Aus diesem Beichtinstitut ist die dem Bufssakrament

---

1. Vgl. Rauschen, S. 539—544. Holls Ausführungen (S. 274 ff.) sind m. E. nicht überzeugend. Dafs Chrysostomus den Fall der Todsünde ausnehme, wenn er private Bufse vor Gott empfiehlt, hat Holl vorausgesetzt (S. 272), ohne es zu beweisen. Die von JDallaeus (De sacramentali sive auriculari Latinorum confessione disputatio, Genf 1661, S. 474 bis 481) besprochenen Chrysostomus-Stellen, auf die Holl verweist, machen das Gegenteil wahrscheinlicher. 2. Was Holl gegen diese bisher allgemeine Annahme ausgeführt hat (S. 244—288), ist kein ausreichender Beweis. Die Anwendung der alten Canones auf exorbitante Fälle (z. B. bei bekannt gewordenen groben Fehltritten von Geistlichen, Mönchen und geweihten Jungfrauen und bei solchen Sünden von Laien, die als kirchliches Ärgernis empfunden wurden) erklärt, dafs sie weiter lebten. 3. Vgl. Basilius ep. 199 (can. II) c. 34. MSG 32, 728 A: *τὰς μοιχευθείσας γυναῖκας καὶ ἐξαγορευούσας δι᾽ εὐλάβειαν ἢ ὁπωσοῦν ἐλεγχομένας δημοσιεύειν οὐκ ἐκέλευσαν οἱ πατέρες ἡμῶν, ἵνα μὴ θανάτου αἰτίαν παράσχωμεν ἐλεγχθείσαις· ἵστασθαι δὲ αὐτὰς ἄνευ κοινωνίας προσέταξαν, μέχρι τοῦ συμπληροῦσθαι τὸν χρόνον τῆς μετανοίας.* Dafs Basilius eine kirchlich rezipierte Witwe von über 60 Jahren, die wieder heiratet, vom Abendmahl ausgeschlossen wissen will, *ἕως ἂν τοῦ πάθους τῆς ἀκαθαρσίας παύσηται* (ibid. 24 p. 724 B), und dafs er solche, die Räubern gegenüber das Schwert gebraucht hatten, ebenso der Abendmahlsgemeinschaft für unwürdig hält (ep. 217, c. 55 p. 796 BC), ist, obwohl anders bedingt, von ähnlicher Bedeutung. 4. Vgl. Holl, S. 262 Anm. 2 und S. 262—268. 5. Vgl. Holl, S. 301—328. Noch um 1100 existierte nur eine Beichtsitte, nicht eine Beichtpflicht (ib. S. 304 f.).

der römischen Kirche verwandte Bufse hervorgewachsen, die in der orthodoxen Kirche seit dem 13. Jahrhundert zu den Sakramenten gehört und noch heute von jedem orthodoxen Christen vor der Kommunion gefordert wird, also etwas ganz anderes ist, als das „Büfsen" der altkirchlichen Bufsdisziplin.

7 c. Im Occident ist dagegen im ganzen vierten Jahrhundert und über dasselbe hinaus die altkirchliche Bufsdisziplin trotz aller Halbheiten der Praxis [1]) in Geltung geblieben. [2]) Augustin unterscheidet daher eine dreifache Art der Bufse: *una est quae novum hominem parturit, donec per baptismum salutare omnium praeteritorum fit ablutio peccatorum* . . . (*poenitentia catechumenorum*); *altera vero poenitentia est, cujus actio per totam istam vitam, qua in carne mortali degimus, perpetua supplicationis humilitate subeunda est* . . . (*poenitentia fidelium,* Bufse für läfsliche Sünden durch Gebet und Almosen, das Ausziehen des alten und Anziehen des neuen Menschen); *tertia actio est poenitentiae, quae pro illis peccatis subeunda est, quae legis decalogus continet* . . . (*poenitentia lapsorum*). [3]) Die letztere, die Bufse derer, *qui proprie poenitentes vocantur,* [4]) war der Regel nach das *poenitere* der öffentlichen Bufsdisziplin: *semel abluimur baptismo, cotidie abluimur oratione. sed nolite illa committere, pro quibus necesse est, ut a Christi corpore separemini, quod absit a vobis. illi enim, quos videtis agere poenitentiam, scelera commiserunt aut adulteria aut aliqua facta immania.* [5]) Auch jetzt noch unterzogen sich dieser öffentlichen Bufsdisziplin mit ihrer öffentlichen Exhomologese [6]) und öffentlichen *reconciliatio*

---

1. Vgl. oben S. 339 bei Anm. 4 und dazu Augustins Geständnis, dafs man mehrfach pacis et tranquillitatis ecclesiae gratia genötigt sei, grobe Sünder nicht zu exkommunizieren (ad Donatistas post coll. 20, 28. IX (MSL 43), 669. **2.** Dafs dies dem Orient gegenüber ein Besonderes des Occidents war, ist dem Sozomenos nicht unbekannt (7, 16, 5—17); und dies bestätigt, obgleich Sozomenos nicht genau unterrichtet ist, die Tatsache. **3.** sermo 351, 2 f. u. 4, 7. V (MSL 39), 1537 u. 1542; vgl. 352, 1, 2—3, 8 p. 1550 bis 1558. **4.** de fide et op. 26, 48. VI (MSL 40), 228; vgl. sermo 352, 3, 8. V (MSL 39), 1558. **5.** de symbolo ad catech. 7, 15. VI (MSL 40), 636. **6.** Dabei ein detailliertes Bekenntnis der Sünden zu fordern, hat Leo I. noch 459 zu untersagen Anlafs gehabt (ep. 168, 2. MSL 54, 1210 f.). Diese Forderung ist aber schwerlich je legitimer Brauch gewesen.

nicht wenige *sponte confessi,*[1] *qui sibi ipsi poenitentiae locum petierunt.*[2] Noch häufiger freilich werden die, deren Sünden verborgen blieben, die Bufse nicht auf sich genommen haben;[3] und die vulgäre Meinung hielt sie überhaupt nur für *impudicitia, idololatria* und *homicidium* für notwendig.[4] — In zwiefacher Hinsicht aber trug die Kirche den Schwierigkeiten Rechnung, welche für die öffentliche Bufsdisziplin sich aus den Verhältnissen der Zeit ergaben. Zunächst dadurch, dafs sie öffentliche Exhomologese und öffentliche *reconciliatio* von einem Poenitenten nur dann forderte, wenn seine Sünde ein *publicum et vulgatissimum crimen* war, *quod universam ecclesiam commoverat.*[5] In den übrigen Fällen konnte eine halböffentliche Bufse eintreten, d. h. die Öffentlichkeit des Verfahrens auf die Öffentlichkeit der Zugehörigkeit zu den Poenitenten beschränkt werden. Erschien selbst diese beschränkte Öffentlichkeit untunlich, so begnügte man sich mit einer kirchlich empfohlenen und gewifs auch irgendwie beaufsichtigten Privatbufse.[6] Wenn jemand, der heimlich eine Todsünde begangen hatte, sich selbst anzeigte, oder wenn eine Bitte um seelsorgerlichen Rat dem Bischof Kenntnis von einer Todsünde des Bittenden gab,[7] wird man sich oft mit solchem *corripere in secreto* zufrieden gegeben haben, obgleich man öffentliche Bufse anriet.[8] Von Ambrosius berichtet sein Diakon Paulinus:

---

1. Augustin, sermo 351, 4, 10. V, 1546. **2.** Aug., sermo 232, 7, 8. V, 1111. Vgl. Leo I. an der in S. 342 Anm. 6 zitierten Stelle. **3.** Aug., enchir. 82. VI (MSL 40), 271: poenitentia . . . plerumque infirmitate non agitur; sermo 351, 4, 7. V, 1543: multi scelerati possunt accedere [ad altare]. **4.** Augustin de fide et operibus 19, 34. VI, 220. **5.** can. 30 [conc. Hippon. 393 =] Carthag 397. Mansi III, 923. **6.** Vgl. Augustin, sermo 82, 8, 11. V, 511: novit nescio quem homicidam episcopus, et alius illum nemo novit; . . . prorsus nec prodo nec negligo: corripio in secreto . . .; sunt homines adulteri in domibus suis, in secreto peccant, aliquando nobis produntur ab uxoribus . . .; nos non prodimus palam, sed in secreto arguimus. ubi contigit malum, ibi moriatur malum. **7.** Augustin erzählt ep. 151, 9. II (MSL 33), 650, dafs er solus cum solo mit dem gefangenen Marcellin sich besprach, ne quid esset, unde majore et insigniore poenitentia deum sibi placare deberet. **8.** Vgl. Augustin, sermo 392, 3, 3. V, 1711: qui post uxores vestras vos illicito concubitu maculastis, . . . agite poenitentiam, qualis agitur in ecclesia, ut oret pro vobis ecclesia. nemo sibi dicat: „occulte ago, apud deum ago“. Hier ist halböffentliche Bufse geraten. Im Fall eines öffentlichen Ärgernisses (vgl. oben bei Anm. 5)

causas criminum, quae illi confitebatur [*aliquis ob percipiendam poenitentiam*] *nulli nisi domino soli, apud quem intercedebat, loquebatur, bonum relinquens exemplum posteris sacerdotibus, ut intercessores apud deum magis sint, quam accusatores apud homines.*[1]) — Bei dieser [eigentlich noch illegitimen, aber gewifs nicht seltenen] Privatbufse kann der für die *severior poenitentia* auch damals, wie später, noch geltende Grundsatz, dafs nur einmal nach der Taufe Bufse gestattet sei,[2]) unmöglich fest gehalten sein.[3]) Und die Grenzen zwischen der Privatbufse und der halböffentlichen Bufse wurden, da der Grundsatz galt: *in actione poenitentiae ... non tam consideranda est mensura temporis, quam doloris,*[4]) fliefsende, seit die Scheidung des Gottesdienstes in *missa catechumenorum* und *missa fidelium* praktisch bedeutungslos, und der Abendmahlsgenufs seltener ward. Daher ist später (vgl. § 59, 1 u. 2), als mit dem Herrschendwerden der Kindertaufe die Grundlagen der alten Bufsdisziplin vollends zerbröckelten, die Bufszucht der abendländischen Kirche durch Weiterentwickelung der Privatbufse von innen heraus umgestaltet worden. Aber diese Entwickelung vollzog sich im Abendlande ohne Bruch, weil die Kirche die Bufszucht in der Hand behielt. Ein Bischof war dort noch in Augustins Zeit und über sie hinaus ein *examinator multarum causarum.*[5]) Als solcher ward er in eben dem Mafse einflufsreicher, in dem die sich wandelnde Bufsdisziplin zu einem Gnadenmittel der Kirche wurde. Dies ist für den Charakter des abendländischen Christentums folgenschwer geworden. Denn als die Verwalterin der Gnadenmittel hat die Hierarchie im Abendland eine Bedeutung erlangt, wie

---

empfahl der Bischof, si hoc expedire utilitati ecclesiae videbatur, die öffentliche Bufse (Aug., sermo 351, 4, 9. V, 1545). Scheu vor der Bufse galt als infirmitas (Aug., enchir. 82. VI, 271; vgl. oben S. 343 Anm. 3).

1. vita Ambrosii 39. MSL 14, 40 C. **2.** Augustin ep. 153, 3, 7. II (MSL 33), 655 f. **3.** Fiel jemand nach privater Bufse, so mufs öffentliche möglich gewesen sein. Fiel jemand nach öffentlicher Bufse, so nahm Augustin (ep. 153, 3, 7. II, 656) nicht nur an, dafs ernste private Bufse ihn retten könne (vgl. oben S. 205 bei Anm. 10), sondern empfahl auch, ihn so zu beraten. **4.** Augustin, enchir. 65. VI, 262. Vgl. was Ambrosius selbst (de obitu Theodos. 34. MSL 16, 1396) über die schon von Paulinus (vita Ambros. 24. MSL 14, 35) dramatisch ausgestaltete Bufse des Theodosius erzählt. **5.** Augustin, confess. 6, 9, 15. I (MSL 32), 727.

die des Orients sie nie hatte. Als solche hat sie auch die Völker erzogen, wie die griechische Kirche es nicht vermocht hätte; sie ist der Zuchtmeister geworden auch auf die Reformation. Die [sittliche] Autorität dieser Hierarchie hat schon Ambrosius in einer Weise geltend gemacht, die auf byzantinischem Gebiet keine Parallelen hat.

§ 46. Augustins dogmengeschichtliche Bedeutung im allgemeinen.

Vgl., auch zu den folgenden §§, die Literatur oben S. 333 u. RE II, 257 ff.

1. Für die weitere Entwickelung des abendländischen Christentums hat Augustin (geb. 13. Nov. 354, † 28. Aug. 430) eine Bedeutung erlangt, der die Bedeutung des Origenes für die Entwickelung des griechischen Christentums zwar vergleichbar ist, aber nicht annähernd gleichkommt. Während der Orient nur sehr unbedeutende und vermittelte Einwirkungen von ihm erfahren hat (vgl. § 44, 3) — Augustin ist hier, obwohl er des Griechischen nicht unkundig war und als ein Glied der Gesamtkirche sich fühlte, einflufsloser gewesen, als Origenes im Occident (vgl. § 34, 3 b) —, ist das gesamte abendländische Christentum nach ihm in entscheidender Weise von ihm beeinflufst worden. Die Kirchenlehre des römischen Katholizismus, seine Scholastik, seine Mystik, ja die Weltherrschaftsansprüche des Papsttums gründen sich, wenn auch in sehr verschiedener Weise, auf Anregungen Augustins. Aber auch die innerkirchliche Opposition des Mittelalters hat mannigfach an seinen Gedanken sich genährt. Der Humanismus hat vielfach auf ihn zurückgegriffen, und die Reformatoren haben in ihm einen Lehrer und Bundesgenossen gefunden. Ja weit über die Zeit der Reformation hinaus reichen auch in den evangelischen Kirchen die direkten und indirekten Einwirkungen Augustins. Sein Einflufs ist viel universaler und dauernder gewesen, als der des Origenes. Aber sein Schicksal in der römischen Kirche erinnert an das des Origenes: der genuine Augustinismus, obwohl von der Kirche nie offiziell rezipiert, hat Anhänger in der Kirche gehabt; aber der römische Katholizismus hat im Laufe seiner Geschichte bis zum Vaticanum hin eine ganze Reihe genuin augustinischer Gedanken ausgeschieden, ja z. T. unter das Anathem gestellt.

2. Versucht man aus der Fülle der von Augustin ausgegangenen Anregungen die hauptsächlichsten hervorzuheben, so ist auf folgendes hinzuweisen. a) Augustin hat durch die Grundstimmung seiner Frömmigkeit und durch seine Betonung der Sünde und der sittlich erneuernden Gnade Gottes das abendländische Christentum über die griechische Auffassung des Christentums hinausgehoben. Seine Anschauungen von Sünde und Gnade haben, obwohl sie sich nicht völlig durchgesetzt haben, diesen Begriffen im abendländischen Katholizismus eine Bedeutung gegeben, wie sie dieselbe im Orient nicht hatten: ihre formelhafte Ausprägung hat die katholische Kirchenlehre, ihre Grundstimmung den evangelischen Protestantismus, ihr mystisch-neuplatonischer Hintergrund die katholische Mystik beeinflufst. b) Augustin hat durch seine Gottes- und Trinitätslehre und durch ihre neuplatonischen Voraussetzungen theologische Spekulationen auch in den Occident eingeführt. Die Scholastik konnte hier direkt an Augustin anknüpfen. Überdies haben die Formeln der Trinitätslehre Augustins dem Trinitätsdogma im Abendland eine eigentümliche Gestalt gegeben. c) Augustins Vorstellungen von der Kirche, ihrer Autorität und ihren Gnadenmitteln, sowie seine Gedanken vom Gottesstaat haben, sofern sie vulgär-katholische Anschauungen weiterbildeten, zu den römisch-katholischen Vorstellungen von der Kirche, ihrer Stellung zum einzelnen Subjekt und zum Staat den Grund gelegt, während die diese vulgär-katholischen Gedanken kreuzenden Konsequenzen der prädestinatianischen Anschauung Augustins der antihierarchischen Opposition des spätern Mittelalters und der Reformationszeit als Hebel gedient haben.

§ 47. Die Entwickelung Augustins und die Grundgedanken seines Verständnisses des Christentums bis 396.

HANaville, S. Augustin, étude sur le développement de sa pensée jusqu'à l'époque de son ordination, Genf 1872. — GLösche, De Augustino plotinizante in doctrina de deo disserenda. Diss. phil. Jena 1880. — KScipio, Des Aurelius Augustinus Metaphysik im Rahmen seiner Lehre vom Übel, Leipzig 1886. — AHarnack, Augustins Confessionen, Vortrag, Giefsen 1888.

1. Augustin[1]) ist schon als Neunzehnjähriger (373) aus leichtsinnigem, sündlichem Lebensgenufs und traditioneller Gläubigkeit[2]) durch Ciceros „Hortensius“ zu stürmischem Suchen nach der Wahrheit aufgerüttelt worden. *O veritas, veritas, quam intime etiam tum medullae animi mei suspirabant tibi!* sagt er noch später im Rückblick auf diese Zeit.[3]) Aber die Erkenntnis von dem alle irdischen Güter in den Schatten stellenden Wert der [durch Suchen zu findenden] Wahrheit drängte ihn zunächst in den Manichäismus (373—382, bezw. 384), dann in die Tiefen der Skepsis;[4]) und die Spannung, die bei ihm eintrat zwischen dem Idealismus seines Denkens und seinen sinnlichen Trieben, wirkte zunächst [infolge der wesentlich poëtisch-ästhetischen Färbung seines Idealismus] auf sein sittliches Leben nur innerhalb der Grenzen ein, die der vornehme Anstand zog. Doch hat diese Spannung zu einer Krisis geführt, als Augustin seit 385 vor seiner Sinnlichkeit Ekel empfinden lernte und gleichzeitig in seinem Denken sich neuen Einflüssen ausgesetzt sah. Dafs die gefühlsmäfsig ihm kaum je abhanden gekommene Überzeugung von dem göttlichen Ursprung der Autoritätsstellung der Kirche[5]) durch die Persönlichkeit des Ambrosius und sein gebildetes Christentum ihm neu gestärkt war, hat die Entscheidung nicht herbeigeführt,

---

1. Da die neue Ausgabe der Werke Augustins im CSEL noch weit vom Abschlusse ist, zitiere ich nach dem Abdruck der Benediktiner-Ausgabe (Paris 1679—1700, 11 Bde. fol; „Antwerpen“ 1700—1702, 11 Bde. fol. und ein zwölfter: Appendix Augustiniana 1703; Venedig 1729—35, 11 Bde. fol.; Venedig 1759—69, 18 Bde. 4°; Veneta tertia: Bassano 1797 bis 1807, 18 Bde. 4°) bei MSL 32—46, und zwar so, dafs statt Bandzahl Mignes die Bandzahl der Werke Augustins angegeben wird: I = MSL 32, II = 33, III = 34 + 35 (MSL 35 beginnt bei III, 1309), IV = 36 + 37 (MSL 37 = IV, 1029 ff.), V = 38 + 39 (MSL 39 = V, 1485 ff.), VI = 40, VII = 41, VIII = 42, IX = 43, X = 44 + 45 (MSL 45 = X, 993 ff.), XI = 46 (Register), XII = 47 (Supplementum ad opp. S. Augustini). **2.** Vgl. RE II, 262, 25—36. **3.** confess. 3, 6, 10. I, 689. **4.** Vgl. unten Anm. 5 am Ende. **5.** Vgl. confess. 7, 7, 11. I, 739: me non sinebas ullis fluctibus cogitationis auferri ab ea fide, qua credebam esse te et ... in Christo filio tuo domino nostro atque in scripturis sanctis, quas ecclesiae tuae catholicae commendaret auctoritas, viam te posuisse salutis humanae. Das ist freilich spätere Selbstbeurteilung; doch kann sie das oben Ausgesprochene decken. Augustins Skepsis ist, echt skeptisch, nie dedizierter Unglaube gewesen (vgl. auch confess. 6, 16, 26. I, 732).

obwohl es die Voraussetzung war für die Art, wie sie erfolgte. Entscheidend war, dafs der neuplatonische Spiritualismus, von der Skepsis und von den Resten manichäisch-materialistischen Denkens ihn bekehrend, die Kirchenlehre ihm annehmbar erscheinen liefs und die *causa mali* in dem Willen des Menschen ihm aufwies. Den so geborenen Entschlufs zum Bruch mit dem bisherigen Leben und zur Annahme der christlich-kirchlichen Wahrheit brachte Augustin dann zur Ausführung, als er im Herbst 386 in seiner sog. „Bekehrung" vor den ungebildeten Mönchen seines halben Wollens sich zu schämen genötigt worden war.[1])

2a. Der Genesis der Bekehrung Augustins entspricht das Christentum des Neubekehrten, das in seinen Schriften aus der Zeit in Cassisiacum und aus der nächsten Folgezeit[2]) mit urkundlicher Deutlichkeit uns entgegentritt. Der Gedanke, dafs Gottes Gnade um Christi willen den Menschen ihre Sündenschuld vergiebt, spielt hier gar keine Rolle.[3]) Augustin

---

1. Die ältesten Schriften A.s erwähnen die Bekehrungsgeschichte, die Augustin in den Confessiones (6, 7—12. I, 756 ff.) erzählt, gar nicht. Der Wendepunkt ist hier sein Bekanntwerden mit dem Neuplatonismus. Doch setzt, was Aug. soliloq. 1, 10, 17. I, 878 sagt: nihil mihi tam fugiendum quam concubitum d e c r e v i, einen akuten Bruch, wie ihn die „Bekehrung" mit sich brachte, voraus. **2.** Der Zeit des Aufenthaltes in Cassisiacum bei Mailand (Herbst 386 bis vor Ostern 387) entstammen aufser wenigen Briefen (ep. 1—3. II, 60—66): contra Academicos libri tres (I, 905—958), de beata vita (I, 959—976), de ordine libri duo (I, 977—1020) und soliloquiorum libri duo (I, 869—904). Der Mailänder Zeit unmittelbar vor der Taufe (Ostern 387) gehört die kleine Schrift „de immortalitate animae" an (I, 1021—1034). In Rom (Herbst 387 bis Herbst 388) schrieb Augustin die beiden Bücher de moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum (I, 1309—1378), die Schrift de quantitate animae (I, 1035—1080) und das erste der erst nach Ostern 391 vollendeten libri tres de libero arbitrio (I, 1221—1240). Der dann folgenden Mufsezeit in Thagaste (Herbst 388 bis Anfang 391) sind aufser mehreren Briefen (ep. 5—20. II, 67—87) nach Augustins eigenen Angaben (retract. 1, 10—13 u. 26. I, 599—605 und 624 ff.) zuzuweisen: die libri duo de Genesi adv. Manichaeos (III, 173—220), die libri sex de musica (I, 1081—1193), die Schriften de magistro (I, 1193 bis 1220) und de vera religione (III, 121—172) und die meisten der erst nach 395 gesammelten Kapitel des liber de diversis quaestionibus octoginta tribus (VI, 11—100). **3.** Vgl. die Erörterungen über „deum habere" und „deum habere propitium" in de beata vita 3, 19—22. I, 969 f. Nur das sagt A.: recipe, oro, fugitivum tuum, domine, clementissime pater (solil. 1, 5. I, 872).

wufste sich befreit von den niederen Begierden; und die Erfahrung, der er den entscheidenden Entschlufs zu verdanken sich bewufst war, war, dafs er im Licht des Neuplatonismus Gott erkannt und die Überzeugung gewonnen hatte, dafs das, was die kirchliche Autorität lehre, mit der Philosophie im Einklang sei, in deren Hafen [1]) er eingelaufen war. *Mihi certum est*, schrieb er in Cassisiacum, *nusquam prorsus a Christi auctoritate recedere; non enim reperio valentiorem. quod autem subtilissima ratione persequendum est. ita enim jam sum affectus, ut quid sit verum, con credendo solum, sed etiam intelligendo apprehendere impatienter desiderem. apud Platonicos me interim quod sacris nostris non repugnet, reperturum esse confido.* [2]) Und noch gegen Ende dieser ersten, bis zu seiner Presbyterweihe (391) reichenden Periode seines Lebens meinte er, dafs Plato und die ihm gleichgesinnten Philosophen, *si hanc vitam nobiscum rursus agere potuissent, viderent profecto, cujus auctoritate facilius consuleretur hominibus, et paucis mutatis verbis atque sententiis christiani fierent, sicut plerique recentiorum nostrorumque temporum Platonici fecerunt.* [3]) Einer dieser *recentiores Platonici* war jener Marius Victorinus [4]) gewesen, dessen Übersetzungen [heidnisch-] neuplatonischer Schriften für Augustin von entscheidender Bedeutung gewesen waren, dessen Bekehrungsgeschichte ihm Simplician, Presbyter und später Bischof in Mailand, als nach-

1. de beata vita 1, 5. I, 961; c. Acad. 1, 1, 3. I, 907. 2. c. Acad. 3, 20, 43. I, 957. 3. de vera relig. 4, 7. III, 126. 4. Vgl. GKoffmane, De Mario Victorino, philosopho christiano. Diss. theol., Breslau 1880; CGore, Victorinus Afer (DchB IV, 1129—1138); AHarnack, DG III[1], 31 ff. Anm. 1 u. ZThK I, 158 ff.; RSchmid, Marius Victorinus Rhetor und seine Beziehungen zu Augustin. Diss. theol., Kiel 1895. Von seinen Werken sind die rein philosophischen Schriften und Übersetzungen zumeist verloren. Von den unter seinem Namen erhaltenen christlichen Schriften (MSL 8, 993—1310, z. T. in schauerlicher Textüberlieferung) sind allein die durch Hieronymus (de viris ill. 101, ed. Bernouili, S. 49) bezeugten libri quatuor adv. Arium mit dem Nachwort de ὁμοουσίῳ recipiendo (p. 1039—1149; ca. 360), sowie der durch sie gesicherte liber de generatione verbi divini (p. 1019—1036) und die gleichfalls von Hieronymus genannten commentarii in apostolum (erhalten: Gal., Philipp., Eph., p. 1145—1249), endlich wohl auch die geistesverwandten hymni de trinitate (p. 1140—1146) zweifellos echt. Vielleicht echt ist der liber ad Justinum Manichaeum (p. 999—1010).

ahmenswertes Beispiel erzählt hatte.[1]) Ja, dieser Marius Victorinus ist nicht ohne Grund als ein *Augustinus ante Augustinum* bezeichnet worden.[2]) Ob seine höchst interessanten,

---

1. confess. 8, 2. I, 749f. 2. Harnack, DG III, 31f. Berechtigt ist diese Bezeichnung nicht nur im allgemeinen deshalb, weil Victorinus ein christianisierter Neuplatoniker war, wie Augustin. Im besondern kommt aufserdem zweierlei inbetracht. Zunächst, dafs die in ihrer Zeit (vgl. oben § 34, 3b S. 255) sehr bemerkenswerte Trinitätslehre Victorins eine Mischung neuplatonischer, griechisch-theologischer und abendländischer Traditionen zeigt, die trotz mancher Verschiedenheiten gegenüber Augustin (vgl. Schmid S. 71f.) mehrfach wie eine Vorwegnahme augustinischer Gedanken sich ausnimmt. Sodann, dafs Victorin in seinen Kommentaren neuplatonische Gedanken im Rahmen der paulinischen Gnadenlehre entwickelt hat. Dies zweite, das Schmids Untersuchung noch nicht genügend ins Licht gerückt hat, macht in noch höherem Mafse, als das erstere, Victorin zu einer interessanten Erscheinung der Dogmengeschichte. Victorinus ist als Exeget paulinischen Terminis, ja einzelnen paulinischen Gedanken scheinbar in überraschender Weise gerecht geworden: oft redet er davon, was die sola fides vermag (ipsa sola fides justificationem dat et sanctificationem, Gal. 2, 15 p. 1164C; sola fides in Christum nobis salus est, Eph. 2, 15 p. 1258C; sola in eum fide tantam gratiam meremur, Phil. 1, 30 p. 1203A; sola sufficit, sola obsistit, sola munit, sed fides plena, Eph. 6, 11 p. 1290B u. ö.; vgl. Schmid, S. 63); ut credamus ... solum hoc nostrum; non merito nostro salvi sumus, sed dei gratia (Eph. 2, 8 p. 1256A); ja gelegentlich erscheint die fides selbst als eine Kraftwirkung Gottes in uns Menschen (Eph. 1, 19 p. 1249B), und was wir tun, als etwas das Gott in uns wirkt (Eph. 2, 10 p. 1256B); die gratia wird mehrfach ganz paulinisch beschrieben (vgl. Eph. 1, 7 p. 1243B: haec enim gratia est, ut in Christo per ejus sanguinem habeamus redemptionem et remissionem peccatorum). Faktisch freilich sind die paulinischen Gedanken, obwohl Victorin die remissio durch das mysterium baptismatis hoch gewertet zu haben scheint (vgl. z. B. Eph. 1, 15 p. 1247B), in mannigfach widerspruchsvoller Weise umgebogen im Sinne der neuplatonischen Erlösungslehre: ipse [Christus] nos redemit a morte, id est a carnalibus cogitationibus et cupiditatibus, et suos fecit servos, id est sibi servire, quod est spiritualiter jam vivere, item nihil carnaliter agere nihilque sensu sentire, sed totos verti ad deum et mundana omnia calcare et originem nostram repetere (Eph. 1, 7 p. 1243C); gratia magnifica dei ... praestat hoc munus, ut ad adoptionem veniant filiorum dei, per Jesum tamen Christum, id est per spiritum, spiritalia sentientes (ib. p. 1244B); anima ... plus a deo meruit et maximum munus et magnas divitias, cum cognoscendo deum, dei tamen voluntate infusa sibi per Christum Jesum, meretur, ut inter filios accepta deo vicina sit (ib. 1244C); spiritales efficimur sequendo Christum (Eph. 1, 12 p. 1246B). Dafs Gott unsere [präexistenten] Seelen ante mundi constitutionem praedestinavit et elegit, ut

aber dogmengeschichtlich sonst ziemlich wirkungslosen christlichen Schriften auf Augustin Einfluſs geübt haben, ist allerdings fraglich.[1]) Das aber ist zweifellos, daſs Augustin mit dem angeführten Worte über Plato und die *recentiores Platonici* unabsichtlich auch sein eigenes Christ-werden charakterisiert hat. Denn bis zu der Zeit, da er Presbyter in Hippo ward (Anfang 391) und als solcher in kirchliches Denken mehr hineingezogen und zu ernstlicherem Schriftstudium getrieben wurde, ist sein Christentum im wesentlichen ein fortschreitend mehr christlich sich färbender Neuplatonismus (vgl. Nr. 2 b) mit einem an die Verwendung der Religion durch den Neuplatonismus [2]) erinnernden christlichen Einschlage (vgl. Nr. 2 c) gewesen. — Die Kenntnis der Grundgedanken dieses christlichen Neuplatonismus Augustins ist eine Vorbedingung für die unten (§ 51) zu gebende Beantwortung der Frage, inwieweit auch später noch der Neuplatonismus für Augustins Theologie von Bedeutung gewesen ist.

---

sanctificarentur (Eph. 1, 4 p. 1241 D), erscheint als Spezialfall des Allgemeinen, daſs nihil est, quod fit, quod non a deo praedestinatum sit et ante quodammodo factum. nam sensibiliter fiunt, quae spiritaliter a deo sunt constituta (Eph. 1, 11 p. 1245 C).

1. Es ist nicht einmal zu beweisen, daſs Augustin die christlichen Schriften Victorins gekannt hat. Denn de doctrina christ. 2, 40, 61. III, 63 kann Victorin v. Pettau gemeint sein, und die von Schmid S. 71 f. aufgeführten Stellen aus de trinitate verbürgen eine spätere Bekanntschaft A.s mit Victorin ebensowenig, wie de lib. arb. 3, 21, 59. I, 1299 f. sie für 391 ausschlieſst. Daſs Augustin früh einige christliche Schriften Victorins (de generatione verbi u. adv. Arium?) gelesen hat, ist mir dennoch wahrscheinlich. Schmid, der es negiert, hat Augustins älteste Schriften m. E. nicht eingehend genug untersucht. Die Kommentare Victorins aber sind Augustin entweder unbekannt geblieben, oder haben (was unwahrscheinlicher ist) ihm keinen Eindruck gemacht. Denn Augustin ist zunächst viel weniger von Paulus beeinfluſst, als es begreiflich wäre, wenn er Victorins Kommentare früh kennen gelernt hätte. Und später dankte er seinen Paulinismus eigenem Schriftstudium. Es sind auch einzelne paulinische Gedanken, die dem Victorin wichtig waren, für Augustin nie bedeutsam geworden (z. B. das sola fide). Andererseits ist Augustins Stellung zur Kirche und zur kirchlichen Autorität von Anfang an mehr vulgär-katholisch gewesen, als die Victorins. Wenn es auch Berechtigung hat, Victorin einen „Augustinus ante Augustinum“ zu nennen, so kann doch der Augustinismus genetisch nicht auf ihn zurückgeführt werden.

2. Vgl. § 26, 2: Erlösungsapparat.

2 b. *Deum et animam scire cupio, nihil plus, nihil omnino*, sagt Augustin in den in Cassisiacum entstandenen Soliloquien.[1]) Man kann den Grundton aller echten Religiosität hier angeschlagen finden. Es klingen auch schon in Augustins ältester christlicher Zeit Schriftworte reichen Inhalts, gefühlsmäfsig verstanden, durch seine Seele, hinein in seine Philosophie. Dank der Wärme seines religiösen Empfindens und der Modulationskraft seiner Sprache scheint er schon damals mehr zu haben, als er hatte. Er hatte nur die neuplatonische Erlösungslehre. Die *duplex quaestio, una de anima, altera de deo*, war ihm der Kernpunkt der *philosophiae disciplina*.[2]) — Will man das verstehen, so mufs man davon ausgehen, dafs ihm die *vera et germana philosophia*[3]) keine *philosophia hujus mundi* war, *quam sacra nostra meritissime detestantur, sed alterius intelligibilis*.[4]) Diese intelligible Welt, die Gesamtheit der *ideae*, der *principales formae vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes*,[5]) ist die Welt des wahren, ewigen Seins im Unterschied von all dem Vergänglichen und Veränderlichen, dem Nicht-[wahrhaft-] Seienden, das unsere Sinne wahrnehmen,[6]) die *veritas* im metaphysischen Sinne.[7]) Und *harum* [*idearum*] *participatione fit, ut sit, quidquid est, quomodo est*.[8]) — Weiter kommt inbetracht, dafs Gott die *prima illa essentia* ist, *quae dicitur veritas, in quantum essentia est*.[9]) Er ist die *una aeterna vera substantia*,[10]) *nihil aliud nisi idipsum esse*,[11]) die *summa essentia*,[12]) der, der *solus summe est*.[13]) Er ist der, *supra quem nihil, extra quem nihil, sine quo nihil est*,[14]) *per quem omnia, quae per se non possent, tendunt esse*,[15]) die *veritas, in quo et a quo et per quem vera sunt, quae vera sunt omnia*,[16]) das *bonum et pulchrum, in quo et a quo et per quem bona et pulchra sunt, quae bona et pulchra sunt omnia*.[17]) Gott aber ist der dreieinige, eine

1. 1, 2, 7. I, 872. **2.** de ordine 2, 18, 47. I, 1017. **3.** de ord. 2, 5, 16. I, 1002. **4.** c. Acad. 3, 19, 42. I, 956. **5.** qu. 83 Nr. 46, 2. VI, 30. **6.** ep. 2, 1. II, 63 u. ö. **7.** solil. 1, 15, 29. I, 884. **8.** qu. 83 Nr. 46, 2. VI, 30. **9.** de immort. 12, 19. I, 1031. **10.** solil. 1, 1, 4. I, 871. **11.** de moribus 1, 14, 24. I, 1321. **12.** de vera rel. 14, 28. III, 134. **13.** ibid. 13, 26. III, 133 u. ö. **14.** solil. 1, 1, 4. I, 871. **15.** solil. 1, 1, 2. I, 869. **16.** solil. 1, 1, 3. I, 870. **17.** ibid.

trina quaedam unitas.[1]) Von diesem dreieinigen Gott sagt Paulus: *ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia* (Rö. 11, 36).[2]) Denn *nulla natura est et omnino nulla substantia, quae non in se habeat haec tria et prae se gerat: primo ut sit, deinde ut hoc vel illud sit, tertio ut in eo, quod est, maneat quantum potest* (oder *rerum ordinem non excedat*[3])). *primum illud causam ipsam naturae ostentat, ex qua sunt omnia, alterum speciem, per quam fabricantur et quodammodo formantur omnia, tertium manentiam quandam, ut ita dicam, in qua sunt omnia.*[4]) Aus dem Vater hat alles sein Sein; aus dem Sohne, der *species prima, qua sunt speciata, et forma, qua formata sunt omnia,*[5]) sein So-Sein; der Geist ist die *pax, qua unitati adhaeremus.*[6]) Der *unus deus* ist das *principium, ad quod recurrimus*, die *forma, quam sequimur*, die *gratia, qua reconciliamur.*[7]) — Diese zweite Gedankenreihe ist mit der ersten noch nicht völlig ausgeglichen, wenn man darauf hinweist, dafs die Ideen nach Augustin nirgend anders gedacht werden dürfen, *nisi in ipsa mente creatoris,*[8]) dafs also der Sohn, wie der *νοῦς* der Neuplatoniker, die intelligible Welt ist.[9]) Denn der Vater und der Geist können vom Sohn nicht getrennt werden.[10]) Nicht vom Gottesbegriff aus ist das Ganze zu verstehen. Man mufs ausgehen von der Vorstellung der ewigen, intelligibeln Welt. Mit ihr ist Gott identisch, insofern er der Ursprung ihres Seins, ja ihr Sein selbst ist, ihres So-Seins Norm, ja die Form aller Formen selbst, die tragende Kraft ihres Bleibens im Sein, ja die Harmonie des Universums selbst. Das ist letztlich noch Pantheismus. Die Entstehung der zeitlichen Welt, die Gott aus dem Nichts geschaffen hat,[11]) hat Augustin in dieser Periode seiner Entwickelung noch aus einem transcendenten Falle hergeleitet: *anima primam pulchritudinem reliquit*;[12]) *ita homo de paradiso in hoc saeculum expulsus est, id est ab aeternis ad temporalia, ... a bono intelligibili ad bonum sensibile.*[13]) Für die Gesamtanschauung ist das relativ unwichtig. Die

---

1. de moribus 1, 14, 24. I, 1321. **2.** ibid. u. de vera rel. 55, 113. III, 172. **3.** ib. 7, 13. III, 129. **4.** ep. 11, 3. II, 76. **5.** qu. 83 Nr. 23. VI, 17; vgl. ep. 12, 1. II, 77. **6.** de vera rel. 55, 113. III, 172. **7.** ibid. **8.** qu. 83 Nr. 46. VI, 30. **9.** Vgl. Scheel, S. 36. **10.** Vgl. ep. 11, 2. II, 75. **11.** de Gen. c. Manich. 2—6, besonders 6, 10. III, 178. **12.** de vera rel. 39, 72. III, 154. **13.** ib. 20, 38. III, 138.

Hauptsache ist, daſs in dieser Welt Sein und Nichtsein gemischt sind. In der Stufenreihe der unvernünftigen Kreaturen folgt daraus keine Unordnung. Denn das scheinbar Häſsliche und Böse ist nur ein gemindertes Schönes und Gutes: *in quantum est, quidquid est, bonum est.*[1]) *Ad dei bonitatem id tantum pertinet, ut sit omne quod est; non esse ad eum pertinere nullo pacto potest, . . . ille, ad quem non esse non pertinet, non est causa deficiendi i. e. tendendi ad non esse, quia, ut ita dicam, essendi causa est.*[2]) Sein *ordinare* hat den Dingen da ihre Stelle angewiesen, *ubi congruentissime possint esse.*[3]); *Quod offendit in parte, perspicuum sit homini docto, non ob aliud offendere, nisi quia non videtur totum cui pars illa mirabiliter congruit.*[4]) Aber während die unvernünftige Kreatur vom *ordo* in dem Streben zum Sein (dem *tendere esse*) gehalten wird, müssen die vernünftigen Kreaturen, *in quibus est potentissimum liberum arbitrium,*[5]) ihrerseits den *ordo* halten, ihrerseits zum Sein streben.[6]) Sie tun das Gegenteil, *deficiunt, i. e. non esse tendunt,*[7]) wenn sie durch den *amor inferioris pulchritudinis* sich beflecken,[8]) *uti* und *frui* nicht auseinanderhalten.[9]) Die Seele sündigt, wenn sie das Gute liebt, das *infra illam ordinatum est.*[10]) Über der *anima rationalis* aber steht nur Gott, von dem sie ihr Sein hat.[11]) Das also ist ihr Ziel: *redire ad deum.*[12]) Sie muſs Gott lieben, *quem amat omne quod potest amare sive sciens sive nesciens.*[13]) Gott aber liebt, Gott ist verbunden, wer ihn erkennt; und daher gilt: *mihi adhaerere deo bonum est* (Ps. 72, 28).[14]) Gott ist das *summum bonum*[15]) — Ihn erkennt die Seele, wenn sie *intelligit aliquid, quod semper eodem modo sese habet.*[16]) Daher ist das Erste,

---

1. de vera rel. 11, 21. III, 132. **2.** qua. 83 Nr. 21. VI, 16. **3.** de moribus 2, 7, 9. I, 1349. **4.** de ord. 2, 19, 51. I, 1019. **5.** de moribus 2, 7, 9. I, 1349. **6.** Vgl. de musica 6, 14, 46. I, 1187: aliud enim est tenere ordinem, aliud ordine teneri. **7.** de moribus 2, 7, 9. I, 1349. **8.** de mus. 6, 14, 46. I, 1187. **9.** qu. 83 Nr. 30. VI, 19: frui dicimur ea re, de qua capimus voluptatem; utimur ea, quam referimus ad id, unde voluptas capienda est . . .; fruendum est honestis . . .; honestatem voco intelligibilem pulchritudinem. **10.** de vera rel. 20, 38. III, 138. **11.** de immort. 12, 19. I, 1031; qu. 83 Nr. 54. VI, 38; de quant. 34, 77f. I, 1077f. **12.** solil. 1, 1, 2 u. 3. I, 870. **13.** solil. 1, 1, 2. I, 869. **14.** qu. 83 Nr. 54. VI, 38; vgl. 35, 2. VI, 24. **15.** solil. 1, 1, 6. I, 872; qu. 83 Nr. 21. VI, 16. **16.** qu. 83 Nr. 54. VI, 38.

dafs die Seele sich erkennt: *noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas.*[1]) Man mufs abtun den *perniciosissimus amor* zu den vergänglichen Dingen,[2]) der die Seele befleckt;[3]) nur die Reinen läfst Gott die Wahrheit erkennen.[4]) Dies *purgationis officium* (vgl. § 26, 1 c: κάθαρσις) ist nach vorbereitenden Schritten der *quartus gradus animae* [*ad deum*], *ex quo bonitas incipit.*[5]) Rein sein vom *amor inferioris pulchritudinis* (der *quintus gradus*[6])) ist für die Seele das Bleiben im *ordo* (d. i. *inspirari spiritu sancto*[7])). *Quem si tenuerimus in vita, perducet ad deum.*[8]) Denn die Seele kann, gereinigt, das Ewige im Zeitlichen, die Ideen in dem Vergänglichen erkennen (*sextus gradus*[9])), *quia eam perfundit lumen verum, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum,*[10]) d. i. der göttliche Logos, die *forma, qua formata sunt omnia,*[11]) ohne den es eine *ratiocinatio* nicht gibt.[12]) So zum Sohne geführt, erkennt dann die Seele durch ihn, die *lux interior* (vgl. § 26, 1 c u. 42, 2: φωτισμός), *nulla interposita creatura* den Vater (vgl. § 21, 1 c: ἕνωσις)[13]) und gelangt so zur *ipsa visio et contemplatio veritatis, qui septimus atque ultimus animae gradus est; neque jam gradus, sed quaedam mansio . . ., perfructio summi et veri boni.*[14]) Und *deo fruentes beate vivimus.*[15]) — In dieser Erlösungslehre ist das Religiöse, und ebenso das Ethische gegenüber den ästhetisch-intellektualistischen Interessen, die Augustin nie ganz verloren hat, noch nicht zu selbständiger Bedeutung gekommen. Noch in der Schrift *de vera religione,*[16]) in der die Entwickelung Augustins bis 391 wie in einem Schlufsresultat sich darstellt, sind trotz der stark hervortretenden christlich-religiösen Färbung die Grundgedanken der *vera et divina philosophia,* zu der Augustin in Cassisiacum sich bekehrt wufste,[17]) der Kern des Augustinischen Denkens.

---

1. de vera rel. 39, 72. III, 154. **2.** ep. 2, 1. II, 63. **3.** Vgl. oben S. 354 bei Anm. 8. **4.** solil. 1, 1, 2. I, 870. **5.** de quant. 33, 73. I, 1075. **6.** ib. 33, 74. I, 1076. **7.** Vgl. oben S. 353 bei Anm. 6 u. de moribus 1, 17, 31. I, 1324. **8.** de ord. 1, 9, 27. I, 990. **9.** de quant. 33, 75. I, 1076. **10.** de vera rel. 52, 101. III, 167; vgl. 38, 70. III, 153: intus verbo dei pasci. **11.** Vgl. oben S. 353 bei Anm. 5. **12.** de vera rel. 52, 101. III, 167. **13.** de vera rel. 55, 113. III, 172; de moribus 1, 17, 31. I, 1324. **14.** de quant. 33, 76. I, 1076. **15.** de vera rel., Schlufs, 55, 113. III, 172. **16.** III, 122—172. **17.** ep. 2, 1. II, 63.

2c. Aber schon in Cassisiacum wufste Augustin, dafs *philosophia vix paucissimos liberat,*[1]) weil kraft der Bemühungen der *ratio* die Wahrheit nur *paucissimis et electissimis amatoribus suis* sich entschleiere.[2]) Neben die *via rationis* trat ihm daher schon damals die *via auctoritatis.*[3]) Und schon damals war er nicht nur davon überzeugt, dafs die *mysteriorum auctoritas* einen Richtweg führe im Unterschied von den *ambages disputationum,*[4]) dafs also *nihil in ecclesia catholica salubrius fieri, quam ut rationem praecedat auctoritas;*[5]) er konnte schon damals sagen, dafs ohne die Herabneigung Gottes *usque ad ipsum corpus humanum* (d. i. ohne die Menschwerdung) niemals auch die *subtilissima ratio* imstande wäre, die weltverlorenen Menschen zurückzurufen zum *mundus intelligibilis.*[6]) Ja schon in den Soliloquien, in denen er betend sagt: *deus, cui nos fides excitat, spes erigit, caritas jungit,*[7]) begründete er, dafs *sine tribus istis nulla anima sanatur, ut possit deum suum videre, id est intelligere.*[8]) — Aber alles, was zu der *via auctoritatis* gehört, die *temporalis dispensatio,*[9]) d. i. die Heilsgeschichte, die hl. Schrift,[10]) die Kirche mit ihren Institutionen,[11]) dient nur dem *purgationis officium*[12]): sobald die *fides* durch die *spes* hindurch in die [dem *cognoscere* vorausgehende[13])] *caritas* übergeht,[14]) laufen die *via auctoritatis* und die *via rationis* zusammen; *auctoritas fidem flagitat et rationi praeparat hominem.*[15]) Daher wird Augustin natürlich der Heilsgeschichte nicht gerecht. Während für die intellektualistisch-mystische

---

1. de ord. 2, 5, 16. I, 1002. **2.** solil. 1, 13, 22. I, 881. **3.** de ord. 2, 5, 16. I, 1002; vgl. de vera rel. 24, 45. III, 141. **4.** de ord. 2, 9, 27. I, 1008; vgl. das „facilius" oben S. 349 bei Anm. 3. **5.** de moribus 1, 25, 47. I, 1331. **6.** c. Acad. 3, 19, 42. I, 956. **7.** 1, 1, 3. I, 870. **8.** 1, 6, 12. I, 875 f. **9.** qu. 83 Nr. 57, 2. VI, 40 f.; de vera rel. 26, 48. III, 143. **10.** de mag. 11, 38. I, 1216: non loquentem, qui personat foris, sed intus ipsi mente praesidentem consulimus veritatem, verbis fortasse, ut consulamus, admoniti. ille autem, qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est, Christus, i. e. incommutabilis dei virtus atque sempiterna sapientia. **11.** Vgl. de vera rel. 3, 4 f. III, 124 f. u. 7, 13 p. 128. **12.** Vgl. de ord. 2, 9, 27. I, 1008: mysteriorum auctoritate purgari; de vera rel. 7, 13. III, 128: historia . . . cum credita fuerit mentem purgabit . . . et idoneam faciet spiritualibus percipiendis. **13.** de moribus 1, 25, 47. I, 1331. **14.** Vgl. solil. 1, 6, 12. I, 876 und die ersten drei „gradus" in de vera rel. 26, 49. III, 143. **15.** de vera rel. 24, 45. III, 141.

Erlösungslehre, die in der vorigen Nummer (2b) besprochen ist, nur der Logos Bedeutung hatte, kommt für die *via auctoritatis* allerdings der geschichtliche Christus in Betracht. Aber nur als *magister*,[1]) *cujus imitatione in mores optimos formaretur* [*genus humanum*][2]): *opportune jam homini suadebatur atque salubriter, quam libero esset creatus arbitrio; miraculis conciliavit fidem deo, qui erat, passione homini, quem gerebat.*[3]) Selbst Tod und Auferstehung Christi werden nicht tiefer gewürdigt: *mors metuenda non est. oportuit ergo idipsum illius hominis, quem dei sapientia suscepit, morte monstrari.*[4]) *tota itaque vita ejus in terris per hominem, quem suscipere dignatus est, disciplina morum fuit; resurrectio vero ejus a mortuis nihil hominis perire naturae, cum omnia salva sunt deo, satis indicavit.*[5]) Ein besonderer Ton fällt in diesem Zusammenhange bei Augustin schon in der letzten Zeit dieser ersten Periode gelegentlich auf die *humilitas*[6]) Christi: *pauper esse voluit; ... omnia, quae habere cupientes non recte vivebamus, carendo vilefecit.*[7]) Das Ganze ist, wenn überhaupt eine Erlösungslehre, so nur eine „rationalistisch-moralistische“,[8]) wie sie dem Horizont der Popularphilosophie nahe lag.[9]) Die eigentliche Erlösung (im Sinne von Nr. 2b) bringt Christus nur als der ewige Logos, als die *interior lux veritatis.*[10]) Augustin sagt auch ausdrücklich, dafs *ad fidem spiritualem et aeternam omnis interpretatio auctoritatis dirigenda est.*[11]) Der christliche Einschlag hinderte nicht, dafs er wesentlich Neuplatoniker blieb. Selbst Äufserungen wie die Gebetsworte der Soliloquien: *jube, quaeso, atque impera, quidquid vis. ... si fide te inveniunt, qui ad te refugiunt, fidem da.*[12]) *fac me, pater, quaerere te,*[13]) gehen über den Neuplatonismus höchstens

---

1. Vgl. die Schrift „de magistro“ I, 1193—1220. **2.** qu. 83 Nr. 44. VI, 28; vgl. c. Acad. 3, 19, 42. I, 956: cujus non solum praeceptis, sed etiam factis excitatae animae redire in semetipsas ... potuissent. **3.** de vera rel. 16, 31. III, 135; vgl. qu. 83 Nr. 36, 2. VI, 26. An der zweiten Stelle steht für den einheitlichen geschichtlichen Christus der Terminus „dominicus homo“ (vgl. oben S. 286 Anm. 9). **4.** qu. 83 Nr. 25. VI, 17. **5.** de vera rel. 16, 32. III, 135. **6.** de vera rel. 27, 50. III, 144. **7.** de vera rel. 16, 31. III, 135. Der Gedanke mag schon c. Acad. 3, 19, 42. I, 956 im Hintergrunde stehen. **8.** Vgl. Scheel S. 60ff. **9.** Vgl. oben S. 336 bei Anm. 5 u. 6. **10.** de mag. 12, 40. I, 1217; vgl. 11, 38. I, 1216 (oben S. 356 Anm. 10). **11.** de vera rel. 50, 99. III, 166. **12.** 1, 1, 5. I, 872. **13.** 1, 1, 6. I, 872.

stimmungsmäſsig hinaus. Denn es entspricht neuplatonischer Tradition, Gott im Menschen als handelnd, erleuchtend, lehrend zu denken.[1])

3a. In seiner Presbyterzeit (391—395)[2]) ist Augustin durch seine amtliche Tätigkeit, durch seine antimanichäische Polemik und durch eifriges Schriftstudium in seinem Verständnis des Christentums wesentlich gefördert worden. Namentlich zweierlei kommt neben dem immer stärkeren Hervortreten der biblischen und kirchlichen Sprache inbetracht. Zunächst das weitere, fast[3]) völlige Zurücktreten der *via rationis* für die Einleitung des individuellen Erlösungsprozesses: die *via auctoritatis* behauptet das Feld (vgl. § 49, 1). Sodann das selbständigere Hervortreten ethischer Interessen neben den ästhetisch-intellektualistischen und im Zusammenhange damit das wachsende Verständnis Augustins für die *remissio peccatorum* in der Taufe [und in der Buſse], sowie für das die Vergebung der Sünden in der Taufe[4]) bedingende geschichtliche Werk Christi. Eine einheitliche Theorie über das Werk Christi tritt dabei nicht hervor. Augustin verwendet die Opfervorstellung: *Christus ... se ipsum obtulit holocaustum pro*

---

1. Vgl. Victorins Auſserungen oben S. 350 Anm. 2, dazu oben S. 352 bei Anm. 15 u. S. 356 Anm. 10; Scheel S. 72. **2.** Dieser Zeit gehören auſser ep. 21—30 (II, 88—122) und den älteren Predigten Augustins (zerstreut in V) nach den retractationes folgende Werke an: 1. Buch II u. III de libero arbitrio (I, 1239—1310; vgl. S. 348 Anm. 2) und vier weitere antimanichäische Schriften, nämlich 2. de utilitate credendi ad Honoratum (VIII, 63—92), 3. de duabus animabus (VIII, 93—111), 4. die acta seu disputatio contra Fortunatum Manichaeum (VIII, 111—130) und 5. der liber contra Adimantum (VIII, 130—172); sodann 6. de fide et symbolo (VI, 181—196), 7. der imperfectus liber de genesi ad litteram (III, 219—244, vgl. not. a; nicht zu verwechseln mit den duodecim libri de genesi ad litteram, die 401—415 geschrieben sind: III, 246—486), 8. de sermone domini in monte (III, 1229 bis 1308), 9. die älteste antidonatistische Schrift, der sog. psalmus abecedarius (IX, 23—32), 10. die expositio quarundam propositionum ex epistola ad Rom. (III, 2063—2087), 11. die expositio ep. ad Gal. (III, 2106—2148), 12. die inchoata expositio ep. ad Rom. (III. 2087—2106), 13. die Schrift de mendacio (VI, 487—548) und die spätesten der quaestiones 83 (VI, 11 bis 100). **3.** Vgl. z. B. de lib. arb. 2, 10, 41 f. I, 1263 f. **4.** Vgl. Scheel S. 119. Auch in Gal. 35. III, 2130 ist nicht von einer Tilgung der „täglichen Sünden durch den Tod Christi“ die Rede. Die „usitata peccata“ sind die jetzt alltäglich gewordenen groben Sünden, von denen seine Gemeinde zu reinigen, der Zweck Christi war (vgl. oben S. 339 Anm. 4).

peccatis nostris et ejus sacrificii similitudinem celebrandam in suae passionis memoriam commendavit[1]), die Stellvertretungsidee: Christus hat die *poena peccati*, den Tod, für uns auf sich genommen,[2]) und die Redemptionstheorie: *unusquisque peccando animam suam diabolo vendit, accepta tamquam pretio dulcedine temporalis voluptatis, unde et dominus redemptor noster dictus est.*[3]) *justissime [diabolus] dimittere cogitur credentes in eum, quem injustissime occidit.*[4]) Aber all diese Vorstellungen gehen ineinander über. Denn, was Augustin meint, ist stets, daſs Christus, der Sündlose, den Tod auf sich genommen hat, den der Teufel nach Gottes gerechter Ordnung über alle Nachkommen Adams verhängt. Doch erschöpfte sich hierin Augustins Verständnis des geschichtlichen Werkes Christi nicht. Die schon vor 391 bei ihm nachweisbare Vorstellung, daſs Christus uns ein Beispiel gegeben habe,[5]) vertiefte sich: die *humilitas* Christi[6]) gewann für Augustin immer gröſsere Bedeutung (*cui se diabolus ad imitationem superbiae praebuerat, ei se dominus ad imitationem humilitatis praebuit*[7])), und aus Rö. 5, 8 ging ihm der Gedanke auf, daſs Christus durch seinen Tod seine Liebe, Gottes Liebe, uns liebenswert gemacht hat.[8]) Dadurch ward für Augustin der *redemptor* auch zum *mediator*, der uns Gott versöhnt, *a quo peccando aversi sumus.*[9]) Denn *sanati sunt ab impietate superbiae, ut reconciliarentur deo, quicumque homines humilitatem Christi ... credendo dilexerunt, diligendo imitati sunt.*[10]) — Doch trotz all dieser Gedanken ist Augustin auch als Presbyter letztlich doch im Neuplatonismus stecken

---

1. qu. 83 Nr. 61, 2. VI, 49. 2. Scheel, S. 117f. 3. expos. quarund. prop. 42. III, 2071. 4. de lib. arb. 3, 10, 31. I, 1286. Vgl. Scheel S. 126ff. 5. Vgl. oben S. 357 bei und mit Anm. 2. 6. Wenn Augustin (expos. in Gal. 24. III, 2122) den „humilis" Christus doch den „Schönsten unter den Menschenkindern" (Ps. 45, 3) nennt, „qui humilitatem humanam ad divina subvexit, ut mediator esset inter deum et homines homo per deum ultra homines", so ist dabei m. E. mehr an die sittliche Hoheit der sich erniedrigenden Majestät, als an eine φύσει μέσον εἶναι des Gottmenschen gedacht (vgl. Anm. 10). 7. de lib. arb. 3, 25, 76. I, 1308; expos. in Gal. 24. III, 2122. 8. c. Adim. 21. VIII, 166; vgl. sermo 215, 5. V, 1075. 9. de serm. dom. 11, 32. III, 1245. Daſs Christus als der „mediator" der „reconciliator" ist, zeigt sehr deutlich expos. in Gal. 24. III, 2122. 10. expos. in Gal. 24. III, 2122. Scheels Bemerkungen zu dieser Stelle (S. 125f.) sind m. E. scharfsinniger, als einwandfrei (vgl. oben Anm. 6).

geblieben. Die *reconciliatio* ist mehr das *caritate jungi deo*, als das *accipere remissionem peccatorum*, bleibt also als letzteres ein Vorbereitendes, gleichwie die *fides*, die sich auf das Werk Christi bezieht: *cibus rationalis creaturae factus est visibilis ..., ut visibilia sectantes ad se invisibilem revocaret. sic eum anima, quem superbiens intus reliquerat, foris humilem invenit, imitatura ejus humilitatem visibilem et ad invisibilem altitudinem reditura.*[1]) Der eigentliche Erlöser ist der Logos; die Erlösungslehre bleibt, wenn auch mehr ethisch orientiert, als früher, dennoch letztlich die neuplatonische.[2])

3 b. Auch der in dieser Zeit für Augustin zusehends bestimmender werdende paulinische Einfluſs hat ihn über das bisher (in Nr. 3 a) Nachgewiesene und über die neuplatonische Erlösungslehre nicht hinausgeführt. Zwar beginnen jetzt die Begriffe *lex* und *gratia, praedestinari, vocari, justificari, regenerari* für Augustin ein Interesse zu gewinnen. Augustin kommt auch im Verständnis des Paulus schon so weit, daſs ihm die ganze Menschheit als eine *massa peccati*[3]) oder *peccatorum*[4]) erscheint, die sich selbst überlassen, d. h. ohne die unverdiente Gnade Gottes — *quod est enim meritum peccatoris et impii?*[5]) —, verloren wäre.[6]) Allein, von der *gratia remissionis liberans*, welche der Glaube ergreift, wird eine höhere *gratia adjuvans* unterschieden, deren Zusammenhang mit dem neuplatonischen *caritate* und *intelligendo adhaerere deo*[7]) unschwer zu erkennen ist: *cum se quisque cognoverit per se ipsum surgere non valere, imploret liberatoris auxilium. venit ergo gratia, quae donet peccata praeterita et conantem adjuvet et tribuat caritatem justitiae.*[8]) *gratia efficit, ut non tantum velimus recte facere, sed etiam possimus, non viribus nostris, sed liberatoris officio, qui nobis etiam perfectam pacem*[9]) *in resurrectione tribuet.*[10]) — Daſs die *fides*, der diese *gratia liberans*[11]) und *adjuvans*

1. de lib. arb. 3, 10, 30. I, 1286. 2. Vgl. Scheel S. 104—109. 3. qu. 83 Nr. 68, 3. VI, 71. 4. ibid. 68, 4. VI, 72. 5. ibid. 68, 3. VI, 71. 6. ibid. 68, 5. VI, 73: si relinqueretur, interiret. 7. Vgl. oben S. 354 bei Anm. 14 u. 16 u. S. 355 bei Anm. 9—14. 8. expos. quarund. 13. III, 2065. 9. In der „pax" (vgl. oben S. 353 bei Anm. 6) steht der „sub gratia constitutus" aber schon ehe er nach diesem Leben der perfecta pax zuteil wird (vgl. expos. quar. 13. III, 2065 mit 46. III, 2072). 10. expos. quar. 18. III, 2066. 11. expos. quar. 44. III, 2071.

zuteil wird, in des Menschen freiem Vermögen stehe, hielt Augustin in dieser Zeit fest[1]): *deus non miseretur, qui ad pacem vocat, nisi voluntas praecesserit, quia in terra pax hominibus bonae voluntatis.*[2]) Freilich wirkt Gott dieses *velle* durch seine Berufung: *vocatio ante meritum voluntatem operatur;*[3]) allein, daſs es nicht in allen gewirkt wird, liegt daran, daſs *multi non veniunt, cum vocati fuerint.*[4]) Die Menschheit ist also keine unterschiedslose *massa peccatorum*; *est inter illos diversitas.*[5]) *Nec praedestinavit deus aliquem, nisi quem praescivit crediturum et secuturum vocationem suam.*[6]) *Nostrum enim est credere et velle, illius autem dare credentibus et volentibus facultatem bene operandi per spiritum sanctum, per quem caritas diffunditur in cordibus nostris* (Rö. 5, 5).[7]) Zwar wuſste Augustin, daſs Rö. 9, 11—13 *nonnullos* bewege, *ut putent apostolum Paulum abstulisse liberum voluntatis arbitrium;*[8]) aber er war noch überzeugt, daſs kirchlich korrekt anders zu lehren sei.

4. Mit der weiteren Ausbildung der Gnadenlehre ist dann Augustin schon in den Anfängen seiner Bischofszeit (395—430) in die Epoche seiner Vollendung eingetreten. Schon die erste Schrift, die er in den *retractationes* aus seiner Bischofszeit nennt, die Schrift *de diversis quaestionibus ad Simplicianum libri duo* (396),[9]) zeigt das Werden seiner eigenartigen Gnadenlehre, zeigt die Grundgedanken des eigentlichen „Augustinismus".[10]) Wie Marksteine stehen im Beginne dieser Zeit der Reife Augustins die nicht nur für seine Hermeneutik und seine Stellung zur Bibel wichtige Schrift *de doctrina christiana* (ca. 397 begonnen)[11]) und die *tredecim libri confessionum* (ca. 400).[12]) Die Darstellung, die Augustin in letzterem Werk (lib. I—IX) von seiner Entwickelung bis zum Tode seiner Mutter (Herbst 387) gibt, zeigt mannigfach, daſs die Linien sich ihm verschoben hatten: seine eigene Entwickelung ist ihm zum Paradigma seiner Gnadenlehre geworden, und die

---

1. expos. quar. 44. III, 2071. **2.** qu. 83 Nr. 68, 5. VI, 73. **3.** ibid. **4.** expos. quar. 55. III, 2077; vgl. qu. 83 Nr. 68, 5. VI, 73. **5.** qu. 83 Nr. 68, 4. VI, 72. **6.** expos. quar. 55. III, 2076. **7.** expos. quar. 61. III, 2079; vgl. ibid. 60 u. 62. **8.** expos. quar. 60. III, 2078. **9.** VI, 101 bis 147; vgl. retract. 2, 1. I, 629. **10.** Vgl. RE II, 279f. **11.** III, 15 bis 122; vollendet (von 3, 25, 36 p. 79 ab) erst 426. **12.** I, 659—867.

Zeit, da er Neuplatoniker war, erscheint ihm als eine der Irrtumsstationen vor der „Bekehrung“ im Herbst 386. Aber eben deshalb sind die *confessiones* nicht nur eine [mehrfach der Berichtigung bedürftige] Darstellung der Entwickelung Augustins, sondern ein wichtiges Dokument derselben. Doch dafs neuplatonisches Denken für den gereiften Augustin nicht nur Vergangenheit war, beweist schon dies Dokument. Neuplatonische Gedanken und die fundamentalsten Empfindungen der christlichen Frömmigkeit Augustins, mönchische Tendenzen und weltweites Nachdenken, rationale Spekulationen und Äufserungen eines der grofsen katholischen Kirche gegenüber zur Ruhe gekommenen Autoritätsbedürfnisses, der Optimismus einer ästhetisch-intellektualistischen Weltanschauung und der Pessimismus metaphysisch-ethisch orientierter Weltflucht, — die ganze Mannigfaltigkeit der reichen Gedankenwelt Augustins tritt in diesem Buche genialster schriftstellerischer Selbstanalyse dem Leser entgegen: *tu ... fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.*[1]) *inspexi cetera infra te, et vidi nec omnino esse, nec omnino non esse, esse quidem, quoniam abs te sunt, non esse autem, quoniam id, quod es, non sunt, id enim vere est, quod incommutabiliter manet. mihi autem inhaerere deo bonum est.*[2]) *sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova! sero te amavi! et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis irruebam.*[3]) *ibam ad inferos, portans omnia mala, quae commiseram et in te et in me et in alios, multa et gravia; non enim quidquam eorum mihi donaveras in Christo, nec solverat ille in cruce sua inimicitias, quas tecum contraxeram peccatis meis.*[4]) *sanari credendo poteram.*[5]) *jam credere coeperam, nullo modo te fuisse tributurum tam excellentem illi scripturae [sacrae] per omnes jam terras auctoritatem, nisi et per ipsam tibi credi et per ipsam te quaeri voluisses.*[6]) *diligam te domine ..., quoniam tanta dimisisti mihi mala et nefaria opera mea;*[7]) *tota spes mea nonnisi in magna valde misericordia tua. da quod jubes, et jube quod*

---

1. 1, 1. I, 661. **2.** 7, 11. 17. I, 742. **3.** 10, 27, 38. I, 795. **4.** 5, 9, 16. I, 713. **5.** 6, 4, 6. I, 722. **6.** 6, 5, 8. I, 723; vgl. über die auctoritas ecclesiae oben S. 347 Anm. 5. **7.** 2, 7, 15. I, 681.

vis. imperas nobis continentiam. ... per continentiam quippe colligimur et redigimur in unum, a quo in multa defluximus. minus enim te amat, qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat.[1]) — Auch nach 400 hat Augustins Entwickelung nicht stillgestanden. Seine antidonatistischen Schriften, deren Mehrzahl den Jahren 400—412 angehört,[2]) haben ihn veranlaſst, seine Gedanken von der [sichtbaren] Kirche und ihren Gnadenmitteln weiter auszubauen; im pelagianischen Kampf (412—419, bezw. 430) und in der sogen. semipelagianischen Kontroverse (seit 426) hat seine Gnadenlehre in dogmatischer und terminologischer Hinsicht ihre Vollendung erhalten;[3]) seine Trinitätslehre ist erst in seinem groſsen Werk *de trinitate libri XV* (ca. 400—416)[4]) und in den *tractatus in evangelium Joannis* (um 416)[5]) in allem Detail zum Abschluſs gekommen; seine Geschichtsphilosophie haben erst die *XXII libri de civitate dei* (413—426)[6]) zur Reife gebracht. Augustin ist auch noch nach 400 kirchlicher geworden; leider dabei auch mehrfach enger und minder liebenswürdig.[7]) Aber im wesentlichen war er um 400 fertig. — Eine zusammenfassende Darstellung seiner Auffassung der kirchlichen Lehre hat Augustin selbst in seinem *enchiridion ad Laurentium de fide, spe et caritate* (ca. 421) gegeben.[8]) Doch kann das für einen Laien bestimmte Handbuch, in dem das übernommene Vulgärkatholische einen groſsen Raum einnimmt, der DG nicht als Rahmen ihrer Dar-

---

1. 10, 29, 40. I, 796. **2.** Die beiden nächstältesten antidonatistischen Werke A.s nach dem „psalmus" (vgl. S. 358 Anm. 2) sind verloren. Aus dem Jahre ca. 400 stammen die zusammengehörigen Bücher contra epistulam Parmeniani (Donatistenbischof in Karthago, † ca. 391) libri III (IX, 33—107) und de baptismo c. Donatistas libri VII (IX, 107—244). In den beiden nächsten Jahren (401 u. 402) sind die libri III contra litteras Petiliani (Donatistenbischof v. Cirta; IX, 245—388) und die epistula ad catholicos de unitate ecclesiae (IX, 391—445) geschrieben. Von 8 weiteren antidonatistischen Schriften der Jahre 405—412 haben wir noch vier: contra Cresconium grammaticum libri IV (IX, 445—594), de unico baptismo contra Petilianum (IX, 595—613), den breviculus collationis cum Donatistis (IX, 613—650) und den liber ad Donatistas post collationem (IX, 651—689). **3.** Über die antipelagianischen und anti-semipelagianischen Schriften siehe § 50. **4.** VIII, 819—1098. **5.** III, 1379—1976. **6.** tom. VII. **7.** Vgl. z. B. RE XV, 762, 58 und 765, 31 ff. und Scheel, ZKG XXIV, 405 **8.** VI, 231 bis 290. Vgl. die Analyse bei Harnack, DG III, 200—215 und die Bemerkungen von OScheel, ZKG XXIV. 1903, S. 401—416.

stellung dienen. Die Anordnung im Folgenden nimmt zunächst darauf Rücksicht, dafs Gott (§ 48), seine Kirche (§ 49) und seine Gnade (§ 50 u. 51) die Grundbegriffe des Augustinischen Verständnisses des Christentums waren, und läfst dann einen Abschnitt folgen, der die Doppelseitigkeit, welche die Anschauungen Augustins von Gott, von der Kirche und von der Gnade zeigen, auch in seinen Vorstellungen von der *civitas dei* nachweist (§ 52).

§ 48. Die Gottes- und Trinitätslehre Augustins.

1. Wenn man das oben[1]) zitierte berühmte Wort der *confessiones* Augustins: „*tu fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*“ in das Licht der ethischen Interessen stellt, die bei Augustin die ästhetisch-metaphysischen und ihre kosmologischen Voraussetzungen fortschreitend mehr zurückdrängten, so weist es hin auf den Fortschritt gegenüber der griechischen Auffassung des Christentums, den Augustin durch seine Gotteslehre erreicht hat. Der religiösen Anlage des Menschen, seinem Seligkeitsverlangen und seiner sittlichen Aufgabe entspricht es, dafs es Gott wesentlich ist, seine Fülle mitzuteilen: *quoniam deus hoc nobis prodesse novit, ut amemus eum, ... amabilem se fecit*;[2]) *bonum amando nos meliores efficimur.*[3]) Der Mensch ist selig und ist sittlich gut nur *adhaerendo deo.*[4]) Das Heilsgut und das sittliche Gut sind hier in eins zusammengezogen.[5]) Nimmt man hinzu, dafs für die Frömmigkeit des gereiften Augustin die Begriffe Sünde und Gnade, Gottes Vergebung und Gottes Barmherzigkeit von entscheidender Bedeutung sind,[6]) so darf man sagen, Augustins Frömmigkeit habe ein religiöses Verständnis des Gottesbegriffs erreicht: Gott ist das höchste Gut, der Gütige und Barmherzige, dem wir anhangen sollen um seiner selbst willen.[7])

2. Aber dieser Fortschritt darf doch auch nicht überschätzt werden. Augustins Theologie hat auch in der Gotteslehre

1. S. 362 bei Anm. 1. 2. in psalm. 144, 1. IV, 1869. 3. ibid. 4. Vgl. oben S. 354 bei Anm. 14. 5. Vgl. Harnack, DG III, 84. 6. Vgl. Harnack, DG III, 211 ff.; Gottschick, ZThK XI, 123. 7. Vgl. Luther, Grofser Katechismus, 1. Gebot.

den Neuplatonismus nicht überwunden. Gott ist ihm auch in der Zeit seiner Reife das höchste absolut einfache Sein im Unterschied von der in ihrer Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit nur bedingt seienden Welt: *est bonum solum simplex et ob hoc solum incommutabile, quod est deus. ab hoc creata sunt omnia bona, sed non simplicia et ob hoc mutabilia*;[1]) *deo hoc est esse, quod est fortem esse aut justum esse aut sapientem esse et si quid de illa simplici multiplicitate vel multiplici simplicitate dixeris.*[2]) Und wer die Entwickelung Augustins inbetracht zieht, wird nicht leugnen können, daſs die in Nr. 1 besprochenen Gedanken letztlich auf diesen metaphysischen Voraussetzungen ruhen und nicht auf einem religiösen Verständnis der geschichtlichen Offenbarung Gottes. Es verrät sich auch noch in den Ausführungen des gereiften Augustin über Schöpfung und Erhaltung, Vorsehung und Wunder usw. immer wieder ein, von Gedanken lebendiger Frömmigkeit freilich durchkreuzter, aber nicht überwundener Einfluſs der pantheistischen (akosmistischen) und deterministischen Metaphysik des Neuplatonismus.

3. Die neuplatonischen Einflüsse zeigen sich bei Augustin sogar in den spezifisch kirchlichen Traditionselementen seiner Gotteslehre: in der Trinitätslehre. Denn es hängt mit der Vorstellung von der *simplicitas dei* zusammen,[3]) daſs Augustin, soweit es irgend die Formeln gestatteten, zum strengen Monotheismus zurücklenkte. Auf ein Sechsfaches ist in dieser Hinsicht hinzuweisen. a) Augustin betonte, *inseparabilem trinitatis operationem etiam in singulis esse rebus, quae vel ad patrem, vel ad filium, vel ad spiritum sanctum demonstrandum proprie pertinere dicuntur*;[4]) *semper atque insepara-*

---

1. de civ. 11, 10, 1. VII, 325. 2. de trin. 6, 4, 6. VIII, 927. 3. Den Beweis liefert der Umstand, daſs Augustin schon in seiner ersten christlichen Zeit Vater, Sohn und Geist als den „unus deus“ auffaſste (vgl. oben S. 353 bei Anm. 1, 7 u. 10) und die ähnliche, wenn auch unfertigere Betonung der unitas in trinitate bei Victorin (vgl. RSchmid, S. 29 f.). Die Stelle der soliloquia: unus deus tu, tu veni mihi in auxilium! una vera substantia, ubi ..., qui gignit et quem gignit unum est (1, 1, 4. I, 871), ging in der Betonung der Einheit soweit, daſs Augustin in den retractationes (1, 4, 3. I, 590) sie zu berichtigen für nötig hielt (dicendum fuit: unum sunt). Die Menschwerdung allein des Sohnes war ihm damals ein Rätsel (ep. 11. I, 75 f.; vgl. Scheel S. 46 u. 47 ff.). 4. de trin. 4, 21, 30. VIII, 910.

biliter et pater cum filio et ille cum patre, ... neuter solus.[1]) b) Er machte Ernst mit der völligen Gleichheit der Personen: *nec quoniam trinitas est, ideo triplex putandus est; alioquin minor erit pater solus aut filius solus, quam simul pater et filius, quamquam non inveniatur, nomodo dici possit aut solus pater, aut filius solus,*[2]) *tantus est solus pater vel solus filius vel solus spiritus sanctus, quantus est simul pater et filius et spiritus sanctus, nullo modo triplex dicendus.*[3]) c) Er unterschied zwar die Personen: *propter insinuationem trinitatis personis etiam singulis nominatis dicuntur quaedam separatim;*[4]) *non enim dicimus ipsum esse patrem, qui est filius, aut ipsum esse patrem vel filium, qui est in ipsa trinitate spiritus sanctus; prorsus alius est ille, alius ille, et alius ille;*[5]) aber *haec trinitas unus est deus,*[6]) *simul omnes unus est dominus* (Deuter 6, 4);[7]) *hoc totum* (d. i. Vater, Sohn und Geist) *et trinitas sit propter propietatem personarum et unus deus propter inseparabilem divinitatem, sicut unus omnipotens propter inseparabilem omnipotentiam, ita tamen, ut etiam, cum de singulis quaeritur, unusquisque eorum et deus et omnipotens esse respondeatur, cum vero de omnibus simul, non tres dii vel tres omnipotentes, sed unus deus omnipotens.*[8]) d) Er sagt ausdrücklich, allein *ea dici proprie in illa trinitate distincte ad singulas personas pertinentia, quae relative dicuntur ad invicem sicut pater et filius et utriusque donum, spiritus sanctus;*[9]) er unterscheidet also die Personen nur *relative ad invicem*, d. h. durch die mit den Begriffen *pater, filius* und *donum* (oder *processio*[10])) gegebenen Beziehungen, die sie zueinander haben. e) Er machte, um die Personen enger aneinander zu schliefsen, das im Abendlande im ökonomischen Sinne seit alter Zeit angenommene *procedere* des Geistes *a patre et filio*[11]) zu einem ewigen innertrini-

---

1. de trin. 6, 7, 9. VIII, 929. 2. ibid. 3. ibid. 6, 8, 9. VIII, 929. 4. ibid. 1, 9, 19. VIII, 834. 5. collatio cum Maximino Ariano 26. VIII, 741. 6. de civ. 11, 10, 1. VII, 325. 7. coll. cum Maxim. 26. VIII, 741, Fortsetzung der in Anm. 5 zitierten Stelle. 8. de civ. 11, 24. VII, 347; vgl. de trin. 8 prooem. VIII, 947. 9. de trin. 8 prooem. VIII. 947; vgl. de civ. 11, 10, 1. VII, 325. 10. z. B. contra Maximinum 2, 14, 1. VIII, 770. 11. Vgl. oben S. 160 bei und mit Anm. 8. Auch Augustin redet oft im ökonomischen Sinne von dem Ausgehen des Geistes vom Vater und

tarischen Prozefs: *spiritus [est] utriusque, quoniam de utroque procedit. sed ideo, cum de eo filius loqueretur, ait „de patre procedit“, quoniam pater processionis ejus est auctor, qui talem filium genuit et gignendo ei dedit, ut etiam de ipso procederet spiritus sanctus;*[1]) *illo* (scil. *filio*) *nato de utroque processit [spiritus sanctus], ubi nulla sunt tempora;*[2]) *pater et filius … relative ad spiritum sanctum unum principium.*[3]) f) Augustin gesteht auch, dafs der Ausdruck „Person“ unzureichend ist: *cum quaeritur, quid tres, magna prorsus inopia humanum laborat eloquium; dictum est tamen „tres personae“, non ut illud diceretur, sed ne taceretur.*[4]) — Übrigens ist bei Augustin, wenn er die *unitas in trinitate* stärker betont, als die nachathanasianische Orthodoxie des Orients, neben dem philosophischen auch ein entschieden christliches Interesse wirksam. Er will Gott, und zwar den dreieinigen Gott, als Person begreifen: *non enim aliud est deo esse, aliud personam esse, sed omnino idem;*[5]) *tres personas ex eadem essentia non dicimus, quasi aliud ibi sit quod essentia est, aliud quod persona,*[6]) Daraus erklären sich auch die Analogien zur Trinität, die Augustin im menschlichen Selbstbewufstsein findet: *memoria, intelligentia, voluntas*[7]) oder *mens, notitia mentis, dilectio.*[8]) Eine dritte bei Augustin nachweisbare Analogie: *amans et*

Sohne, z. B. contra serm. Arian. 4, 4. VIII, 686: nec pater sine filio, nec filius sine patre misit spiritum sanctum (vgl. utriusque donum oben S. 366 bei Anm. 9). Schon Victorin hat die Umbiegung der ökonomischen processio spiritus a patre per filium vorbereitet (vgl. RSchmid S. 43f.); und der Unterschied zwischen dem „per filium“ und dem „filioque“ ist, wenn der Ausgang des Geistes als ein zeitloses, ewiges Ereignis gedacht wird, m. E. gering.

1. contra Maxim. 2, 14, 1. VIII, 770. **2.** de trin. 15, 26, 47. VIII, 1094. **3.** de trin. 5, 14, 15. VIII, 921. Analog die ewige generatio filii auch auf den Geist zurückzuführen, hat weder Augustin, noch Victorin gewagt. Dafs Augustin enchiridion 38, 12. VI, 251 u. ö. nur von einem procedere des Geistes von dem Vater spricht (filius est unicus dei patris omnipotentis, de quo procedit spiritus sanctus), ist, weil der Vater processionis auctor ist (vgl. oben bei Anm. 1), nicht verwunderlich. **4.** de trin. 5, 9, 10. VIII, 918. **5.** de trin. 8, 6, 11. VIII, 943. **6.** ibid. 945. **7.** de trin. 10, 12, 19. VIII, 984; vgl. 10, 11, 18. **8.** ib. 9, 12, 17f. VIII, 970f.; 14, 8, 11. VIII, 1045; 15, 7, 11. VIII, 1065; vgl. 15, 6, 10. VIII, 1065: sic enim et in homine invenimus trinitatem, id est mentem, et notitiam, qua se novit, et dilectionem, qua se diligit.

quod amatur et amor[1]) besagt dasselbe, weil Augustin 1. Joh. 4, 16 auf die göttliche Selbstliebe bezieht.

4. Die letzterwähnten Gedanken, welche faktisch die *tres personae, „si ita dicendae sunt“*,[2]) zu gunsten der [Ein-] Persönlichkeit Gottes eliminiert hätten, wäre Augustin nicht durch die Tradition gebunden gewesen,[3]) sind von der Scholastik wieder aufgenommen. Früher haben die das Geheimnis der *unitas in trinitate* beschreibenden widerspruchsvollen Formeln gewirkt. Die *processio spiritus sancti a patre filioque* hat sich, weil sie alt-abendländische Wurzeln hatte, alsbald durchgesetzt. Schon im 5. Jahrhundert ist sie in weiteren Kreisen gelehrt,[4]) und schon 589 bekannte König Rekkared das sog. Nicaeno-Constantinopolitanum mit dem Zusatze [*ex patre*] *et filio* [*procedentem*].[5]) Von Spanien kam der Zusatz nach Gallien.[6]) Ein ganzes Gefüge augustinischer Formeln über die Trinität bietet[7]) das sog. Athanasianum oder Symbolum *„Quicumque“*,[8]) das im 6. Jahrhundert im südlichen Gallien aus der Formeltradition der *expositiones symboli* [*apostolici*] hervorgewachsen zu sein scheint.[9]) Der Orient hat dies Symbol nie benutzt; im Abendland ist es in Gallien schon im endenden 7. Jahrhundert, in weiteren Kreisen seit der Karolingerzeit als *fides sancti Athanasii* kirchlich gebraucht worden. *Quicumque vult salvus esse*, so beginnt das Symbol, *ante omnia opus habet, ut teneat catholicam fidem.* Diese *fides* folgt dann: Formeln über Trinität (incl. *filioque*) und Christologie, dazu ein Stück Apostolikum. Weitere „Dogmen“ hatte auch[10]) der Occident noch nicht.

---

1. de trin. 9, 2, 2. VIII, 961; 15, 6, 10. VIII, 1064. **2.** de trin. 7, 6, 11. VIII, 945. **3.** Als orthodoxer Katholik sagt er, die tres personae seien unius essentiae, non sicut singulus quisque homo una persona (de trin. 15, 7, 11. VIII, 1065). **4.** Vgl. Leo I. ep. ad Turrib. anni 447 c. 1. MSL 54, 681: qui de utroque procedit; synod. Tolet. anni 446 oder 447. Mansi III, 1003 A, Hahn³ S. 210: a patre filioque procedens (vgl. Hefele II², 307 und Kattenbusch, Das apost. Symbol I, 158. 407 f. II, 757). **5.** Mansi IX, 981 D; vgl. die allocutio Rekkareds bei Mansi IX, 978 D, Hahn³ § 177. **6.** Vgl. unten § 57, 2. **7.** Vgl, die Liste der Parallelen bei AEBurn, The Athanasian creed (Texts and studies ed. JARobinson IV, 1. 1896) S. 48 ff. u. AEBurn, An introduction to the creeds, London 1899, S. 298 ff. **8.** Hahn³ § 150. **9.** Vgl. Loofs, Symbolik I, 56 und RE II, 194. **10.** Vgl. oben § 41, 6.

§ 49. Die vulgärkatholischen Vorstellungen Augustins von der Autorität und der heilsmittlerischen Stellung der Kirche und die weitere Ausbildung derselben im donatistischen Streit.

JKoestlin, Die kathol. Auffassung von der Kirche in ihrer ersten Ausbildung, 3. Artikel (Deutsche Zeitschrift für kirchl. Wissensch. VII. 1856, S. 91—104. 108—117). — HSchmidt, Des Augustinus Lehre von der Kirche (JdTh. VI. 1861, S. 197—255). — GLHahn, Die Lehre von den Sakramenten usw., Breslau 1864. — ThSpecht, Die Lehre von der Kirche nach dem hl. Augustin, Paderborn 1892. — THahn, Tyconius-Studien, Leipzig 1900 (Studien ed. Bonwetsch u. Seeberg VI, 2).

1. Für Augustin selbst hatte die Taufe, so sehr er damals im Intellektualismus steckte, dennoch eine Anerkennung der Glauben fordernden Autorität der Kirche bedeutet;[1] und die Nützlichkeit des Autoritätsglaubens war ihm schon damals einleuchtend gewesen.[2] Dementsprechend hat er schon in seinen antimanichäischen Schriften[3] Gedanken über die Glauben fordernde und ermöglichende Autorität der Kirche ausgesprochen, die ihm dauerndes Eigentum geblieben sind[4]): *cum de religione, i. e. cum de colendo et intelligendo deo agitur ii minus sequendi sunt, qui nos credere vetant, rationem promptissime pollicentes*;[5] *recte igitur catholicae disciplinae majestate institutum est, ut accedentibus ad religionem fides persuadeatur ante omnia.*[6] Ja, der Glaube als solcher behält nach Augustin den Charakter des Autoritätsglaubens: *quod intelligimus debemus rationi, quod credimus auctoritati*;[7] Augustin sagte von sich selbst: *ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas.*[8] *Credere* ist seinem Wesen nach

---

1. Vgl. confess. 6, 4, 6. I, 722 u. 6, 5, 8. I, 723. 2. Vgl. oben S. 356 bei Anm. 5. 3. Vgl. über die antimanichäischen Schriften der vorbischöflichen Zeit Augustins oben S. 348 Anm. 2 u. S. 358 Anm. 2. Als Bischof hat Augustin ca. 397 noch die Schrift contra epistulam Manichaei, quam vocant fundamenti, geschrieben (VIII, 173—206). Danach hat er nur noch auf besondere Veranlassung hin gegen die Manichäer sich gewendet: contra Faustum libri XXXIII (ca. 400; VIII, 207—518), acta cum Felice (Dez. 404; VIII, 519—552), de natura boni (VIII, 551—572, ca. 400), contra Secundinum (VIII, 577—602, wenig später). 4. Vgl. oben S. 347 Anm. 5 und das, was confess. 4, 16, 31. I, 706 über die parvuli dei gesagt ist, die in nido ecclesiae tuti plumescunt. 5. de util. 12, 27. VIII, 84. 6. de util. 13, 29. VIII, 86. 7. de util. 11, 25 p. 83. Die Bemerkung retract. 1, 14, 3. I, 607 hat das sachlich nicht getadelt. 8. contra ep. Manich. 5, 6. VIII, 176 (NB crederem, commoveret! nicht credidissem, commovisset).

Unbewiesenes annehmen, ist einer Autorität trauen.[1]) Doch hat Augustin schon in Cassisiacum und noch in der spätesten Zeit seines Lebens nicht verkannt, daſs der Autoritätsglaube nicht das Höchste ist. Höher steht das *intelligere*, das *credere ipsi veritati*,[2]) das *sapientem esse, i. e. inhaerere veritati*.[3]) Wer dahin kommt, der ist *deo ita mente conjunctus, ut nihil* — also auch keine Autorität — *interponatur, quod separet; deus enim est veritas*.[4]) Aber Augustin betont, daſs das *credere* die normale Vorstufe des *intelligere* ist: *si non potes intelligere, crede, ut intelligas. praecedit fides, sequitur intellectus*.[5]) — Der intellektualistisch-mystische Glaubensbegriff des *credere ipsi veritati* (= *intelligere*) ist ohne Rückblick auf Augustins neuplatonische Periode nicht zu verstehen.[6])

2. Fragt man, worin die [infallible] Autorität der Kirche, die Augustin in den in Nr. 1 erörterten Gedanken voraussetzt, sich darstellt, so erhält man Antworten, welche zeigen, daſs Augustins katholische Gesinnung innerhalb der von Tertullian und Cyprian herlaufenden Tradition sich entwickelt hat: *tenet consensio populorum atque gentium; tenet auctoritas miraculis inchoata, spe nutrita, caritate aucta, vetustate firmata; tenet ab ipsa sede Petri apostoli, cui pascendas oves suas post resurrectionem dominus commendavit, usque ad praesentem episcopatum successio sacerdotum; tenet postremo ipsum catholicae nomen*.[7]) Eine klare Theorie aber fehlt. „Der Episcopat und die römische *sedes apostolica*, sämtliche, relativ koordinierte *sedes apostolicae*, das relative und das absolute Plenarkonzil gelten als Repräsentationen der [infalliblen] Kirche; aber keine dieser Gröſsen bildet, nicht alle zusammengenommen bilden die [infallible] Repräsentation der [infalliblen] Kirche. Diese hat kein unbedingt sicheres, sie unzweifelhaft repräsentierendes anstaltliches Organ.“ [8]) Auch die Begriffe *traditio* (*consuetudo*) und [*catholica*] *veritas* [9]) sind von Augustin nicht klar gegeneinander abgegrenzt.[10]) Es ist nicht singulär, wenn Augustin sagt: *solis canonicis scriptis debeo sine ulla recusatione con-*

---

1. Vgl. de util. 9, 21—17, 35. VIII, 79—87. 2. de util. 11, 25. VIII, 83. 3. de util. 16, 34. VIII, 89. 4. de util. 15, 33. VIII, 88 f. 5. sermo 118, 1. V, 672. 6. Vgl. oben S. 354 bei Anm. 12—16 und S. 356 bei Anm. 15. 7. c. epist. Man. 4, 5. VIII, 175. 8. Reuter, S. 358. 9. Vgl. S. 334 bei Anm. 6. 10. Reuter, S. 358; vgl. Dorner, S. 237—244.

sensum.[1]) Aber auch das katholische Traditionsprinzip ist ihm nicht fremd gewesen. Er konnte schreiben: *sunt multa, quae universa tenet ecclesia et ob hoc ab apostolis praecepta bene creduntur, quamquam scripta non reperiantur.*[2]) — Das aber hält Augustin stets fest: der Glaube ruht, zunächst gänzlich und stets teilweise,[3]) auf Autorität. Das ist vulgärkatholisch. Aber Augustin hat, wie schon in Cassisiacum,[4]) so noch in der Zeit seiner Reife, durch Gedanken, die letztlich nur aus dem Neuplatonismus zu verstehen sind (vgl. Nr. 1 a. E.), dem Autoritätsglauben eine religiöse Bedeutung zu geben gewufst: *fides mundet te, ut intellectus impleat te.*[5]) *si intelligere nondum valetis, credendo securi in portu maneatis.*[6])

3 a. Die von ihm übernommenen Voraussetzungen von der Bedeutung der Kirche für die Vermittelung des Heiles nach einer andern Seite hin weiter zu entwickeln, wurde Augustin durch die Notwendigkeit der antidonatistischen Polemik[7]) veranlafst. Will man seine Stellungnahme recht verstehen, so mufs man im Auge behalten, dafs Cyprians Gedanken (§ 29, 3) anerkannte Tradition waren, wie für die Katholiken, so auch für die Donatisten. Daher tritt bei Augustin die Hierarchie mehr zurück, als bei Cyprian. Die Differenz war jetzt, welche der beiden bischöflich verfafsten Kirchen die wahre katholische sei: die donatistische, welche ihrer Majorität nach[8]) [, weil, wie Petilian sagte, *qui fidem a perfido sumserit, non fidem percipit, sed reatum*[9])] Traditorenweihen und Ketzertaufen für ungültig erklärte und der Heiligkeit der Kirche wegen grobe Sünder aus ihrer Gemeinschaft ausstiefs, bis sie Bufse taten, — oder die Reichskirche, die inbezug auf ersteres schon auf dem Konzil zu Arles (314) gegen die Donatisten [und gegen Cyprian] entschieden hatte[10]) und inbezug auf die *mali* als Staatskirche die Bufsdisziplin nur in bescheidenem Mafse verwenden konnte und wollte.[11])

---

1. de nat. et gratia 61, 71. X, 282; vgl. ep. 82, 3, 24. II, 286: tantummodo scripturis canonicis ingenuam debeo servitutem. **2.** de bapt. 5, 23, 31. IX, 192. **3.** ench. 4. VI, 233. **4.** Vgl. oben S. 356 bei u. mit Anm. 12. **5.** in Joann. 36, 7. III, 1667. **6.** ibid. 36, 6. III, 1667. **7.** Vgl. über A.s antidonatistische Schriften oben S. 363 Anm. 2. **8.** Über den Reformdonatisten Tyconius s. THahn, S. 99 ff. **9.** Aug. c. litt. Petil. 1, 2, 3. IX, 247; vgl. oben § 29, 4. **10.** can. 13 u. 8. Mansi II, 472. **11.** Vgl. oben S. 342 bei Anm. 1.

3b. Schon vor Augustin (um 370) hatte Optatus, *venerabilis memoriae Milevitanus episcopus*,[1]) in der Schrift *de schismate Donatistarum adv. Parmenianum*[2]) die Position der Reichskirche dogmatisch zu rechtfertigen gesucht. Drei Gedanken namentlich hatte er den Donatisten entgegengehalten: 1. *operarii mutari possunt, sacramenta mutari non possunt; sacramenta per se ... sancta, non per homines, ... deus lavat non homo*;[3]) 2. *ecclesia una est, cujus sanctitas de sacramentis colligitur, non de superbia personarum ponderatur*;[4]) 3. *probavimus eam esse ecclesiam catholicam, quae est in toto terrarum orbe diffusa*;[5]) *videtis vos in parte unius regionis positos.*[6]) — Augustin hat diese Gedanken aufgenommen; aber er hat sie hineingestellt in einen gröſseren Zusammenhang (vgl. Nr. 4).

4. Glaube, Hoffnung und Liebe traten schon in Augustins Soliloquien bedeutsam hervor.[7]) Sie sind Grundbegriffe seiner Theologie geblieben. Sein Enchiridion geht davon aus, *fide, spe, caritate colendum* [*esse*] *deum*,[8]) und erklärt: *haec maxime, immo vero sola in religione sequenda sunt.*[9]) Der richtige Glaube und eine auf das rechte Objekt sich richtende Hoffnung können auch auſserhalb der Kirche sein.[10]) Auch die Teufel glauben (Jac. 2, 19), *nec possumus dicere aliud esse, quod credunt.*[11]) Augustin selbst hatte eine *fides*, die freilich *in multis adhuc informis* war, schon vor seiner Taufe gehabt.[12]) Aber die *caritas, quae caritas est gratia testamenti novi*,[13]) ist nur in der Kirche zu erlangen und *nisi in unitate ecclesiae non potest custodiri.*[14]) Daher muſs behauptet werden, *non accipi nisi in catholica spiritum sanctum.*[15]) Die *unitas* der

---

1. Augustin, c. ep. Parmen. 1, 3, 5. IX, 37. **2.** MSL 11, 883—1082; ed. CZiwsa, CSEL XXVI. **3.** 5, 4. MSL 11, 1052f. **4.** 2, 1 p. 941. **5.** 2, 2 p. 946. **6.** 2, 5 p. 958. **7.** Vgl. oben S. 356 bei Anm. 7 u. 8. **8.** 3. VI, 232. **9.** 4. VI, 233. **10.** c. Cresc. 1, 29, 34. IX, 464: fides una habetur sine caritate etiam extra ecclesiam. Von der rechten Hoffnung sagt A. freilich: spes esse sine amore non potest (enchir. 8. VI, 235); aber er kennt auch eine Hoffnung ohne Liebe: qui non amat, ... inaniter sperat, etiamsi ad veram felicitatem doceantur pertinere, quae sperat (enchir. 117. VI, 286). **11.** c. Cresc. 1, 29, 34. IX, 464. **12.** confess. 7, 5, 7. I, 737. **13.** quaest. in heptat. 5, 15. III, 755. **14.** c. litt. Petil. 2, 77, 172. IX, 312. **15.** de bapt. 3, 16, 21. IX, 148.

Kirche und die *caritas* sind Korrelatbegriffe[1]): die *inspiratio caritatis* (Rö. 5, 5), das eigentlichste Werk des *spiritus caritatis*,[2]) vollzieht sich in der Kirche *invisibiliter et latenter propter vinculum pacis.*[3]) Die Kirche ist der Leib Christi, und *membra Christi per unitatis caritatem sibi copulantur et per eandem capiti suo cohaerent,*[4]) *caritas compagem facit, compages complectitur unitatem, unitas servat caritatem.*[5]) Es ist die *pax ecclesiae*, die deren Güter vermittelt: *pax ecclesiae dimittit peccata et ab ecclesiae pace alienatio tenet peccata*;[6]) *peccatorum purgationem in unitatis vinculo caritate operante meremur.*[7])

5. Auf den in Nr. 4 dargelegten Gedanken fufsend, hat Augustin den Donatisten gegenüber die Gültigkeit der Ketzertaufe (vgl. Nr. 6) und die Unabhängigkeit der Wirksamkeit der Ordination [und anderer Sakramente] von der Würdigkeit des Priesters (vgl. Nr. 7) mit der von Cyprian übernommenen Anschauung, dafs *extra ecclesiam salus non est*,[8]) in so scharfsinniger Weise in Einklang gebracht, dafs er als der Begründer der abendländischen Sakramentslehre bezeichnet werden mufs, obwohl er den alten, weiten Sakramentsbegriff[9]) kaum verändert hat. Sakramente sind nämlich für Augustin ganz allgemein die eine religiöse Gemeinschaft als solche verbindenden Riten: *in nullum nomen religionis, seu verum seu falsum, coagulari homines possunt nisi aliquo signaculorum vel sacramentorum visibilium consortio colligentur.*[10]) *Sacramentum* ist soviel als *sacrum signum.*[11]) *Sacramentum est in aliqua celebratione, cum rei gestae commemoratio ita fit, ut aliquid etiam significari intelligatur, quod sancte accipiendum est.*[12]) Zu Sakramenten werden also [Gegenstände oder] Handlungen dadurch, dafs sie durch ihre stumme Sprache oder vermöge der Verbindung, in die sie mit ritueller Rede treten, auf eine zu empfangende *sacra res* hinweisen: *quid sunt aliud quaeque*

---

1. Vgl. hierzu oben S. 355 bei Anm. 7. **2.** sermo 283, 3, 3. V, 1287; de trin. 15, 17, 27 ff. VIII, 1079 ff. **3.** de bapt. 3, 16, 21. IX, 149; vgl. oben S. 353 bei Anm. 6. **4.** de unitate eccl. 2, 2. IX, 392. **5.** in psalm. 30, 2, 1. IV, 239. **6.** de bapt. 3, 18, 23. IX, 150; vgl. oben S. 353 bei Anm. 6. **7.** de bapt. 3, 13, 18. IX, 146. **8.** de bapt. 4, 17, 24. IX, 170; vgl. oben S. 209 bei Anm. 2. **9.** Vgl. oben § 29, 6. **10.** c. Faustum 19, 11. VIII, 355. **11.** de civ. 10, 5. VII, 282. **12.** ep. 55, 1, 2. II, 205.

corporalia sacramenta nisi quaedam quasi verba visibilia?[1]) *Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum, etiam ipsum tanquam visibile verbum.*[2]) Sakramente hatten schon die Juden; *res ..., quas ritus propheticus praenuntiavit promissas ..., ritus evangelicus annuntiavit impletas.*[3]) — Als Sakramente auf christlichem Gebiet kennt Augustin daher mannigfache Sitten und Riten. Er nennt z. B. auch das Salz, das die Katechumenen statt der Eucharistie erhielten, ein Sakrament,[4]) spricht von einem *sacramentum ordinationis*[5]) und von einem *sacramentum nuptiarum* (vgl. Eph. 5, 32).[6]) Doch sind ihm Taufe und Abendmahl die wichtigsten Sakramente.[7]) Auch von den christlichen Sakramenten mufs man wissen, *signacula quidem rerum divinarum esse visibilia, sed res ipsas invisibiles in eis honorari.*[8]) Die *res sacramenti* in ihnen ist die göttliche Gnadenkraft; *aliud est sacramentum, aliud virtus sacramenti.*[9]) Vermöge dieser Unterscheidung vermochte Augustin den Donatisten gegenüber den Vollzug des Sakraments von der Heilswirkung desselben zu unterscheiden.

6. Im allgemeinen nämlich behauptet er den Donatisten gegenüber von den Sakramenten: *quaecunque ipsius ecclesiae habentur, extra ecclesiam non valent ad salutem. sed aliud est non habere, aliud non utiliter habere.*[10]) Auch die Donatisten haben die Sakramente; aber *non utiliter.* — Auf die Taufe im besondern angewandt, vermag dieser Grundsatz die Gültigkeit der Ketzertaufe und ihre Unfähigkeit, das Heil zu schaffen, zugleich zu erklären. *Inter apostolum et ebriosum multum interest; inter baptismum Christi, quem dedit apostolus, et baptismum Christi, quem dedit ebriosus, nihil interest.*[11]) Die Taufe verleiht daher stets, auch als Ketzertaufe, einen *character dominicus* [*indelebilis*],[12]) d. h. der Getaufte wird dem Herrn gezeichnet; wer aufserhalb der Kirche recht tauft, handelt, *tanquam si servus furetur oves de grege domini sui et quae-*

---

1. c. Faustum 19, 16. VIII, 356f. **2.** in Joann. 80, 3. III, 1840. **3.** c. Faust. 19, 16. VIII, 356. **4.** de pecc. mer. 2, 26, 42. X, 176. **5.** de bapt. 1, 1, 2. IX, 109; de bono conjug. 24, 32. VI, 394. **6.** de bono conj. 18, 21. VI, 387; vgl. 24, 32 p. 394. **7.** Vgl. ep. 54, 1. II, 200. **8.** de catechizandis rudibus 26, 50. VI, 344. **9.** in Joann. 26, 11. III, 1611. **10.** de bapt. 4, 17, 24. IX, 170. **11.** ep. 93, 11, 48. II, 344. **12.** ep. 173, 3. II, 754.

cumque ex illis nata fuerint, characterem domini sui eis infigat, ne furtum ejus possit agnosci.[1]) Begehrt nun ein aufserhalb der Kirche Getaufter die Aufnahme in die Kirche, so ist's unnötig, ja unrichtig, ihn abermals zu taufen: *consuetudo firmata est, etiam ovem, quae foris errabat et dominicum characterem a fallacibus depraedatoribus foris acceperat, venientem ad christianae unitatis salutem ab errore corrigi, ... characterem tamen in ea dominicum agnosci potius quam improbari.*[2]) Denn *liquet, in ista quaestione de baptimo non esse cogitandum, quis det, sed quid det;*[3]) *non enim in ministrum, per quem baptizor, credo, sed in eum, qui justificat impium, ut deputetur mihi fides ad justitiam.*[4]) Was die Taufe gibt, auch als Ketzertaufe, wird zum Heile wirksam in der *unitas ecclesiae* (vgl. Nr. 4). *Eodem baptismo et boni catholici salvi fiunt, et mali catholici vel haeretici pereunt.*[5])

7. Analog ist die Rechtfertigung der Traditorenweihe. Opportunitätsrücksichten, nicht hierarchische Sympathien werden hier der Anlafs zur Begründung der Lehre vom *sacramentum ordinis.*[6]) *Sicut baptizatus, si ab unitate recesserit, sacramentum baptismi non amittit, sic etiam ordinatus sacramentum dandi baptismi non amittit.*[7]) Jeder gültig Ordinierte erhält durch die Ordination einen *character* [*indelebilis*],[8]) der ihn für immer von den Laien unterscheidet und ihm die Fähigkeit gibt, gültig, wenn auch eventuell *illicite* und dann strafbar,[9]) die Sakramente zu verwalten. Ein gültig Ordinierter bedarf daher, wenn er vom Abfall zur Einheit der Kirche zurückkehrt, der Reordination nicht.[10]) In diesem Zusammenhange hat Augustin, gleichwie er das Prädikat *catholica* [*ecclesia*] wie Optatus verwertet [und ganz besonders betont], so auch gleich ihm die Heiligkeit der Kirche auf die untrügliche Wirkungskraft der Sakramente, also lediglich auf die Amtsheiligkeit der

---

1. ep. 105, 1, 1. II, 396. **2.** de bapt. 6, 1, 1. IX, 197. **3.** de bapt. 4, 10, 16. IX, 164. **4.** c. litt. Petil. 1, 7, 8. IX, 249. **5.** de bapt. 5, 28, 39. IX, 198. **6.** Über die Ansätze schon bei Kallist v. Rom, s. S. 209 bei Anm. 12. **7.** de bapt. 1, 1, 2. IX, 109. **8.** Vgl. c. ep. Parm. 2, 13, 29. IX, 71. **9.** c. ep. Parm. 2, 13, 29. IX, 71: manebit ad poenam usurpatoris quod datum est, vel ejus qui illicite dedit, vel ejus, qui illicite accepit; vgl. ib. 28: ad perniciem suam, quamdiu caritatem non habent unitatis. **10.** c. ep. Parm. 2, 13, 28. IX, 70f.

Prieser begründet.[1]) Allein wie Augustin, obwohl seine Lehre vom *sacramentum ordinis* eine Hauptstütze der römischen Hierarchie geworden ist, dennoch gelegentlich gegen die Mittlerschaft der Priester spricht[2]) und gelegentlich auch das allgemeine Priestertum der Gläubigen zu lehren weiſs,[3]) so hat er auch über die Heiligkeit der Kirche noch andere Gedanken ausgesprochen (s. Nr. 8).

8. Die in Nr. 4 reproduzierten Ausführungen Augustins sprechen von der *unitas caritatis* in der Kirche wie von einer unzweifelhaften Tatsache. Aber Augustin wuſste, daſs die *fraudatores, raptores, feneratores, ebriosi et invidi* in der Kirche nicht in der Gemeinschaft der Liebe standen.[4]) Und sein Begriff des *malus* umfaſste nicht nur die groben Sünder: *cum quaeritur, utrum quisque sit homo bonus, non quaeritur, quid credat, aut speret, sed quid amet.*[5]) Im Hinblick auf alle diese *mali* in der Kirche hat Augustin gegenüber dem donatistischen Drängen auf Heiligkeit der Kirche sich nicht damit begnügt, darauf hinzuweisen, daſs die Kirche *in futuro saeculo* rein sein werde, jetzt, wie der Reformdonatist Tyconius zugegeben hatte, Gute und Böse gemischt enthalten müsse.[6]) Vielmehr ward er, von der Identität der triumphierenden und der streitenden Kirche ausgehend, dazu gebracht, mit Tyconius schon in der Kirche auf Erden, in der einen *domus dei*, zu unterscheiden zwischen *vasa in honorem* und *vasa in contumeliam*,[7]) und zwar so, daſs nur erstere so im Hause sind, *ut ipsi etiam sint eadem domus dei.*[8]) *Haec quippe* (d. i. die wahre *domus dei*) *in bonis fidelibus est et sanctis dei servis ubique dispersis et spirituali unitate devinctis in eadem communione sacramentorum, sive se facie noverint sive non noverint; alios autem ita dixi esse in domo, ut non pertineant ad compagem domus.*[9]) *Multi tales sunt in sacramentorum*

1. c. litt. Petil. 2, 48, 112. IX, 298f. 2. Vgl. oben S. 375 bei Anm. 4. 3. de civ. 20, 10. VII, 676: Apok. 20, 6 non utique de solis episcopis et presbyteris dictum est, qui proprie jam vocantur in ecclesia sacerdotes; sed sicut omnes christianos dicimus propter mysticum chrisma, sic omnes sacerdotes, quoniam membra sunt unius sacerdotis. 1. Pt. 2, 19. 4. de bapt. 5, 27, 38. IX, 195. 5. enchir. 117. VI, 286. 6. Vgl. z. B. brev. coll. 3, 9, 16. IX, 632f.; Mt. 13, 29f. 48f.; THahn, S. 80. 7. c. ep. Parm. 3, 5, 26. IX, 102f.; vgl. retract. 2, 18. I, 638 u. THahn, S. 64f. 8. de bapt. 7, 51, 99. IX, 241. 9. ibid.

communione cum ecclesia et tamen jam non sunt in ecclesia;[1]) denn *semper ab illius ecclesiae, quae sine macula et ruga est* — d. h. *quae praeparatur, ut sit sine macula et ruga quando apparebit etiam gloriosa*[2]) — *unitate divisus est, etiam qui congregationi sanctorum in carnali obduratione miscetur.*[3]) Daher hat Augustin, gleichwie Tyconius von einem *corpus domini bipertitum* sprach, von einem *domini corpus verum atque permixtum* oder *verum atque simulatum* geredet.[4])

9. Unverkennbar gehen bei Augustin [wie schon bei Tyconius[5])] zwei Auffassungen von der Kirche durcheinander, eine vulgär-katholische und eine ethisch-religiöse. Nach jener ist die Kirche die hierarchische Heilsanstalt, welche, dem *cogite intrare* des Herrn (Lc. 14, 23) entsprechend, selbst Gewalt anwenden darf und soll, um irrende Schafe zum Heile zu führen;[6]) nach dieser ist die Kirche die in der sichtbaren *ecclesia* enthaltene, von Menschen nicht ausscheidbare *congregatio sanctorum.* Noch schärfer, als schon hier ersichtlich ist, treten diese beiden Auffassungen gegeneinander infolge der Einmischung prädestinatianischer Gedanken, die schon in den antidonatistischen Schriften gelegentlich zu beobachten ist.[7]) Dennoch schliefsen diese beiden Auffassungen sich nicht notwendig aus. Sie schliefsen sich nicht aus, wenn die *sancti* ihr Heil lediglich durch Vermittelung der Kirche erlangen. Wie Augustin hierüber dachte, kann erst nach Erörterung seiner Gnadenlehre untersucht werden.

§ 50. Augustins Lehre von Sünde und Gnade.

GEWiggers, Versuch einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus, I Berlin 1821, II Hamburg 1833. — AWDieckhoff,

---

1. de unit. 25, 74. IX, 444; vgl. die Anwendung der Termini „esse“ und „non esse“ oben S. 362 bei Anm. 2. **2.** retract. 2, 18. I, 637. **3.** de bapt. 1, 17, 26. IX, 123. **4.** de doctr. 3, 32, 45. III, 82. **5.** Vgl. THahn, S. 57—66. **6.** ep. 93 (ca. 408), 2, 5. II, 323; vgl. ib. 5, 17 p. 329: mea primitus sententia non erat, nisi neminem ad unitatem Christi esse cogendum; ep. 191, 2. II, 867: restat, ut ... salubri severitate plectantur, qui errorem illum christiano infectissimum homini audent garrire. **7.** de bapt. (ca. 400) 5, 27, 38. IX, 198: numerus certe sanctorum praedestinatorum ante mundi constitutionem ..., numerus ille justorum, qui secundum propositum vocati sunt, ... ipse est „hortus conclusus“ (HL 4, 12; d. i. die wahre Kirche).

Augustins Lehre von der Gnade (Theol. Zeitsch. von Dieckhoff u. Kliefoth I. 1860, S. 11 ff.). — KKühner, A.s Anschauung von der Erlösungsbedeutung Christi. Heidelberg 1890. — ORottmanner, Der Augustinismus. München 1892. — Scheel u. Gottschick, s. S. 333; THahn, § 49.

1. Augustin hat nicht von seiner Bekehrung an so über Sünde und Gnade gedacht, wie später. In seiner Werdezeit hat er nicht nur das behauptet — was er sein Leben lang festgehalten hat —, daſs die erste Sünde ihren Ursprung in der Freiheit [Adams] gehabt habe; er glaubte damals auch, daſs in den Nachkommen Adams die Freiheit noch soweit vorhanden sei, daſs sie die zuvorkommende Gnade Gottes nach eigener Entscheidung annehmen, oder zurückstoſsen könnten: *quod negligis quaerere, quod ignoras . . ., quod volentem sanare contemnis, ista tua propria peccata sunt.*[1]) Er dachte damals wie Ambrosius[2]) und hat später nicht geleugnet, daſs seine Meinung sich geändert habe. Denn im Hinblick auf seine semipelagianischen Gegner sagt er im Jahre 428 oder 429 über 1. Ko. 4, 7: *quo praecipue testimonio etiam ipse convictus sum, cum similiter errarem, putans fidem, qua in deum credimus, non esse donum dei, sed a nobis esse in nobis; . . . neque enim fidem putabam dei gratia praeveniri . . ., nisi quia credere non possemus, si non praecederet praeconium veritatis.*[3])

2. Es ist aber andererseits jener Meinungswechsel auch nicht erst durch den pelagianischen Streit herbeigeführt worden. Schon 396, als Augustin in dem ersten der beiden Bücher *de diversis quaestionibus ad Simplicianum*[4]) dem Simplician zwei Fragen über den Römerbrief beantwortete, hatten exegetische Gründe (Rö. 9, 16; 1. Ko. 4, 7; Phi. 2, 13) ihn bewogen, die Frage, ob auch schon die *fides* ein *donum dei* sei, bejahend zu entscheiden.[5]) Diese Entscheidung entsprach zugleich den neuplatonischen Voraussetzungen, die ihm von jeher inbezug auf Gottes Wesen und sein Verhältnis zur Kreatur feststanden. Hatte er doch schon am Anfang seiner christlichen Zeit, betend, aus Gott allein jegliches *bonum* hergeleitet,[6]) und um 391 hatte er geschrieben: *non solum magna sed etiam minima*

1. de lib. arb. 3, 19, 53. I, 1297; vgl. oben S. 354 bei Anm. 5 u. S. 361 bei Anm. 1—8. 2. Vgl. oben S. 337 bei Anm. 10 und S. 338 bei Anm. 4. 3. de praed. 3, 7. X, 964. 4. VI, 102—127. 5. de div. quaest. 1, 2, 9. VI, 116: miseretur inspirando fidem. 6. Vgl. oben S. 352 bei Anm. 7.

bona esse non possunt nisi ab illo, a quo sunt omnia bona, hoc est deo.[1]) War der Glaube nicht auch ein *bonum?*[2]) — Bei der weiteren Ausgestaltung der neuen Anschauung waren bei Augustin neben exegetischen Erwägungen namentlich zwei metaphysische Voraussetzungen wirksam. Die erste von ihnen war seine Unterscheidung zwischen dem nichts kausierenden göttlichen Vorherwissen einerseits und dem nie vereitelten göttlichen Wollen andererseits: *deus praescientia sua non cogit facienda, quae futura sunt;*[3]) aber was Gott will, das wird, *quia voluntas ejus non est major quam potentia ejus ...., voluntas enim et potentia dei deus ipse est.*[4]) Die zweite der metaphysischen Voraussetzungen der Gnadenlehre Augustins ist seine negative Bestimmung des Wesens der Sünde: *motus ille aversionis, quod fatemur esse peccatum, quoniam defectivus motus est, omnis autem defectus ex nihilo est, vide quo pertineat; et ad deum non pertinere ne dubites.*[5]) Aus diesen Voraussetzungen ergaben sich für Augustin schon 396 die Grundgedanken seiner Gnadenlehre: *conqueritur [deus] juste de peccatoribus, tanquam de his, quos peccare ipse non cogit,*[6]) und: *si deus miseretur, etiam volumus; ad eandem quippe misericordiam pertinet, ut velimus.*[7]) Dafs viele berufen, aber wenige auserwählt sind, liegt daran, dafs die nur Berufenen nicht *congruenter vocati*[8]) waren: ihre *vocatio* war eine solche, *qua moveri non possent.*[9]) *Non potest effectus misericordiae dei esse in hominis potestate, ut frustra ille misereatur, si*

---

1. de lib. arb. 2, 19, 50. I, 1267. Auf diese Stelle wies Augustin selbst später (retract. 1, 9, 4. I, 597) als auf eine frühe Anerkennung der Gnade hin. **2.** Es kann daher nicht wundernehmen, dafs Augustin in Gebetsworten schon 386 zu einem „da fidem“ kam (vgl. oben S. 357 bei Anm. 12). **3.** de lib. arb. 3, 4, 11. I, 1276. A. hat diese Ansicht, die hier mit einer vor der Schrift de diversis quaest. niedergeschriebenen Aufserung belegt werden mufste, auch später festgehalten (vgl. de civ. 5, 10, 2. VII, 153). **4.** confess. 7, 4, 6. I, 736. **5.** de lib. arb. 2, 20, 54. I, 1270; vgl. oben S. 354 bei Anm. 2. A. hat die Sünde auch später ebenso aufgefafst; vgl. enchir. 11. VI, 236: quid est aliud quod malum dicitur nisi privatio boni? u. 23. VI, 244: nequaquam dubitare debemus, rerum, quae ad nos pertinent, bonarum causam non esse nisi bonitatem dei, malarum vero ab incommutabili bono deficientem boni mutabilis voluntatem, prius angeli, hominis postea. **6.** de div. quaest. 1, 2, 16. VI, 121. **7.** ib. 1, 2, 12. VI, 118. **8.** ib. 1, 2, 13. VI, 119. **9.** ib. p. 118.

homo nolit; quia si vellet etiam ipsorum misereri, posset ita vocare, quomodo illis aptum esset, ut et moverentur.[1]) — Gleichzeitig erweiterte sich natürlich dem Verständnisse Augustins der Umfang des erbsündlichen Verderbens zur gänzlichen Unfähigkeit zum Guten: *sunt omnes homines (quandoquidem, ut apostolus ait, in Adam omnes moriuntur, a quo in universum genus humanum origo ducitur offensionis dei) una quaedam massa peccati, supplicium debens divinae summaeque justitiae, quod sive exigatur, sive donetur, nulla est iniquitas.*[2]) Auch die Frage, ob die *perseverantia* allein ein Gnadengeschenk sei, oder nicht, war in diesem Gedankengefüge, wenn auch nur implicite,[3]) bereits entschieden. Augustins Lehre von der allein seligmachenden — auch für ein spontan zustimmendes Wollen oder für ein Widerstreben keinen Raum lassenden, daher als *irresistibilis* zu bezeichnenden[4]) — Gnade Gottes war wesentlich fertig vor dem pelagianischen Streit, wenn auch einzelne dem älteren System angehörige Redeweisen erst während desselben aufser Gebrauch gesetzt, ja z. T. nie ganz geschwunden sind. — Hier ist, was weiter im Detail über Augustins Lehre von der Sünde (Nr. 3—5) und der Gnade (Nr. 6—10) zu sagen ist, trotzdem natürlich namentlich den antipelagianischen Schriften[5]) zu entnehmen.

---

1. de div. quaest. 1, 2, 13. VI, 118. **2.** ibid. 1, 2, 16. VI, 121. **3.** Vgl. RE II, 280, 16—21. **4.** Der Terminus kommt m. W. weder jetzt noch später bei Augustin vor. Doch hat Augustin später gelegentlich verwandte Termini gebraucht; vgl. de corr. et gratia 12, 38. X, 940: divinā gratiā indeclinabiliter et insuperabiliter agi, und: deo donante invictissime velle. **5.** Sie finden sich sämtlich MSL 44 u. 45 (Aug. X). Es sind folgende: 1. de peccatorum meritis et remissione libri II, bezw. mit dem Widmungsbrief an Marcellinus III (p. 109—199; Anfang 412), 2. de spiritu et littera (199—246; gleich nach 1), 3. de perfectione justitiae hominis (291—318; wohl 414), 4. de natura et gratia (247—290; 415), 5. de gestis Pelagii (319—359; 417), 6. de gratia Christi et de peccato originali libri II (359—410, geschrieben 418); — 7. de nuptiis et concupiscentia libri II (413—474; I 419, II 420), 8. contra duas epistulas Pelagianorum libri IV (549—640; 420), 9. contra Julianum libri VI (641—874; ca. 421), 10. de gratia et libero arbitrio (881—912; 426 oder 427), 11. de correptione et gratia (915—946; 426 oder 427), 12. de praedestinatione sanctorum (959—992; 428 oder 429), 13. de dono perseverantiae (993 bis 1034; 428 oder 429), 14. operis imperfecti c. Julianum libri VI (1049 bis 1608; 430 noch unvollendet).

3. *Fecit deus, sicut scriptum est,*[1] *„hominem rectum“ ac per hoc voluntatis bonae,*[2] d. h. so, daſs sein *liberum arbitrium* auf das Gute gerichtet war.[3] Gott gab ihm auch das *adjutorium, sine quo in ea* (d. i. der *bona voluntas*) *non posset permanere, si vellet; ut autem vellet, in ejus libero reliquit arbitrio.*[4] Vermöge dieses *adjutorium gratiae,* in Kraft der Liebe, die ungeteilt auf Gott gerichtet war,[5] *potuit non peccare primus homo, potuit non mori, potuit bonum non deserere.*[6] *Prima ergo libertas voluntatis erat posse non peccare . . ., prima immortalitas erat posse non mori . . ., prima erat perseverantiae potestas bonum posse non deserere.*[7] *In quo statu recto et sine vitio, si per ipsum liberum arbitrium manere voluisset, profecto sine ullo mortis et infelicitatis experimento acciperet illam merito hujus permansionis beatitudinis plenitudinem, qua et sancti angeli sunt beati,*[8] *qui cadentibus aliis per liberum arbitrium per idem liberum arbitrium steterunt ipsi et hujus permansionis debitam mercedem recipere meruerunt, tantam scilicet beatitudinis plenitudinem, qua eis certissimum sit semper se in illa esse mansuros.*[9] Alles Nähere, was Augustin über den paradiesischen Zustand des ersten Menschen sagt, ist orientiert an dem Gegensatz zu dem, was er für den *status corruptionis* für charakteristisch hielt (Ps. 51, 7; Gen. 3, 16; Gal. 5, 17 im Licht augustinischer Erfahrungen[10]): *nulla tali rixa de se ipso adversus se ipsum tentatus atque perturbatus, in illo beatitudinis loco sua secum pace fruebatur;*[11] *in tanta facilitate rerum et felicitate hominum absit, ut suspicemur non potuisse prolem seri sine libidinis morbo, sed eo voluntatis nutu moverentur illa membra, quo caetera;*[12] *tale corpus vitae illius in paradiso ante peccatum, ut et conceptus proveniret* (d. i. erfolgt wäre) *sine libidine pruriente et partus sine dolore cruciante.*[13]

---

1. Prd. 7, 30 (al. 29). **2.** de civ. 14, 11, 1. VII, 418. **3.** Vgl. Dieckhoff, S. 66f. Anm. **4.** de correpț. 11, 32. X, 935. **5.** de civ. 14, 10. X, 417: amor erat imperturbatus in deum. **6.** de corrept. 12, 33. X, 936. **7.** ibid. **8.** ibid. 10, 28. X, 933. **9.** ibid. 11, 32. X, 935; vgl. op. imp. 1, 102. X, 1117. **10.** confess. 6, 12, 22. I, 730: consuetudo satiandae insatiabilis concupiscentiae me captum excruciabat. **11.** de corr. 11, 29. X, 934. **12.** de civ. 14, 26. VII, 434; vgl. de pecc. mer. et rem. 2, 22, 36. X, 173. **13.** de nuptiis 2, 15, 30. X, 454.

4. Doch diese Seligkeit verlor der erste Mensch durch den Sündenfall. Seine Sünde war ein *peccatum multo grandius, quam judicare nos possumus.*[1]) Denn man mufs bedenken, *quanta fuerit iniquitas in peccando, ubi tanta erat non peccandi facilitas.*[2]) *Ab animo coepit elatio*;[3]) *deseruit* (scil. *homo adjutorium gratiae*) *et desertus est,*[4]) die Selbstliebe trat an die Stelle der Gottesliebe: *prima hominis perditio fuit amor sui.*[5]) *Ideo dictum est* (Sir. 10, 14 f.): *„initium omnis peccati superbia“ et „initium superbiae hominis apostatare a deo“.*[6]) Ihre Strafe trug diese erste Sünde schon in sich selbst.[7]) Denn *quid est aliud, quod malum dicitur, nisi privatio boni?*[8]) Die Seele starb zuerst, denn *mors animae fit, cum eam deserit deus, sicut corporis, cum id deserit anima*;[9]) und die so des *adjutorium gratiae* entblöfste Seele verlor die Herrschaft über ihren bisherigen Diener, den Leib: es entstand der fleischliche Sinn, die *concupiscentia.* In diese *concupiscentia* schliefst Augustin zwar die mit der *aversio ab incommutabili bono* gegebene allgemeine *conversio ad inferiora, mutabilia et incerta*[10]) ein,[11]) aber er, versteht unter ihr, seine Erfahrungen[12]) verallgemeinernd, doch vornehmlich die *libido, qua obscenae corporis partes excitantur.*[13]) Ja, die Entstehung der Concupiscenz in diesem engern Sinne erscheint bei Augustin als die nächste und verhängnisvollste Folge des Sündenfalls: *posteaquam est illa facta transgressio et anima inoboediens a lege sui domini aversa est, habere coepit contra eam servus ejus, hoc est corpus ejus,*

---

1. de nupt. 2, 34, 58. X, 471; vgl. op. imp. 6, 23. X, 1555. **2.** de civ. 14, 15, 1. VII, 423. **3.** c. Jul. 5, 4, 17. X, 794. **4.** de corr. 11, 31. X, 935. **5.** sermo 96, 2. V, 585. **6.** de nat. et grat. 29, 33. X, 263. **7.** de pecc. mer. et rem. 2, 22, 36. X, 173: sic est autem hoc peccatum, ut sit poena peccati. **8.** enchir. 11. VI, 236; vgl. oben S. 379 Anm. 5. **9.** de civ. 13, 2. VII, 377. **10.** de lib. arb. 1, 16, 35. I, 1240 u. de civ. 12, 6. VII, 354; vgl. oben S. 354 bei Anm. 8 und S. 362 bei Anm. 3. **11.** Augustin beklagt sich op. imp. 4, 28. X, 1352 darüber, dafs Julian so rede, quasi nos concupiscentiam carnis in solam voluptatem genitalium dicamus aestuare, und fährt dann fort: prorsus in quocunque corporis sensu caro contra spiritum concupiscit, ipsa cognoscitur. Vgl. die Selbstbeurteilung der confessiones und dazu in serm. dom. in monte 12, 36. III, 1247: quis dubitet omnem malam concupiscentiam recte fornicationem vocari, quando anima neglecta superiore lege, qua regitur, inferiorum naturarum turpi voluptate, quasi mercede, prostituta corrumpitur? **12.** Vgl. oben S. 381 Anm. 10. **13.** de civ. 14, 16. VII, 424.

legem inoboedientiae, et puduit illos homines nuditatis suae, animadverso in se motu, quem ante non senserunt . . .; tunc illi homines pudenda texerunt, quae deus illis membra, ipsi vero pudenda fecerunt.[1]) — Doch nicht nur für dieses einzelne Gebiet, sondern allgemein hatten die Protoplasten mit dem Verlust des *adjutorium gratiae* auch die Fähigkeit, gut zu wollen, verloren: *secuta est peccantem peccatum habendi dura necessitas;*[2]) und *justa damnatio subsecuta est: desertor aeternae vitae*[3]) *etiam aeterna, nisi gratia liberaret, morte damnatus.*[4])

5. Adams Fall hat aber nicht ihm nur geschadet. Alle seine Nachkommen, *etiamsi per aetatem non habent proprium (actuale), trahunt tamen originale peccatum.*[5]) Denn erstens folgt aus Rö. 5, 12 (*in quo*), dafs wir *in illo fuimus omnes*[6]): *in Adam omnes tunc peccaverunt, quando in ejus natura illa insita vi, qua eos gignere poterat, adhuc omnes ille unus fuerunt.*[7]) Zweitens sind alle Menschen *ideo non expertes delicti, quia de illa commixtione sunt nati, quae sine pudenda libidine non potest etiam quod honestum est operari,*[8]) *nati non ex bono, quo bonae sunt nuptiae, sed ex malo concupiscentiae.*[9]) Die erstere Ableitung wird durch die zweite ergänzt; aber auch die zweite durch die erstere, denn *et illud, quod in parvulis dicitur originale peccatum, cum adhuc non utantur arbitrio voluntatis, non absurde vocatur etiam voluntarium, quia ex prima hominis mala voluntate contractum, factum est quodammodo haereditarium.*[10]) — Inbezug auf das Wesen der Erbsünde behauptet Augustin entschieden, dafs Leib und Seele durch die Erbsünde sündig geworden seien; ja er bemüht sich oft, die *superbia* und den *amor sui* der *concupiscentia* gegenüber als das Prius zu erweisen.[11]) Und nur dies pafst zu seinen Grundgedanken.[12]) Aber an der konsequenten Durchführung des Gedankens, dafs, wie die Sünde überhaupt, so auch die

---

1. de pecc. mer. et rem. 2, 22, 36. X, 173. **2.** de perf. just. 4, 9. X, 296. **3.** Vgl. oben S. 354 bei Anm. 2. **4.** de civ. 14, 15, 1. VII, 423. **5.** de pecc. mer. et rem. 1, 23, 33. X, 128. **6.** ib. 1, 10, 11. X, 115 u. ö.; vgl. über den Ambrosiaster oben S. 337 bei Anm. 5. **7.** ib. 3, 7, 14. X, 194. **8.** de nuptiis 2, 5, 15. X, 444. **9.** ib. 1, 24, 27. X, 429. **10.** retract. 1, 13, 5. I, 604. **11.** z. B. de trin. 12, 9, 14. VIII, 1005 f. Das „amare creaturam inordinate“ ist das Wesen der Sünde. Vgl. oben S. 363 bei Anm. 1. **12.** Vgl. oben S. 354 bei Anm. 10 u. S. 355 bei Anm. 2.

Erbsünde in einem Defekt der Seele wurzele, wurde Augustin dadurch gehindert, dafs er über die Frage, ob inbezug auf den Ursprung der Seele der Traduzianismus, oder der Kreatianismus das Richtige sei, sich nie entschieden hat: *utrum [animus] de illo uno sit, qui primum creatus est ..., an similiter fiant singuli singulis, nec tunc* [386] *sciebam nec adhuc scio*, schrieb er noch ca. 429.[1]) Nur wenn er dem Traduzianismus hätte Recht geben können, hätte er das inbezug auf die Entstehung der Erbsünde im einzelnen Individuum sich ihm aufdrängende Dilemma: *aut utrumque* (nämlich *anima et caro*) *vitiatum ex homine trahitur, aut alterum in altero* (d. h. *anima in carne*) *tanquam in vitiato vase corrumpitur,*[2]) im Sinne der ersten Alternative zu entscheiden und die Priorität des seelischen Schadens festzuhalten vermocht. Da er inbezug auf jene psychologische Frage unsicher war,[3]) so fiel bei ihm trotz all seiner gegenteiligen Bemühungen der Nachdruck auf die *concupiscentia carnis*; und seine mönchisch-asketische Gesinnung[4]) begünstigte ohnedies diese Entscheidung des Dilemmas. Doch die Frage nach der Entstehung des erbsündlichen Verderbens in den einzelnen war ihm eine verhältnismäfsig gleichgültige Nebenfrage. Die Hauptsache war ihm, dafs das *credere et asserere originale peccatum* zur *fides vera, antiqua, catholica* gehöre.[5]) Und da es genügte *ad condemnationem, etiamsi non esset in hominibus nisi originale peccatum,*[6]) so sind selbst die früh sterbenden Kinder ewig verdammt — wenn auch *in damnatione omnium mitissima*[7]) —,

---

1. retract. 1, 1, 3. I, 587. 2. c. Jul. 5, 4, 17. X, 794. 3. Quid autem horum sit verum, libentius disco, quam dico, sagt er auch (421) in der Fortsetzung der eben (bei Anm. 2) zitierten Stelle. 4. Dafs es die mönchisch-asketische Gesinnung Augustins ist, welche seine oft widerwärtigen Ausführungen über die Concupiscenz und über nuptiae et concupiscentia inspiriert hat, nicht aber unüberwundener Manichäismus, das halte ich auch gegen Harnack (DG III, 191 Anm. 3) aufrecht. Denn Ambrosius hat kaum anders gedacht (vgl. oben S. 337 bei Anm. 1 und Augustins eigene Berufungen auf Ambrosius de nuptiis 2, 5, 15. X, 444 und c. Jul. 2, 6, 15. X, 684); und zu Tertullians parallelen Gedanken (vgl. oben S. 163 bei Anm. 5 u. 6) verhalten sich die Augustins nicht anders, als die mönchische Askese zu dem asketischen Ideal des endenden zweiten Jahrhunderts. Vgl. auch, was Harnack selbst DG III, 203 Anm. 2 ausführt. 5. c. Jul. 5, 4, 17. X, 794. 6. de pecc. mer. et rem. 1, 12, 15 X, 117. 7. ib. 1, 16, 21. X, 120.

es sei denn, dafs sie, *ut antiquitus universa ecclesia retinet*, in der Taufe die Vergebung der Erbsünde erhalten.[1]) *Universa massa perditionis facta est possessio perditoris; nemo itaque, nemo prorsus inde liberatus est, aut liberatur, aut liberabitur nisi gratia redemptoris.*[2])

6. Diese Gnade[3]) ist es ganz allein, welche selig macht, *deo reddente bona pro malis per gratiam, quae non secundum merita nostra datur.*[4]) *Gratia nisi gratis est, non est gratia.*[5]) Sie wirkt das Wollen wie das Vollbringen. *Si autem utrumque dei donum est, et haec deus dona sua (quod negare quis potest?) daturum se esse praescivit, praedestinatio praedicanda est, ut possit vera dei gratia, hoc est quae non secundum merita nostra datur, insuperabili munitione defendi.*[6]) Während Gott einen Teil der Menschen der selbstverschuldeten Verdammnis überläfst und in diesem Sinne *juste praedestinavit ad poenam*[7]) oder *ad mortem*,[8]) hat er aus derselben *massa perditionis* einen *certum numerum, neque augendum, neque minuendum*[9]) solcher ausgewählt, *quos benigne praedestinavit ad gratiam*[10]) oder *ad vitam.*[11]) — Die Prädestination gründet also Augustin nach Rö. 8,29[12]) auf die Präscienz Gottes; aber auf die Präscienz dessen, was Gott tut, nicht auf die Präscienz menschlichen Tuns[13]): *elegit nos ..., non quia futuri eramus [sancti], sed ut essemus.*[14]) *Quos praescivit, ut praedestinaret, praedestinavit, ut vocaret* (vgl. Nr. 7), *vocavit, ut justificaret* (vgl. Nr. 8), *justificavit, ut glorificaret* (vgl. Nr. 9).[15])

7. Von der Gnade, durch welche Gott diesen seinen ewigen Heilsratschlufs ausführt, sagt Augustin: *ut velimus, operatur*

1. de pecc. mer. et rem. 3, 4, 9. X, 190. 2. de gratia et pecc. orig. 2, 29, 34. X, 402. 3. Über den Begriff der gratia s. unten S. 389 bei Anm. 1—6. 4. de grat. et lib. arb. 5, 12. X, 889. 5. enchir. 107. VI, 282. 6. de dono pers. 21, 54. X, 1027. 7. enchir. 100. VI, 279. 8. de civ. 22, 24, 5. VII, 792. 9. de corr. et grat. 13, 39. X, 940. 10. enchir. 100. VI, 279. 11. de civ. 22, 24, 5. VII, 792. 12. *οὓς προέγνω, καὶ προώρισεν* = quos praescivit, et praedestinavit. 13. Daraus erhellt, dafs es unüberlegt ist, wenn, wie es oft geschieht, die Begründung der Prädestination „auf die Präscienz" als eine Umbiegung streng prädestinatianischer Gedanken angesehen wird. Das Vorangehen des praescire ergibt sich aus Rö. 8, 29; erst die Fassung des zu dem praescire gehörigen Objektes entscheidet. 14. de praed. 18, 36. X, 987. 15. Rö. 8, 30; de spir. et litt. 5, 7. X, 204.

incipiens, volentibus cooperatur perficiens.[1]) Doch ist die Scheidung einer [*praeveniens*] *gratia operans* und einer [*subsequens*] *gratia cooperans* irreleitend; denn *sine illo* [scil. *deo*] *vel operante, ut velimus, vel cooperante, cum volumus, ad bona pietatis opera nihil valemus.*[2]) Das eben unterscheidet das *adjutorium* der erlösenden Gnade von dem des Urstandes[3]): letzteres war ein *adjutorium, sine quo aliquid non fit,* ersteres ist ein *adjutorium, quo aliquid fit.*[4]) Aber das ist richtig: *praevenit, ut vocemur,*[5]) *praevenit, ut operetur voluntatem.*[6]) Freilich gilt von dem Glauben, der die Zustimmung zu der göttlichen Berufung ist: *consentire vocationi dei vel ab ea dissentire, propriae voluntatis est.*[7]) Aber *et ipsum velle credere deus operatur in homine.*[8]) Die Frage, *cur illi ita suadeatur, ut persuadeatur, illi autem non ita,* läfst sich nur durch den Hinweis auf die Unergründlichkeit des göttlichen Ratschlusses beantworten.[9])

8a. Dafs diejenigen, welche der Berufung zustimmen, d. h. glauben, *fide justificantur,* war eine durch die paulinischen Briefe so deutlich ausgesprochene These, dafs die Annahme, Augustin habe, wenn er von dem *fide justificari* spricht —

---

1. de grat. et lib. arb. 17, 33. X, 901. Die Stelle redet freilich nur von einem Wirken „Gottes“. Doch dafs, was sie sagt, unbedenklich auf Gottes gratia bezogen werden kann, macht z. B. contra duas epp. 1, 19, 37. X, 567 f. zweifellos. 2. ibid. 3. Vgl. oben S. 381 bei Anm. 4. 4. de corr. et grat. 12, 34. X, 936. 5. de nat. et grat. 31, 35. X, 264. 6. op. imp. 1, 95. X, 1112. 7. de spir. et litt. 34, 60. X, 240. 8. ibid. 9. ibid. p. 241. Das „ita suadere, ut persuadeat“ deckt sich mit dem „congruenter vocare“, von dem Augustin 396 sprach (oben S. 379 bei Anm. 8). Doch ein Terminus technicus ist „vocatio congrua“ für Augustin nicht geworden. Gleichwie er selten davon spricht, dafs nicht alle berufen werden (de div. quaest. 1, 2, 19. VI, 124: vocavit non omnes Judaeos, sed ex Judaeis, nec omnes omnino homines gentium, sed ex gentibus; nicht widerlegt durch sermo 304, 3, 2. V, 1396: nullum genus hominum, d. i. keine Art von Menschen, de sua vocatione desperet), so äufsert er sich auch selten darüber, dafs nicht alle Berufenen glauben. „Glauben“ hatten die meisten Berufenen. Die Unterscheidung unter den vocati, die bei Augustin sehr häufig ist: „secundum propositum vocati“ und „non secundum propositum vocati“ (Rö. 8, 28; z. B. ep. 186, 7, 25. II, 825 und c. duas epp. 2, 10, 22. X, 586), nimmt nicht nur auf die Zustimmung zur vocatio Rücksicht; denn von den secundum propositum vocati gilt: horum si quisquam perit, fallitur deus, sed nemo eorum perit, quia non fallitur deus (de corr. 7, 14. X, 924).

was er sehr oft tut —, eine der Kirche seiner Zeit gänzlich fremd gewordene Wahrheit wieder ausgegraben, an sich unwahrscheinlich ist. Die Annahme ist auch nachweislich irrig. Im Abendlande jener Zeit ist nicht nur die Überzeugung, dafs die Christen durch den Glauben gerechtfertigt würden, nicht unbekannt gewesen; auch das *sola fide justificamur* mufs eine damals nicht auffällige These gewesen sein. Dafs Ambrosius,[1]) der Ambrosiaster [2]) und der Donatist Tyconius (vgl. oben S. 376) [3]) mehrfach von der *justificatio ex fide* wie von etwas Selbstverständlichem sprechen, dafs Victorinus,[4]) der Ambrosiaster,[5]) Pelagius [6]) und indirekt auch Tyconius [7]) das *sola fide justificamur* vertreten, ohne das geringste Bewufstsein davon zu verraten, dafs sie etwas in ihrer Zeit Unerhörtes behaupten, ist Beweis genug dafür. Die vulgäre Anschauung hat bei diesem *justificari ex* [*sola*] *fide* an die Vergebung aller voraufgegangenen Sünden in der Taufe gedacht.[8]) Auch

---

1. Vgl. oben S. 337 bei Anm. 1, dazu ep. 78, 1. MSL 16, 1267: utique ex fide justificamur, non ex operibus legis, u. Förster, Ambrosius, S. 160 f. **2.** z. B. zu Rö. 3, 20. MSL 17, 78: justi non sunt apud deum, quia fides, per quam justificantur homines apud deum, non est in eis. **3.** liber regularum (ed. FCBurkitt, Texts and studies ed. JARobinson III, 1, Cambridge 1894) 3 p. 12, 2 f.: auctoritas est divina neminem aliquando ex operibus legis justificari potuisse; ibid. p. 19, 8 f.: filius Abrahae dici non potest, si ex lege et non, sicut Abraham, ex fide justificatus est. **4.** Vgl. oben S. 350 Anm. 2. **5.** Zu Rö. 4, 5. MSL 17, 83: videant, Abraham non per opera legis, sed sola fide justificatum. non ergo opus est lex, quando impius per solam fidem justificatur apud deum. **6.** Vgl. unten § 53, 2 b. **7.** lib. reg. 3 p. 19, 27 f. in Erörterungen über das ex fide justificari: omne opus nostrum fides est. Vgl. 3 p. 15, 19: liberari sola gratia per fidem, und 3 p. 17, 27 f., wo von dem Kerker die Rede ist, in den unsere Gesetzesübertretung uns bringt: sola una janua fuit gratia. huic januae custos fides praesidebat, ut nemo illum carcerem effugeret, nisi cui fides aperuisset. Vgl. THahn, S. 39. **8.** Bei Victorin klingt diese Vorstellung als die vulgäre durch seine andersartigen Ausführungen mehrfach hindurch; vgl. z. B. zu Eph. 3, 12. MSL 8, 1267 B: monui et saepe monui eam esse januam liberationis nostrae, si in Christum credamus; mysterium enim ejus liberavit nos, und neben p. 1164 C (zu Gal. 2, 15: ipsa enim fides sola justificationem dat et sanctificationem) p. 1247 B zu Eph. 1, 15: sanctificatos ex fide Christi et mysterio baptismi. Ambrosius sagt ausdrücklich: qui justus est, donatum habet, quia per lavacrum justificatus est (ep. 73, 11. MSL 16, 1254), und der Ambrosiaster (zu Rö. 8, 4. MSL 17, 118 C): impletur in nobis justificatio, cum datur remissio omnium peccatorum, ut sublatis

bei Augustin findet sich diese vulgäre Anschauung. Dafs die *justificatio hujus vitae fit per lavacrum regenerationis,*[1]) ist eine bei ihm, wenn auch seltener im Zusammenhange der Gnadenlehre, mehrfach hervortretende Vorstellung,[2]) und gelegentlich setzt auch er das *justificare impium* mit dem *facere ex impio christianum* gleich.[3]) Es ist demnach nicht ein Aufleuchten einer neuen, noch nicht ausreichend ausgeschöpften Erkenntnis, wenn Augustin gelegentlich das *justificari* im Sinne des *absolvi de peccatis* [*per baptismum*] versteht,[4]) sondern ein Hervortreten der vulgären Anschauung seiner Zeit.

8 b. Bei dieser vulgären Anschauung von der *justificatio ex fide remissione peccatorum per baptismum* ist aber Augustins Gnadenlehre nicht stehen geblieben. Augustin mufste über sie hinausgehen, weil nach seinen Voraussetzungen der Mensch nur gut sein kann durch Anteilhaben an der göttlichen *bonitas,* dem göttlichen *bonum esse,*[5]) nur gerecht durch Anteilhaben an der göttlichen *justitia.*[6]) Es stand ihm fest, dafs *neque scientia divinae legis, neque natura, neque sola remissio*

---

peccatis justificatus appareat. Bei Tyconius ist die Vorstellung in der in S. 387 Anm. 7 zitierten Stelle deutlich zu erkennen; und Pelagius redet von der justificatio ex sola fide in der Taufe mehrfach so, dafs man erkennt, er operiert dabei mit einer vulgären Anschauung, vgl. z. B. MSL 30 p. 812B, wo die Frage (quaeritur), si sola fides sufficiat Christiano, durch die Ausführung erledigt wird: fides ad hoc proficit, ut in primitiis credulitatis accedentes ad deum justificet, si deinceps in justificatione permaneant; ceterum sine operibus fidei, non legis, mortua est fides.

1. c. Jul. 2, 8, 22. X, 689; vgl. ibid. 23: justificatio porro in hac vita secundum tria ista confertur, prius lavacro regenerationis, quo remittuntur cuncta peccata, deinde congressione cum vitiis, a quorum reatu absoluti sumus, tertio, dum nostra exauditur oratio, qua dicimus „dimitte nobis debita nostra“ (vgl. oben S. 342 bei Anm. 3 u. 5). **2.** z. B. contra litt. Petil. 3, 36, 42. IX, 370; ib. 3, 43, 52. IX, 374; ep. 185, 9, 37. II, 809; sermo 158, 5. V, 865 (unten Anm. 4); vgl. auch oben S. 375 bei Anm. 4. **3.** c. litt. Petil. 1, 7, 8. IX, 249. **4.** sermo 351, 3, 4. V, 1538: quae universa ad hoc dicta sunt, ne quis, per baptismum quamvis justificatus sit a prioribus peccatis, tamen superbire audeat, si nihil committat, unde ab altaris communione separetur, quasi jam de plena securitate se jactans; vgl. sermo 158, 5. V, 864f.: unusquisque vestrum jam in ipsa justificatione constitutus (vgl. dieselbe zuständliche Fassung des Begriffs bei Pelagius oben Anm. 8 zu S. 387) accepta scilicet remissione peccatorum per lavacrum regenerationis, accepto spiritu sancto, . . . proficiat. **5.** Vgl. oben S. 352 bei Anm. 17 und S. 364 bei Anm. 4. **6.** ep. 140, 30, 71 ff. II, 569 f.

peccatorum est illa gratia, quae per Jesum Christum dominum nostrum datur.[1]) *Intelligenda est enim gratia dei per Jesum Christum dominum nostrum, qua sola homines liberantur a malo et sine qua nullum prorsus sive cogitando, sive volendo vel amando, sive agendo faciunt bonum.*[2]) Die Gnade ist also helfendes und gebendes Erbarmen; sie ist — schon bei Tertullian und Cyprian fanden sich Ansätze zu dieser Vorstellung[3]) — ihrem eigentlichen Wesen nach Kraftmitteilung, eine *inspiratio bonae voluntatis*[4]) oder, da *bona voluntas* nur möglich ist *adhaerendo deo,* und *adhaerere deo* identisch ist mit *diligere deum,*[5]) eine *inspiratio dilectionis.*[6])

8 c. Das *justificari,* d. i. das *ex impio fieri justum,*[7]) war daher für Augustin das *reparari* der Natur durch diese Gnade, das *renovari* des *homo interior.*[8]) Durch das Einwohnen des heiligen Geistes *fit in animo delectatio dilectioque summi illius atque incommutabilis boni, quod deus est*[9]): *adjuvat spiritus, inspirans pro concupiscentia mala concupiscentiam bonam, hoc est caritatem diffundens in cordibus nostris.*[10]) Dafs diese Liebe zu Gott dann göttliches *bonum esse,* göttliches *justum esse,* göttliche *justitia* in den Menschen hineinzieht, ist ein aus Augustins Metaphysik leicht erklärlicher[11]) Zwischengedanke, der ergänzt werden mufs, wenn man verstehen will, in welchem Sinne Augustin die *justitia, qua nos munere dei justi sumus,*[12]) in Anlehnung an Rö. 3, 21 und

---

1. de grat. et lib. arb. 14, 27. X, 897. **2.** de corr. 2, 3. X, 917. **3.** Vgl. oben S. 164 bei Anm. 11 u. 12 und S. 337 bei Anm. 9. **4.** de corr. 2, 3. X, 917. **5.** Vgl. oben S. 360 bei Anm. 7 u. S. 370 bei Anm. 3. **6.** c. duas epp. 4, 5, 11. X, 617. **7.** Vgl. de spir. et litt. 26, 45. X, 228: sic intelligendum est „factoris legis justificabuntur" (Rö. 2, 13), ut sciamus eos aliter non esse factores legis, nisi justificentur; ut non justificatio factoribus accedat, sed ut factores justificatio praecedat. quid est enim aliud justificati, quam justi facti, ab illo scilicet, qui justificat impium. Von dem „justos haberi" oder „justos deputari", das denen, die justi [geworden] sind, [im einstigen Gericht] zuteil wird, will Augustin nach den sich anschliefsenden Ausführungen das justificari der justificatio impii ebenso unterschieden wissen, wie das sanctificari, das den Menschen von Gott zuteil wird, zu unterscheiden ist von dem sanctificari des Namens Gottes. **8.** de spir. et litt. 27, 47. X, 229. **9.** ib. 3, 5. X, 203. **10.** de spir. et litt. 4, 6. X, 204. **11.** Vgl. oben S. 352 bei Anm. 15. **12.** ep. 140, 30, 71. II, 569.

10, 3 als *justitia dei* bezeichnet.[1]) — *Haec justitia,* so sagt er, *qua fideles ejus* (i. e. *dei*) *justi sunt, interim viventes ex fide, donec perfecta justitia perducantur ad speciem, ... gratia est novi testamenti.*[2]) *Perfecta* ist die *justitia,* welche die *justificatio* gibt, noch nicht. Die *justificatio* ist zwar, da sie das *impium esse* ablöst, ein einmaliger Akt; aber die erstmalige *inspiratio caritatis* ist nur der Anfang eines hier im Leben stets unvollendeten Prozesses: *justificati sumus, sed ipsa justitia, cum proficimus, crescit.*[3]) *Ideo necessarium est homini, ut gratia dei non solum justificetur, i. e. ex impio fiat justus ..., sed etiam, cum fuerit jam justificatus ex fide, ambulet cum illo gratia, et incumbat super ipsam, ne cadat.*[4])

8 d. Unverkennbar ist diese Augustinische Rechtfertigungslehre eine Kombination der [, wie sich unten zeigen wird, biblisch vertieften] vulgären Anschauung von dem *justificari fide* [*per baptismum*] mit einer andern, dem Augustin durch seinen Neuplatonismus und durch den Einflufs des Ambrosius[5]) [vielleicht auch durch noch ältere Tradition[6]) und durch die Lektüre Victorins[7])] nahegelegten, in der die Rechtfertigung als ein *justificari caritate* erscheint. Augustin hat die Verschiedenheit dieser beiden Vorstellungen durch seinen Glaubensbegriff in einer Weise ausgeglichen, die ihm auch von einer andern Seite her aufgedrängt wurde. Schon die *fides* galt ihm

---

1. de spir. et litt. 9, 15. X, 209: justitia, inquit, dei manifestata est; non dixit „justitia hominis" vel justitia propriae voluntatis, sed justitia dei, non qua deus justus est, sed qua induit hominem, cum justificat impium. Ähnlich ep. 140, 30, 71. II, 569 u. in Joann. 26, 1. III, 1607. **2.** ep. 140, 30, 73. II, 570. **3.** sermo 158, 5. V, 864; vgl. sermo 159, 1. V, 868: adhuc imperfecti et tamen ex parte justificati. Doch läfst sich nicht leugnen, dafs, wie die oben S. 388 in Anm. 4 zitierte Fortsetzung der ersten Stelle beweist, die Auffassung der justificatio als eines einmaligen Aktes (der neuen Geburt) der vulgären Anschauung entstammt. Bei dem caritate justificari kann man zwar auch von einem Anfangen der inspiratio caritatis reden; aber der damit beginnende Zustand ist mehr der des justificari als der des justificatum esse (vgl. tendunt esse oben S. 352 bei Anm. 15). **4.** de grat. et lib. arb. 6, 13. X, 889 f. **5.** Vgl. z. B., wie Ambrosius in der mit der Rechtfertigung sich beschäftigenden ep. 78 unter Verwertung von 1. Ko. 13, 2. 13 u. Gal. 5, 6 mit der fides die spes und die caritas zusammenbringt. Credendo unusquisque diligere incipit, sagt hier schon Ambrosius (ep. 78, 5. MSL 16, 1268). **6.** Vgl. oben S. 164 nach Anm. 12. **7.** Vgl. oben S. 350 Anm. 2.

als *gratiā inspiratā*,[1]) als eine Wirkung des heiligen Geistes.[2]) Von dem Glauben im vulgären Sinne, dem *consentire verum esse, quod dicitur*,[3]) das auch die Teufel haben,[4]) war das schwer zu behaupten.[5]) Augustin unterscheidet daher das *credere deo* und das *credere in deum*, das *Christo credere* und das *credere in Christum*.[6]) *Hoc est credere in deum: credendo adhaerere ad bene cooperandum bona operanti deo*;[7]) *credere in Christum* ist: *credendo amare, credendo diligere, credendo in eum ire et ejus membris incorporari*.[8]) *Ille enim credit in Christum, qui et sperat in Christum et diligit Christum; nam si fidem habet sine spe ac sine dilectione, Christum esse credit, non in Christum credit. qui in Christum credit, membrum in corpore ejus efficitur, quod fieri non potest, nisi spes accedat et caritas*.[9]) *Ista fides discernit a fide daemonum* (*quae recte mortua perhibetur*[10])), *discernit ab hominum flagitiosis ac perditis moribus*[11]): *cum dilectione fides christiani, sine dilectione fides daemonis*.[12]) Von der ersteren gilt: *ipsa est fides, quam*

---

1. Vgl. oben S. 378 Anm. 5 u. S. 386 bei Anm. 8. Das Wirken des velle credere mufs bereits als inspiratio bonae voluntatis (oben S. 389 bei Anm. 4), also als ein Erweis der Gnade im spezifisch augustinischen Sinne angesehen werden. 2. Vgl. ep. 194, 4, 18. II, 880: spiritus sanctus aliter adjuvat nondum inhabitans, aliter inhabitans. nam nondum inhabitans adjuvat, ut sint fideles, inhabitans adjuvat jam fideles. 3. de spir. et litt. 31, 54. X, 235: quid est enim credere, nisi consentire verum esse, quod dicitur? 4. Vgl. oben S. 372 bei Anm. 11. 5. Augustin versucht de praed. 2, 5. X, 963, auch das credere im vulgären Sinne, das nihil aliud est, quam cum assensione cogitare, dadurch als eine Wirkung Gottes darzutun, dafs er an 2. Ko. 3, 5 erinnert (non sumus idonei cogitare aliquid quasi ex nobismet ipsis). Allein damit ist an die Stelle des Gnadenwirkens des heiligen Geistes, aus dem er sonst das velle credere ableitet (vgl. oben Anm. 1 u. 2), das göttliche Allwirken gesetzt. Das ist im Zusammenhange neuplatonischen Denkens verständlich. Selbst das credere der Teufel liefse sich als eine ihrer Stellung im ordo (vgl. oben S. 354 bei Anm. 3) entsprechende Wirkung der „gratia" (d. h. der Mitteilung des esse) denken. Aber die Bahnen kirchlicher Vorstellungen wären mit diesen Gedanken vom Wirken der „gratia" völlig verlassen. 6. Vgl. die von CPCaspari, Ungedruckte usw. Quellen I, Christiania 1866, S. 227 Anm. 19 und von Kattenbusch, Apost. Symbol II, 511 zusammengestellten Stellen. 7. enarr. in Ps. 77, 8. IV, 988. 8. in Joann. 29, 6. III, 1631. 9. sermo 144, 2, 2. V, 788. Vgl. über den Übergang des Glaubens in Hoffnung und Liebe Gottschick, S. 144 ff. 10. de fide et op. 16, 30. VI, 217. 11. sermo 53, 8, 11. V, 369. 12. in Joann. 10, 2. III, 2055.

de nobis exigit deus, et non invenit, quod exigat, nisi donaverit quod inveniat.[1]) — An diesen Glauben denkt Augustin, wenn er — in einem anderen Sinne, als die vulgäre Anschauung — von *justificari ex fide* spricht. Nicht Schuld und Vergebung, sondern menschliches Nichtkönnen und göttliches Geben sind die für seine Rechtfertigungslehre entscheidenden Begriffe: *per legem ostendit [deus] homini infirmitatem suam, ut, ad ejus misericordiam per fidem confugiens, sanaretur;*[2]) *quod operum lex minando imperat, hoc fidei lex credendo impetrat.*[3]) Der Glaube, der hier gemeint ist, ist die sehnend und bittend an Gott sich haltende Liebe: *lege operum dicit deus „fac, quod jubeo", lege fidei dicitur „da, quod jubes".*[4]) Der rechtfertigende Glaube ist der Glaube, der durch die Liebe tätig ist; *fides itaque Christi, fides gratiae christianae, id est ea fides, quae per dilectionem operatur.*[5]) *Fides, spiritus* und *gratia* sind hier Begriffe, die ausgetauscht werden können.[6]) Denn der Glaube ist die *fides cum dilectione*, der Geist ist der *spiritus caritatis*,[7]) und die *gratia novi testamenti* ist die Liebe.[8])

9. Die Rechtfertigung allein entscheidet noch nicht über das ewige Heil. Es gibt *justificati*, die verloren gehen; *non quia justitiam simulaverunt, sed quia in ea non permanserunt.*[9]) *Fuerunt ergo isti ex multitudine vocatorum, ex electorum paucitate non fuerunt.*[10]) Denen, die *secundum propositum*[11]) *vocati* sind, gibt Gott das *donum perseverantiae usque in finem.*[12]) Auch diese Gabe seiner Gnade gibt Gott nicht *secundum merita*; selbst das „Verdienst" des Nichtwiderstehens ist auch hier ausgeschlossen. Denn den Prädestinierten

---

1. in Joann. 29, 6. III, 1631. **2.** de spir. et litt. 9, 15. X, 209. **3.** ib. 13, 22. X, 214. **4.** ibid. **5.** de fide et op. 16, 27. VI, 215. Vgl. quaest. 83 Nr. 76, 2. VI, 89: quapropter non sunt sibi contrariae duorum apostolorum sententiae, Pauli et Jacobi, cum dicit unus justificari hominem per fidem sine operibus, et alius dicit inanem esse fidem sine operibus; quia ille dicit de operibus, quae fidem praecedunt, iste de iis, quae fidem sequuntur. **6.** de spir. et litt. 13, 22. X, 215 alternieren sie. **7.** Vgl. de trin. 15, 17, 27 ff. VIII, 1079 ff. und oben S. 373 bei Anm. 2. **8.** Vgl. oben S. 372 bei Anm. 13 und S. 390 bei Anm. 2. **9.** de corr. 9, 20. X, 928. **10.** ibid. 9, 21. X, 928. **11.** Vgl. oben S. 386 Anm. 9 u. ep. 149, 22. II, 639. **12.** de dono pers. 6, 10. X, 999: de illa enim perseverantia loquimur, qua perseveratur usque in finem. quae si data est, perseveratum est usque in finem; si autem non est perseveratum usque ad finem, non est data.

wird nicht ein solches *adjutorium perseverantiae* gegeben, wie dem Adam, der kraft des göttlichen *adjutorium* im Guten beharren konnte, wenn er wollte,[1]) *sed tale, ut eis perseverantia ipsa donetur, non solum, ut sine isto dono perseverantes esse non possint, verum etiam, ut per hoc donum non nisi perseverantes sint.*[2])

10. Dafs Gott *non secundum merita* einige beruft, einige derselben rechtfertigt, einigen der Gerechtfertigten das *donum perseverantiae* gibt, ist Barmherzigkeit; dafs er nicht allen diese *beneficia gratiae* gibt, das sind seine *inscrutabilia judicia* (Rö. 9, 20 f).[3]) Mit 1. Tim. 2, 4 und ähnlichen Stellen findet sich Augustin durch künstliche Exegese ab: *illic* (1. Tim. 2, 4) *„omnes homines" omne hominum genus intelligere possumus, et quocumque alio modo intelligi potest, dum tamen credere non cogamur aliquid omnipotentem deum voluisse fieri, factumque non esse.*[4])

§ 51. Das Verhältnis der Gnadenlehre Augustins zu seinen vulgärkatholischen Anschauungen einerseits, zu seinem Neuplatonismus andererseits. Bedeutung der Person Christi.

Vgl. die Literatur bei § 50 und vornehmlich die S. 333 bei der Literatur für dies ganze Kapitel erwähnten Arbeiten von Gottschick und Scheel (Scheel = Scheel, Die Anschauung usw.; Scheel, StKr = Scheel, Zu Augustins Anschauung usw.).

1. Augustin hat selbst bei der Verteidigung seiner Gnadenlehre mehrfach darauf hingewiesen, dafs es sich für das Verständnis des göttlichen Gnadenwirkens um zwei Gedankenreihen handle: *utroque modo adjuvat gratia, et dimittendo quae mala fecimus, et opitulando, ut declinemus a malis et bona faciamus,*[5]) *donando peccata et inspirando justitiam;*[6]) *salvator primum salvos facit remissione omnium peccatorum, post etiam omnium sanatione languorum* (Ps. 103, 2).[7]) Diese beiden Gedankenreihen lassen sich in gewisser Weise bei Augustin schon in der Zeit nachweisen, da sein Denken anerkannter-

---

1. Vgl. oben S. 381 bei Anm. 4 u. S. 386 bei Anm. 4. 2. de corr. 12, 34. X, 937. 3. de corr. 8, 17. X, 926; de praed. 8, 16. X, 1002 und 9, 21. X, 1004. 4. enchir. 103, 27. VI, 281. 5. op. imp. 2, 227. X, 1244; ganz ähnlich ibid. 1, 106. X, 1120. 6. sermo 251, 8, 7. V, 1171. 7. op. imp. 6, 8. X, 1514.

maſsen noch mehr neuplatonisch als christlich war: dem *gratiā remissionis salvari* entsprach das *fide mundari* und *eo, quod non est, exui,* dem *gratiā inspirationis sanari* das *adhaerendo deo eo, quod est, indui.*[1]) Damals war für Augustin die zweite Gedankenreihe nichts anderes als eine christlich gefärbte Darlegung der neuplatonischen Erlösungslehre; die erstere, entschiedener an die Traditionen der kirchlichen Autorität anknüpfende, galt Erfahrungen, die nur vorbereitende Bedeutung hatten, überdies gleichfalls in entschieden neuplatonische Beleuchtung gerückt waren. — Schon das Denken des Presbyters Augustin war kirchlicher geworden.[2]) Hat der gereifte Augustin in seinen Gedanken über Gottes Gnade den Neuplatonismus ganz überwunden?

2 a. Daſs bei der ersteren Gedankenreihe in Augustins späterer Zeit die neuplatonische Färbung so gut wie ganz verschwunden ist, zeigt sich zunächst darin, daſs die metaphysisch-intellektualistische Umdeutung des Gedankens, daſs der „Sohn" zum Vater führe, d. h. der Gedanke, daſs der Sohn, abgesehen von seiner Menschwerdung, also als das *verbum*, als die *forma omnium formatorum,*[3]) der Weg zu Gott sei,[4]) nur selten noch einmal wieder durchkommt.[5]) Die mit diesem Gedanken zusammenhängende Vorstellung vom *mundus intelligibilis,* als dem Seinskern dieser Welt, schrumpft zusammen zu der andern, daſs *omnium temporalium rationes* in Gottes Schöpfungsgedanken ewig sind.[6]) Daſs der Sohn mit der intelligibeln Welt in diesem Sinne von Augustin auch später noch gleichgesetzt wird,[7]) ist ein Gedanke, der mit der einst von Augustin vertretenen Anschauung, daſs man *via rationis* durch den Logos zu Gott kommen könne, nichts mehr zu tun hat. Daſs die Philosophen so zu Gott gekommen seien, hat der gereifte Augustin nicht festgehalten. Nur *de longinquo* haben sie die *veritas fixa, stabilis, indeclinabilis, ubi sunt omnes rationes rerum omnium creatarum,* gesehen; aber sie

---

1. Vgl. oben § 47, 2, insonderheit S. 355 bei Anm. 2 u. 7 ff. 2. Vgl. oben § 47, 3. 3. Noch sermo 117, 3. V, 662. 4. Vgl. oben S. 355 bei Anm. 10—13. 5. z. B. noch um 400 de gen. ad litt. 4, 32, 49. III, 316; vgl. Scheel, S. 168 f. 6. Vgl. confess. 1, 6, 9. I, 664 und die Ablehnung des Terminus „mundus intelligibilis" retract. 1, 3, 2. I, 589. 7. de trin. 4, 1, 3. VIII, 888; de civ. 14, 11, 1. VII, 418 u. 12, 15, 3. VII, 365.

fanden nicht, *qua via perveniretur ad tam beatificam possessionem,*[1] *videntes, quo eundum sit, nec videntes, qua* [*via*].[2] Der alleinige Weg zu Gott ist für den Augustin der späteren Zeit der geschichtliche Christus, der Mittler zwischen Gott und den Menschen: *in quantum homo, in tantum mediator.*[3])

2b. Und es ist nicht mehr nur die *auctoritas* des *magister*, die hierbei inbetracht kommt;[4]) die *via fidei* ist nicht mehr nur eine *via auctoritatis.*[5]) Für den gereiften Augustin sind die seit dem Ausgange seiner neuplatonischen Zeit bei ihm nachweisbaren,[6]) wohl aus Anregungen des Ambrosius stammenden[7]) Gedanken von der *humilitas Christi* das Material geworden, mit dem er in einer für die abendländische Frömmigkeit nach ihm überaus einflufsreichen Weise unter Verwertung von Phil. 2, 7 f. und 2. Ko. 8, 9 sowie von Mt. 11, 29 es erläutert hat, dafs Christus uns der Weg zum Vater geworden ist[8]): *via Christus humilis;*[9]) *tantum te pressit humana superbia, ut te non posset nisi humilitas sublevare divina.*[10]) Sowohl an die *humilitas carnalis generationis*, wie an die *humilitas passionis* ist hierbei gedacht,[11]) und gelegentlich klingen bei den Ausführungen über die *paupertas* Christi auch Reflexionen auf sein armes Leben mit an.[12]) All dieses wird Augustin im

---

1. sermo 141, 1. V, 776. **2.** confess. 7, 20, 26. I, 747; vgl. den ganzen von dem Unterschied zwischen Neuplatonismus und Christentum handelnden Abschnitt 7, 20f. **3.** confess. 10, 43, 68. I, 808; vgl. sermo 293, 7. V, 1332f.: per hoc mediator, quia factus est homo. **4.** Vgl. oben S. 357 bei Anm. 1. **5.** Vgl. oben S. 356 bei Anm. 3. **6.** Vgl. oben S. 357 bei Anm. 6 und S. 359 bei Anm. 6f. **7.** Dafs schon Ambrosius diese Gedanken vertreten hat, wenn auch nicht mit der Kraft Augustinischer Beredsamkeit, hat Scheel (S. 380—390) gezeigt. Vgl. z. B. expos. psalmi 118, 20. MSL 15, 1598: superbia hominem primo dejecit; . . . bona humilitas, quae nihil appetendo totum, quod contemnit, adipiscitur. ipse dominus Jesus se humiliavit, ut nos elevaret. Schon bei Hilarius finden sich gelegentlich die gleichen Gedanken (Scheel, S. 390—400). Von der griechischen Theologie sind ähnliche Gedanken seltener ausgesprochen (vgl. Scheel, S. 401—411), und von besonderer Bedeutung für die Frömmigkeit sind sie im Orient nicht geworden. **8.** Vgl. Scheel, S. 347—380. **9.** sermo 142, 2, 2. V, 778. Eben das, meint Augustin, wufste er als Neuplatoniker nicht; non enim tenebam dominum meum Jesum, humilis humilem (confess. 7, 18, 24. I, 745). **10.** sermo 188, 3, 3. V, 1004. **11.** enarr. in ps. 8, 11. IV, 114. **12.** ep. 140, 27, 66. II, 567: omnia temporalia contemnit bona. Doch wenn auch die franziskanische

Sinne gehabt haben, wenn er im Eingang der *confessiones* sagt: *invocat te, domine, fides mea, quam dedisti mihi, quam inspirasti mihi per humanitatem filii tui, per ministerium praedicatoris tui.*[1]) Dementsprechend hat er als *minister praedicationis* selbst gemahnt: *ecce tu longe a deo, homo! et deus sursum longe ab homine! in medio se posuit deus homo. agnosce Christum et per hominem ascende in deum.*[2])

2c. Bei diesem *longe a deo esse* dachte der Neuplatoniker Augustin an das Verlorensein im Genufs der *inferiora bona*, an das Vergessen der *summa pulchritudo* über den *pulchra inferiora.*[3]) Die ästhetisch-metaphysischen Gedanken, die dabei im Hintergrund standen, hat Augustin zwar nie verleugnet.[4]) Doch wenn er später sagt, dafs *maxime peccati intervallum longe nos distinguit* [*a deo*] *et abjecit,*[5]) so denkt er dabei nicht nur an die Häfslichkeit der Sünde und an das *ire foras in profundum*;[6]) auch nicht nur an die *anima infirma, nondum haerens soliditati veritatis.*[7]) Er verstand später, was die Psalmen ihn lehrten: *peccabam tibi*[8]); seine Frömmigkeit kannte das Schuldgefühl.[9]) Dankbar weifs er

---

Frömmigkeit bei Augustin Anknüpfungspunkte fand — paupertas ejus tibi commendatur (sermo 41, 7. V, 251) —, so ist doch unleugbar, dafs Augustin bei dem „pauper factus est" zumeist nur an die Menschwerdung, an das assumere mortalitatem denkt (vgl. sermo 36, 2, 3. V, 216).

1. 1, 1, 1. I, 661. Die Stellung dieses Satzes macht es nötig, in ihn alles hineinzulegen, was A. in den confessiones von 1, 11, 17. I, 668 an bis zu 7, 21 hin von der humilitas Christi sagt. Die humanitas schliefst die humilitas ein. **2.** sermo 81, 6. V, 503. **3.** Vgl. oben S. 354 bei Anm. 7f. **4.** Vgl. oben S. 362 bei Anm. 3 und sermo 142, 3, 3. V, 780: arguitur [anima], corripitur, ostenditur sibi, displicet sibi, confitetur foeditatem, desiderat pulchritudinem, et quae ibat effusa, redit confusa. **5.** sermo 293, 7. V, 1332; vgl. Gottschick, S. 106 Anm. 1. **6.** Vgl. confess. 2, 1, 1. I, 675 (foeditates meae); 1, 18, 28. I, 673 (ibam foras); 4, 13, 20. I, 701 (amabam pulchra inferiora et ibam in profundum). **7.** confess. 4, 14, 23. I, 702. **8.** confess. 5, 10, 18. I, 808 u. ö. **9.** Vgl. Gottschick, S. 115ff. Einen Terminus dafür hat A. nicht, obwohl er gelegentlich von einem „scrupulo angi conscientiae" redet (c. Jul. 6, 19, 62. X, 860). Das Wort „culpa", das relativ selten vorkommt, weist in psalm. 7, 19. IV, 108 (nolunt suae culpae tribuere culpam suam) und sermo 171, 3, 3. V, 934 (in duobus tuis malis una est culpa, altera est poena; culpa est, quod injustus es, poena est, quia mortalis es; vgl. sermo 240, 3, 3. V, 1131), wie an anderer Stelle vitium (de corr. 5, 7. X, 919: tuum quippe vitium, quod malus es), mehr auf die causa peccati, als auf die Schuld der Sünde hin. Und „reatus"

daher die grofse *remissio* in der Taufe zu preisen;[1]) ernstlich ruft er die [groben] Sünder zur Kirchenbufse;[2]) und wenn er die *lacrimae confessionis* als etwas nennt, das die Kirche vor den Neuplatonikern voraus hat,[3]) so denkt er nicht nur an diese *severior poenitentia*, ist vielmehr von der Notwendigkeit fortwährender Bufse für die [*levia peccata* immer wieder begehenden] Getauften tief durchdrungen: *excepta magna indulgentia, unde incipit hominis renovatio, in qua solvitur omnis reatus* (d. i. alle Schuld[4])), *et ingeneratus et additus, ipsa etiam vita caetera jam ratione utentis aetatis, quantalibet praepolleat fecunditate justitiae, sine peccatorum remissione non agitur.*[5]) Er hat selbst noch auf dem Sterbebett das *poenitentiam agere* sich angelegen sein lassen.[6])

2 d. Im Zusammenhang mit dieser hohen Wertung der *remissio peccatorum* ist Christi Kreuz für den gereiften Augustin von grofser Bedeutung geworden: *si hoc solum* [scil. *Christum crucifixum*] *sciebat* [*Paulus*], *nihil est, quod nesciebat.*[7]) Eine konsequent durchgeführte Theorie über das Werk Christi hat Augustin freilich auch in seiner späteren Zeit nicht entwickelt. Dafs Christi Tod ein [Gott[8]) dargebrachtes] *sacrificium pro peccatis* war;[9]) dafs Christus stellvertretend unsere Strafe getragen,[10]) bezahlt hat, was er nicht geraubt hatte;[11]) dafs sein Tod eine gerechte Überwindung des Teufels gewesen ist,[12])

---

oder „reum esse" bezeichnet (vgl. Gottschick, S. 119) den objektiven Zustand des Schuldigseins, des Verfallenseins an die Strafe, der schon durch die Erbsünde allein geschaffen wird (vgl. c. Jul. 6, 19, 60. X, 859: reatus, qui fuerat generatione contractus).

1. confess. 2, 7, 15. I, 681. **2.** Vgl. z. B. sermo 351 u. 352. V, 1535ff. **3.** confess. 7, 21, 27. I, 748. **4.** Vgl. oben S. 396f. Anm. 9. **5.** enchir. 64, 17. VI, 262. **6.** vita Possid. 31. I, 63. **7.** sermo 160, 3. V, 874. **8.** Eph. 5, 2: sermo 152, 11. V, 825. **9.** Vgl. Gottschick, S. 173 Anm. 2. In diesem Sinne versteht Augustin 2. Ko. 5, 21 (peccatum = sacrificium pro peccatis, c. duas epp. 3, 6, 16. X, 600; vgl. Gottschick, S. 174). **10.** c. Faustum 14, 4. VIII, 297: factus pro nobis maledictum (Gal. 3, 13) ... suscepit Christus sine reatu supplicium nostrum, ut inde solveret reatum nostrum et finiret etiam supplicium nostrum; sermo 240, 3, 3. V, 1131: sustinendo sine culpa poenam et culpam solvit et poenam. Doch ist die Strafe nur abgeschwächt die unsere: mortem tuam aeternam occidit mors temporalis domini (in Joann. 3, 1, 13. III, 1402). **11.** in psalm. 68, 9. IV, 848: non rapui et exsolvebam, non peccavi et poenas dabam. **12.** de trin. 13, 12f.: quadam justitia dei in potestatem diaboli traditum

sein Blut daher das Lösegeld, durch dessen Zahlung des Teufels Ansprüche abgelöst sind[1]): diese Vorstellungen gehen bei Augustin nebeneinander her und mannigfach auch ineinander.[2]) Doch die Mannigfaltigkeit der Vorstellungsformen ist kein Beweis dafür, daſs Augustin hier nur biblische und traditionelle Gedanken reproduziert. Für seine eigne Frömmigkeit war es von groſser Bedeutung, daſs ohne die *remissio peccatorum*, die Christi Tod uns erworben hat, die Menschen alle verloren wären. Ja, Augustin hat gelegentlich gesagt: *opus erat sanguine justi ad delendum chirographum peccatorum.*[3]) Daſs Gott nur so die Menschen habe befreien können, stellt Augustin freilich in Abrede; aber zugleich behauptet er, *sanandae nostrae miseriae conventiorem modum alium non fuisse.*[4]) Schon er hat im Zusammenhange seiner für das spätere Abendland überaus einfluſsreichen Gedanken von der Erlösung durch Christi Tod eine Antwort auf das „*Cur deus homo?*“ gegeben, die in eine andere Richtung wies, als die physische Erlösungslehre des Athanasius[5]): *nisi homo esset non posset occidi, nisi deus esset, non crederetur noluisse, quod potuit* (d. i. *potentia agere cum diabolo*).[6]) — An den Neuplatonismus wird man bei all diesen Gedanken nicht mehr erinnert.

3a. Auch darin ist an sich keine Einwirkung der früheren, neuplatonischen Gedanken Augustins zu sehen, daſs die *remissio peccatorum* von Augustin gedacht ist als die *sanatio languorum* vorbereitend. Die Vergebung der Sünden ist auch nach dem NT. nicht das Endziel der Wege Gottes. Und es gab in Augustins Zeit auch im Abendland nicht wenige, die, ohne vom Neuplatonismus beeinfluſst zu sein, für diejenigen,

---

est genus humanum (13, 12, 16. VIII, 1026); non autem diabolus potentia dei, sed justitia superandus fuit (13, 13, 17. VIII, 1026); utique justum est, ut debitores, quos tenebat [diabolus], liberi dimittantur in eum credentes, quem sine ullo debito occidit (13, 14, 18. VIII, 1028).

1. de trin. 13, 15, 19. VIII, 1029: in hac redemptione tanquam pretium pro nobis datus est sanguis Christi, quo accepto diabolus non ditatus est, sed ligatus. Vgl. zu dieser u. der vorigen Anm. Scheel, S. 296 ff. 2. Disparat bleiben die Opfervorstellung und die Redemptionstheorie (vgl. Scheel, StKr S. 415 ff.), obwohl sie in dem Stellvertretungsgedanken sich gelegentlich berühren. 3. enarr. ps. 61, 22. IV, 745. 4. de trin. 13, 10, 13. VIII, 1024. 5. Vgl. oben S. 232. 6. de trin. 13, 14, 18. VIII, 1028.

welche die grofse *remissio* in der Taufe empfangen hatten, Christo keine höhere Bedeutung abzugewinnen wufsten, als die des Beispiels;[1]) ja diese Anschauung scheint die vulgäre gewesen zu sein. Darum also handelt sich's, in welchem Sinne all das, was Augustin in der ersten Gedankenreihe bespricht, vorbereitende Bedeutung hat.

3b. In dieser Hinsicht ist zunächst das wichtig, dafs die durch Christus erworbene *remissio* auch für Augustin nur die Vergebung in der Taufe ist. Zwar vergiebt Gott auch die groben und die leichten Sünden nach der Taufe nicht ohne weiteres; es gilt hier vielmehr: *peccatum impunitum esse non potest. si peccatum impunitum remaneat, injustum est; ergo sine dubitatione puniendum.*[2]) Aber nicht Christi stellvertretendes Leiden kommt hierbei in Frage. So vielmehr sagt nach Augustin Gott zu dem Christen, der gesündigt hat: *puniendum est peccatum aut a te, aut a me. punitur ergo peccatum aut ab homine poenitente, aut a deo judicante.*[3]) Dementsprechend mahnt Augustin jeden zu rechtem Bufszorn gegen sich selbst: *quando tundis pectus, irasceris cordi tuo, ut satisfacias domino tuo*,[4]) und zu der demütigen Gesinnung, die das Gott wohlgefällige Opfer ist: *placari*[5]) *deo vis? nosce, quid agas tecum, ut deus placetur tibi: ... cor contritum et humiliatum deus non spernit.*[6]) Dafs Christus in diesem Gedankenzusammenhange als Vorbild der *humilitas* gilt,[7]) dehnt die Bedeutung seines Heilandswirkens und der *gratia dei in Christo* noch nicht über die Taufe aus. Die Frage ist, ob die Zuversicht auf Gottes Vergebung auch bei der Bufse irgendwie mit dem Werke Christi zusammenhängt.

3c. Diese Frage ist unabtrennbar von der anderen, welche Bedeutung die *reconciliatio* bei Augustin hat. Dafs wir durch den *mediator* Christus *reconciliamur deo*, hat Augustin überaus

---

1. Vgl. oben S. 336 bei Anm. 5f. und § 53, 2b. 2. sermo 19, 2. V, 133. 3. ibid. 4. ibid. Weitere Belege für das „deo satisfacere“ bei Augustin gibt Gottschick, S. 139 Anm. 4. 5. Von einem „placare deum“ redet Augustin auch sonst. Z. B. enarr. ps. 31, 16. IV, 267: compendio venire ad deum placandum. Weitere Stellen für placare, propitiare und flectere deum bei Gottschick, S. 139 Anm. 2. 6. sermo 19, 3. V, 133. 7. z. B. enarr. ps, 31, 18. IV, 270: haec via [humilitatis] ab illo est, qui, cum esset altus, humilis venit.

häufig ausgesprochen.[1] Bedenkt man nun, daſs Augustin mit der Tradition[2] die Sünde als eine Beleidigung Gottes aufzufassen vermochte;[3] daſs er von einem „Haſs“[4] und „Zorn“[5] Gottes gegenüber den Sündern redet; daſs er in der Buſslehre ein *placare* oder *propitiare* oder *flectere deum* kennt,[6] und dort neben dem *„peccatum impunitum esse non potest“*[7] gelegentlich [schon in seiner Presbyterzeit] es betont, daſs *justa est gratia dei*;[8] endlich, daſs *quadam justitia dei in potestatem diaboli traditum est genus humanum,*[9] und daſs Christus *justitia, non potentia,* dem Teufel sein Anrecht auf die Menschen abgewann[10]: so findet man bei Augustin alle Elemente zu einer lebendigen, mit dem Werke Christi in engen Zusammenhang gebrachten Auffassung von der Versöhnung der Sünder mit dem gerechten und gnädigen Gott beisammen. Augustin selbst hat freilich den entscheidenden Schritt, die eben erwähnten Begriffe seiner Buſslehre auf das Werk Christi anzuwenden, nicht getan;[11] auch den Terminus *satisfactio* hat er in Beziehung auf das Werk Christi nicht gebraucht.[12] Doch ist unverkennbar,[13] daſs Augustin imstande gewesen ist, in der mit der *remissio peccatorum* gegebenen *reconciliatio* die Herstellung eines den Christen tragenden Friedensverhältnisses zu Gott zu sehen. Schon als Presbyter schrieb er: *cum per gratiam remissis peccatis absumptae fuerint inimicitiae, restat, ut pace adhaereamus illi, a quo nos sola peccata*

---

1. Vgl. Gottschick, S. 106 Anm. 1 u. S. 107 Anm. 1; dazu oben S. 359 Anm. 9. **2.** Vgl. oben S. 165 nach Anm. 8. **3.** z. B. sermo 154, 8, 10. V, 831: peccando creatorem offendisti. **4.** Vgl. Gottschick, S. 121 f. und die hier zitierten Stellen sermo 9, 8, 9. V, 82: odit te, qualis es, ut faciat te, qualis nondum es, und in Joann. 102, 5. III, 1898: displicentes amati sumus, ut esset in nobis, unde placeremus. **5.** Vgl. z. B. de pecc. mer. 1, 21, 29. X, 125: ab hac quippe ira (Eph. 2, 3) . . . nulla res liberat nisi gratia dei per Jesum Christum. **6.** Vgl. oben S. 399 Anm. 5. **7.** Vgl. oben S. 399 bei Anm. 2. **8.** inch. expos. in Rom. 9. III, 2093; vgl. de continentia 6, 15. VI, 358 (Gottchick, S. 125 und 137 Anm. 1). **9.** de trin. 13, 12, 16. VIII, 1026. **10.** Vgl. oben S. 397 bei Anm. 12. **11.** Vgl. was Scheel, StKr S. 491 ff. gegen Gottschick ausgeführt hat. Gottschicks These, daſs Augustin ein Vorläufer Anselms gewesen sei (S. 183 ff.), verliert damit nicht alle Berechtigung; doch kann sie nicht in der Ausdehnung festgehalten werden, die Gottschick ihr gibt. **12.** So auch Gottschick, S. 183. **13.** Das hat Gottschick dargetan; vgl. Scheel, StKr S. 411.

dimirebant . . ., quibus remissis per fidem domini nostri Jesu Christi nulla separatione interveniente pax erit.[1]) Die *remissio* ist also die *reconciliatio*; denn *quid est ei (deo) reconciliari, nisi pacem ad illum habere?*[2]) *Universa ecclesia tenet, . . . omnem hominem . . . non reconciliari nisi remissione peccatorum per unam gratiam misericordissimi salvatoris.*[3]) — Berücksichtigt man nun, wie lebhaft Augustin es empfunden und wie kräftig er es auszusprechen vermocht hat, dafs *maxime propterea Christus advenit, ut cognosceret homo, quantum eum diligat deus*[4]): *quae major causa est adventus domini, nisi ut ostenderet deus dilectionem suam in nobis, commendans eam* (Rö. 5, 8) *vehementer, quia, cum adhuc inimici essemus, Christus pro nobis mortuus est!*[5]) —, so erhellt, dafs der Gedanke, dafs aus dieser Offenbarung Gottes in Christo auch für den, der Bufse tut, die zuversichtliche Hoffnung auf Vergebung sich ergiebt,[6]) bei Augustin nicht in der Luft schwebt. Rechte *fides* ist von der *spes* gar nicht trennbar.[7]) Und ebenso wenig von der *dilectio.* Denn *manifestum est nullam esse majorem causam, qua vel inchoetur, vel augeatur amor, quam cum amari se cognoscit, qui nondum amat.*[8]) Hier wird ersichtlich, dafs es nicht nur eine äufserliche Kombination war, wenn Augustin in seiner Rechtfertigungslehre das *justificari caritate* mit dem *justificari ex fide* verband[9]): er hat die Grundstimmung der paulinischen Rechtfertigungslehre bis zu einem gewissen Grade wirklich verstanden. Ja, im Zusammenhange dieser Gedanken erreicht Augustin durch das, was er über die Hoffnung sagt, die Vorstellung der Gewifsheit des zukünftigen Heiles: *surgit [homo] remissis peccatis, quando erigitur in spem vitae aeternae; . . . illuc jam volemus spe et desiderio! . . .*

1. inch. expos. in Rom. 8. III, 2093. 2. de corr. 15, 46. X, 944. 3. de pecc. mer. 1, 28, 56. X, 141. 4. de catech. rud. 4, 8. VI, 315. 5. ibid. 4, 7. VI, 314. Viele weitere Stellen bei Scheel, S. 351 ff. 6. enarr. in ps. 129, 2. IV, 1697: qui venit solvere peccata, dedit spem etiam in profundo posito peccatori, und enarr. in ps. 140, 19. IV, 1828: in istis cotidianis peccatis omnibus, quae spes est, nisi humili corde dicamus: . . . dimitte nobis debita nostra . . . et advocatum habeamus apud patrem, Jesum Christum justum, ut ipse sit propitiatio pro peccatis nostris; vgl. Gottschick, S. 204 u. 130 Anm. 1. 7. Vgl. oben S. 372 Anm. 10. 8. de cat. rud. 4, 7. VI, 314 f.; vgl. Scheel, S. 354. 9. Vgl. oben S. 390 (§ 50, 8 d) und S. 391 bei Anm. 6—12.

quis autem nos perducat, attendite. ille ipse, cujus faciem irati volumus fugere, ... nemo trepidet![1]) Und die Gewiſsheit des gegenwärtigen Gnadenstandes ist ihm nicht unbekannt: *redempta Christi sanguine anima requiescit*;[2]) *haec enim duo non mihi incerta sunt, bonitas illius et fides mea.*[3])

3d. Dennoch ist auch bei dem gereiften Augustin die Vorstellung, daſs das dem *donum caritatis* vorangehende „*Prius*" *illud, quod ad remissionem peccatorum pertinet*,[4]) dem nur vorbereitenden *mundari*[5]) angehört, keineswegs überwunden. Ja, Augustins „eigentliche", seine „wissenschaftliche" Anschauung bleibt in diesen neuplatonischen Gedanken befangen. Der neuplatonische Gottesbegriff und die Redemptionstheorie halten ihn. *Nihil accidit deo temporaliter, quia non est mutabilis*[6]): *cum iratus malis dicitur et placidus bonis, illi mutantur, non ipse, sicut lux infirmis oculis aspera, firmis lenis est, ipsorum scilicet mutatione, non sua.*[7]) Als seine *ira* wird *ex humanis motibus translato vocabulo* seine [der Weltordnung immanente] *justa vindicta* bezeichnet,[8]) vermöge deren die Sünde, die Gott nicht zu beleidigen vermag,[9]) als *deserere deum* ihre Strafe in sich selber trägt.[10]) Der an sich richtige Gedanke, daſs wir mit Gott versöhnt werden, nicht aber Gott versöhnt oder besänftigt wird, rückt daher in zweifellos neuplatonische Beleuchtung: *quod reconciliati sumus deo per mortem filii ejus, non sic audiatur, non sic accipiatur, quasi ideo nos reconciliaverit filius, ut jam inciperet amare, quos*

---

1. enarr. ps. 138, 4. 12. 13. IV, 1786. 1791. 1792; Gottschick, S. 147. **2.** op. imp. 6, 13. X, 1525; vgl. Scheel, S. 356. **3.** enarr. ps. 10, 5. IV, 134; vgl. Gottschick, S. 152. **4.** sermo 71, 12, 19. V, 455. **5.** Vgl. oben S. 356 bei Anm. 12. **6.** de trin. 5, 16, 17. VIII, 922. **7.** ibid. 924; enarr. in ps. 5, 14. IV, 88. Vgl. Scheel, StKr S. 510 Anm. 2. **8.** enchir. 33, 10. VI, 249; de trin. 8, 16, 21. VIII, 1030. **9.** Vgl. confess. 3, 8, 16. I, 690: quae flagitia in te, qui non corrumperis? aut quae adversus te facinora, cui noceri non potest? sed hoc vindicas, quod in se homines perpetrant. Vgl. was oben S. 396 bei Anm. 6 u. 7 über das Andauern der Beurteilung der Sünde als „foeditas" und „infirmitas" gesagt ist. **10.** Vgl. enarr. ps. 7, 19. IV, 108: peccatores sic ordinas, ut non tua, sed sua malitia puniantur, und ibid: non dixit [deus] „fiant tenebrae" ... et tamen ipsas ordinavit, und ibid. p. 109: qui ergo deserit eum, a quo factus est, et inclinatur in id, unde factus est, id est in nihilum, in hoc peccato tenebratur, et tamen non penitus perit, sed in infimis ordinatur.

oderat, ... sed jam nos diligenti reconciliati sumus ei, cum quo propter peccata inimicitias habebamus;[1]) *cum convertuntur* [*praedestinati*] *et inveniunt illum* (d. i. *deum*), *tunc incipere ab eo diligi dicuntur.*[2]) — Zu diesen Gedanken paſst die Vorstellung einer durch die *remissio peccatorum* erfolgenden *reconciliatio* nicht. Wohl aber die Auffassung des Werkes Christi, die Augustin zum Ausdruck bringt, wenn er in der oben[3]) verwerteten Stelle dem „*Prius*", *quod pertinet ad remissionem peccatorum,* nachsagt: *per quod beneficium eruimur de potestate tenebrarum*[4]): die Redemptionstheorie.[5]) Der *reatus peccati* ist hier nur das Verfallensein an den Teufel, den *praepositus mortis.*[6]) Wohl ist er der *supplicii exactor*;[7]) aber *modus iste, quo traditus est homo in diaboli potestatem, non ita debet intelligi, tanquam deus hoc fecerit aut fieri jusserit, sed quod tantum permiserit, juste tamen. illo enim deserente peccantem, peccati auctor illico invasit.*[8]) Dies Verfallensein an den Teufel beseitigt die *remissio.* Aber damit ist die Gemeinschaft mit Gott noch nicht wieder hergestellt; und nur diese[9]) kann bewirken, daſs *substantia nostra mutatur in melius.*[10]) *Non reconciliamur illi nisi per dilectionem;*[11]) *facta peccatorum purgatione reconciliamur deo.*[12]) Letztlich

1. in Joann. 110, 6. III, 1923; vgl. die Abweisung des Gedankens, daſs Gott vidit mortem filii sui pro nobis et placatus est nobis, de trin. 13, 11, 15. VIII, 1025. 2. de trin. 5, 16, 17. VIII, 924. 3. S. 402 bei Anm. 4. 4. sermo 71, 12, 19. V, 455. 5. Vgl. oben S. 359 bei Anm. 3 u. S. 398 Anm. 1. 6. confess. 7, 21, 27. I, 748; enarr. ps. 142, 8. IV, 1850. 7. enarr. ps. 142, 8. IV, 1850; vgl. c. Jul. 6, 19, 62. X, 861, wo von den spirituales potestates gesagt wird: per quas poena exigitur peccatorum. 8. de trin. 13, 12, 16. VIII, 1026. 9. Vgl. oben S. 388 bei Anm. 5. 10. de trin. 5, 16, 17. VIII, 923. 11. de fide et symb. 9, 19. VI, 191. 12. de civ. 10, 22. VII, 200. Die Stelle ist, obwohl Ausführungen folgen, welche gratia und sündenvergebende misericordia (= venia) völlig zu identifizieren scheinen, um so beweisender, weil Augustin hier gegen den Neuplatoniker Porphyrius ausführt, wo die wahre purgatio animae (vgl. c. 13), wo das rechte purgatorium (c. 14 p. 301) zu finden sei. Es ist Gottschick auch nicht gelungen, bei Augustin in der remissio selbst eine auf den Willen einwirkende Kraft nachzuweisen (vgl. Scheel, StKr S. 519—537); S. 145 zitiert er aus enchir. 114, 30. VI, 285 nur die gesperrten Worte folgenden Satzes: ex ipsa fidei confessione, quae breviter symbolo continetur, et carnaliter cogitata lac parvulorum est, spiritualiter autem considerata atque tractata cibus est fortium, nascitur spes bona fidelium.

ist's doch nicht die Schuld der Sünde, die von Gott [als dem Heiligen] scheidet, sondern das in der Sünde liegende *deserere* dessen, der allein das *vere esse* und *bonum esse* hat und ist. Das durch dies *deserere deum* aufgehobene Verhältnis zu Gott wird erst wieder hergestellt durch das *adhaerere deo*; und dies ist erst dann da, wenn der Mensch durch die Liebe Gott verbunden wird.

4a. Vollends deutlich ist das starke Nachwirken der neuplatonischen Gedanken, der neuplatonischen Erlösungslehre, bei der zweiten der in Nr. 1 erwähnten Gedankenreihen. Und Augustin hat keinen Zweifel darüber gelassen, dafs diese zweite Gedankenreihe ihm wichtiger war, als die erste.[1]) Dafs es gegenüber der vulgären Anschauung, die den Menschen nach der grofsen Amnestie in der Taufe wesentlich auf sich selber stellte, ein grofser Fortschritt war, wenn Augustin die Notwendigkeit der Gnade bei dem ferneren *declinare a malis et facere bona* verfocht, ist freilich zweifellos. Aber ebenso wenig kann verkannt werden, dafs der Begriff der *gratia inspirationis*,[2]) auf den bei Augustin der Nachdruck fällt, durchaus neuplatonisch ist: die *gratia* ist letztlich Mitteilung des göttlichen *esse* oder *bonum esse*. Augustins ganze Gnadenlehre bleibt unverständlich, wenn man nicht bedenkt, dafs die neuplatonischen Gedanken von Gott als der *summa essentia*[3]) für sie nicht minder, ja in höherem Mafse grundlegend waren, als der Paulinismus. Augustin hat Paulus im Licht des Neuplatonismus verstanden, nicht nur neuplatonische Vorstellungen als Darstellungsmittel für paulinische Gedanken verwertet.

4b. Den handgreiflichsten Beweis dafür, dafs diese zweite Gedankenreihe nicht im Paulinismus, sondern in der Erlösungslehre der neuplatonischen Mystik[4]) wurzelt, gibt die Tatsache, dafs noch der gereifte Augustin zur *temporalis historia* letztlich dieselbe Stellung einnimmt, wie der Neophyt Augustin.[5]) Freilich hat Augustin zahllos oft die rettende Gnade als *gratia dei per Jesum Christum* bezeichnet. Aber, streng genommen, ist der geschichtliche Christus nur der

---

1. Vgl. oben S. 389 bei Anm. 1 u. 2 und unten Nr. 5. **2.** Vgl. oben S. 389 bei Anm. 4 u. 6. **3.** Vgl. oben S. 352 bei Anm. 15. **4.** Vgl. oben § 26, 3b S. 181 nach Anm. 2. **5.** Vgl. oben S. 356 bei Anm. 9ff.

Weg zu der Gnade, die allein rettet. Denn die das *adhaerere deo* begründende *gratia infusa*, die *gratia inspirationis*, ist nicht von dem geschichtlichen Christus erworben: schon die *sancti angeli* waren nur durch sie gut; auch von ihnen kann gesagt werden, dafs die Liebe zu Gott ausgegossen war in sie durch den hl. Geist.[1]) Der geschichtliche Christus, *in quantum homo*, hat diese rettende Gnade vielmehr selbst erfahren, *nam et ipsum dominum gloriae, in quantum homo factus est dei filius, praedestinatum esse didicimus*;[2]) *nullum est illustrius praedestinationis exemplum quam ipse Jesus*[3]): in ihm, der ohne Verdienst zur Einheit der Person mit dem *deus verbum* erhoben ist, *evidenter ostenditur dei gratia fideliter et sobrie considerantibus, ut intelligant homines per eandem gratiam se justificari, per quam factum est, ut homo Christus nullum habere posset peccatum.*[4]) Die rationalistisch-moralistischen Gedanken von Christus als dem *magister* und dem *exemplum*, dem gegenüber unsere Aufgabe die *imitatio*[5]) ist, spielen auch in Augustins später Zeit noch eine nicht geringe Rolle bei ihm.[6]) Der geschichtliche Christus mit der von ihm gebrachten *redemptio*, mit seiner Lehre und seinem Beispiel und die *fides*, die auf ihn sich richtet, sie stehen mitteninne zwischen dem Zustande der Gottentfremdung und dem *caritate adhaerere deo.*[7]) *Deus Christus patria est, quo imus, homo Christus via est, qua*

---

1. de civ. 12, 9, 2. VII, 357. 2. de praed. 15, 31. X, 982 (nach Rö. 1, 4); vgl. 15, 30 p. 981 f. 3. de dono pers. 24, 67. X, 1033. 4. enchir. 36, 11. VI, 250; vgl. de corr. 11, 30. X, 935: per hunc mediatorem deus ostendit eos, quos ejus sanguine redemit, facere se ex malis deinceps in aeternum bonos, quem (scil. hominem mediatorem) sic suscepit, ut numquam esset malus, nec ex malo factus, semper esset bonus. 5. z. B. sermo 304, 2, 2. V, 1395 f.; vgl. Scheel, S. 428 ff. 6. Vgl. Scheel, S. 411—425. 7. Vgl. de civ. 11, 2. VII, 318: quia ipsa mens, cui ratio et intelligentia naturaliter inest, vitiis quibusdam tenebrosis et veteribus invalida est, non solum ad inhaerendum fruendo, verum etiam ad perferendum incommutabile lumen, donec de die in diem renovata et sanata fiat tantae felicitatis capax, fide primum fuerat imbuenda atque purganda. in qua ut fidentius ambularet ad veritatem, ipsa veritas deus, dei filius, homine assumpto non deo consumpto eandem constituit atque fundavit fidem, ut ad hominis deum iter esset homini per hominem deum. hic est enim mediator dei et hominum, homo Christus Jesus. per hoc enim mediator, per quod homo, per hoc et via. quoniam si inter eum, qui tendit et illud quo tendit, via media est, spes est perveniendi.

imus;[1]) *deus liberator, homo*[2]) *mediator, ut per illum ad illum.*[3]) Die *gratia infusa* ist *gratia Christi* also nur deshalb, weil die *gratia dei* die *gratia* seines ewigen Wortes ist[4]): *illud [verbum dei], quod manet in aeternum, non dedignatum est suscipere foenum, ne de se desperaret foenum.*[5]) Daher *capiat quisque ut potest; ... a Christo per carnem nato non recedat, donec perveniat ad Christum ab uno patre natum*;[6]) *per verbum carnem factum ad verbum, quod in principio erat deus apud deum.*[7]) *Illi nondum capaces cognitionis rerum spiritualium atque aeternalium nutriuntur fide temporalis historiae, quae pro salute nostra post patriarchas et prophetas ab excellentissima dei virtute atque sapientia etiam suscepti hominis sacramento administrata est, in qua salus est omni credenti, ut auctoritate commotus praeceptis inserviat, quibus purgatus unusquisque et in caritate radicatus possit currere cum sanctis, jam non parvulus in lacte.*[8]) Die Mystik der *in caritate radicati* neutralisiert auch hier[9]) das geschichtliche Christentum.

5a. Und nicht minder neutralisiert sie die Kirche mit ihrer Wortverkündigung und ihren Sakramenten. Augustin sagt zwar: *spiritualiter nascimur ... verbo et sacramento.*[10]) Wort und Sakramente sind also, obwohl der Ausdruck nicht vorkommt, Gnadenmittel. Aber vermitteln sie wirklich die Gnade? — *Multi audiunt verbum veritatis; sed alii credunt, alii*

---

1. sermo 123, 3, 3. V, 685. 2. Zu der Verselbständigung des homo in Christus innerhalb dieser Gedanken vgl. oben S. 287 bei Anm. 1, 2 u. 3. 3. sermo 293, 7. V, 1332. 4. Vgl. zu dieser von Gottschick, S. 171 als unbegründet bezeichneten Behauptung Scheel, StKr S. 551 f. Doch will ich nicht verkennen, daſs die oben bei Anm. 1 u. 3 wiedergegebenen Gedanken Augustins zugleich belegen, daſs er in dem geschichtlichen Christus Gott gefunden hat (vgl. oben S. 401 bei Anm. 4 ff.); denn nihil interest inter visionem ipsius [filii] et visionem patris (Gottschick, S. 189). Aber der Gedanke, daſs der geschichtliche Jesus durch seinen Lebensinhalt der „Spiegel des väterlichen Herzens" sei, tritt bei Augustin weniger klar heraus (vgl. auch Scheel, S. 415), als der andere, daſs vermöge der assumptio hominis durch das verbum der Mensch, dessen Lebensweg vorbildlich ist (vgl. Scheel, S. 428), der Träger des verbum ist, das, abgesehen von dem Lebensinhalt des geschichtlichen Christus, die rettende veritas ist (vgl. S. 405 Anm. 7). 5. enarr. ps. 102, 23. IV, 1333. 6. in Joann. 2, 17. III, 1388. 7. ibid. 13, 4. III, 1494. 8. enarr. ps. 8, 5. IV, 110 f. 9. Vgl. oben § 26, 3b S. 181 und § 28, 11a S. 202. 10. in Joann. 12, 5. III, 1486.

contradicunt;[1]) *in vanum laborat praedicando aedificans fidem, nisi eam deus miserando intus aedificet.*[2]) *Valde remota est a sensibus carnis haec schola, in qua pater auditur et docet.*[3]) *Qui credunt praedicatore forinsecus insonante, intus a patre audiunt atque discunt; qui autem non credunt, foris audiunt, intus non audiunt neque discunt. hoc est illis datur, ut credant, illis non datur.*[4]) Diese Gedanken sind den S. 406 (bei Anmerkung 4 ff.) reproduzierten parallel. Augustin hat das selbst empfunden und hat es durch Unterscheidung der *vox*, d. i. des *verbum quod foris sonat*, und des *verbum* [*internum*] deutlich zum Ausdruck gebracht: *vox in prophetis, vox in apostolis, vox in psalmis, vox in evangelio. veniat illud „in principio erat verbum“! . . . deficiunt voces crescente verbo.*[5])

5 b. Dafs es mit den Sakramenten nicht anders steht, hat Augustin schon durch seine allgemeine Sakramentslehre deutlich genug gesagt. Die *res* oder *virtus*[6]) der Sakramente, d. i. der *sacra signa* in der Kirche,[7]) ihr *totus fructus,* ist ihm die *invisibilis gratia per spiritum sanctum.*[8]) Zwar ein *contemptor sacramenti visibilis invisibiliter sanctificari nullo modo potest;*[9]) aber während es Augustin für absurd hält, zu meinen, dafs die *invisibilis sanctificatio sine visibilibus sacramentis* nichts wirke, ruft er aus: *sine ista sanctificatione invisibilis gratiae sacramenta quid prosunt?*[10])

5 c. Dementsprechend ist zwar die Taufe als das *lavacrum regenerationis, in quo remittuntur cuncta peccata,*[11]) für Augustin ein *magnum sacramentum, divinum, sanctum, ineffabile,*[12]) dessen *gratia* er nicht unwirksam genannt wissen will.[13]) Allein er sagt ausdrücklich: *videat* [*baptizatus*], *si habet caritatem, et tunc dicat: natus sum ex deo. si autem non habet, characterem quidem impositum habet, sed desertor vagatur. habeat caritatem; aliter non se dicat natum ex deo. sed „habeo“ inquit „sacramentum“. audi apostolum: si sciam omnia sacramenta et*

---

1. de praed, 6, 11. X, 968. **2.** ibid. 7, 12. X, 970. **3.** ibid. 8, 13. X, 970. **4.** ibid. 8, 15. X, 972. **5.** sermo 288, 5. V, 1307; vgl. de trin. 5, 11, 20. VIII, 1071 ff. **6.** Vgl. oben S. 374 bei Anm. 9. **7.** Vgl. oben S. 373 bei Anm. 11. **8.** quaest. in heptat. 3, 84. III, 712. **9.** ibid p. 713. **10.** ibid. p. 712. **11.** c. Jul. 2, 8, 23. X, 689; vgl. oben S. 388 bei Anm. 2. **12.** in ep. Joann. 5, 6. III, 2015. **13.** c. Jul. 6, 14, 44. X, 847 (Gottschick, S. 130 Anm. 1).

habeam omnem fidem, ita ut montes transferam, caritatem autem non habeam, nihil sum (1. Ko. 13, 2).[1]

5d. Auch bei dem Abendmahl liegen die Dinge einfach: *utquid paras dentes et ventrem? crede, et manducasti!*[2]) Den Glauben aber, von dem Augustin hier spricht, die *fides, quae per dilectionem operatur,*[3]) die *invisibilis gratia* des Sakraments, wirkt Gott in der *schola interior a sensibus carnis valde remota* (vgl. Nr. 5a). — Doch ist es nötig, auf Augustins Anschauung vom Abendmahl[4]) etwas näher einzugehen, weil sie von weittragender Bedeutung geworden ist für die abendländische Entwickelung. Und es lohnt sich gerade in dem Zusammenhang dieses Paragraphen, weil Augustins Äufserungen über das Abendmahl ein besonders deutlicher Beweis dafür sind, dafs Augustin vollklingende „liturgische", „kirchliche" Termini verwenden konnte, auch wo sein Denken dem Wortsinn dieser Termini nicht entsprach. — Augustins Denken bewegt sich inbezug auf das *sanctificari invisibili gratia* im Abendmahl in drei [konzentrischen] Vorstellungskreisen. Entweder denkt er, den Traditionen der symbolisch-sakrifiziellen Auffassung gemäfs, an die gläubige Aneignung des Werkes Christi: *Jo. 6, 54 facinus vel flagitium videtur jubere; figura est ergo, praecipiens passioni dominicae communicandum et suaviter et utiliter recondendum in memoria, quod pro nobis caro ejus crucifixa sit.*[5]) Oder er hat, in dynamisch-spiritualistischen Bahnen wandelnd, die mit dem *sanctificari gratiā* gegebene mystische Einigung mit Christo (als dem Logos) im Auge: *ipse [Christus] dicens Jo. 6, 57, ostendit, quid sit non sacramento tenus, sed re vera corpus Christi manducare et ejus sanguinem bibere; hoc est enim: in Christo manere, ut in illo maneat et Christus.*[6]) Oder er operiert, an 1. Ko. 10, 17 anknüpfend, mit dem den Griechen in diesem Zusammenhange fremdartigen Gedanken, dafs die Gnade uns dem *corpus Christi,* d. i. der Kirche, eingliedere: *[Christus] hunc cibum et potum societatem vult intelligi corporis et membrorum suorum, quod est sancta*

1. in ep. Joann. 5, 6. III, 2015. Julian spottete daher, Augustin meine, non innovari homines per baptismum sed quasi innovari, non liberari sed quasi liberari, non salvari sed quasi salvari (Aug. c. Jul. 6, 14, 44. X, 847). 2. in Joann. 25, 12. III, 1602. 3. ibid. 4. Vgl. RE I, 61 ff.; Dorner S. 263 ff. 5. de doctr. 3, 16, 24. III, 74 f. 6. de civ. 21, 25, 4. VII, 742.

ecclesia in praedestinatis . . . ejus;[1]) *vos estis corpus et membra Christi, mysterium vestrum in mensa dominica positum est, mysterium vestrum accipitis.*[2]) An einen Genufs „des wahren Leibes und Blutes Christi" ist auch bei den Gläubigen — geschweige denn bei den Ungläubigen — in keiner dieser Vorstellungsreihen gedacht. Christus ist zwar *ubique totus praesens tanquam deus,* aber *in loco aliquo coeli propter veri corporis modum*[3]): *secundum praesentiam majestatis semper habemus Christum, secundum praesentiam carnis recte dictum est discipulis: „me non semper habebitis"* (Jo. 12, 28).[4]) Dennoch redet Augustin sehr oft scheinbar realistisch von einem Essen des Leibes Christi; ja er konnte sagen: *norunt fideles Christum in fractione panis; non enim omnis panis, sed accipiens benedictionem Christi, fit corpus Christi.*[5]) Aber er gibt selbst die Erklärung für solches Reden. In Jo. 6, 63 findet er von Christus gesagt: *spiritualiter intelligite, quod locutus sum. non hoc corpus, quod videtis, manducaturi estis et bibituri illum sanguinem, quem fusuri sunt, qui me crucifigent. sacramentum aliquod vobis commendavi; spiritualiter intellectum vivificabit vos.*[6]) Ein *sacramentum corporis Christi* aber wird das Brot *accipiens benedictionem,* denn *accedit verbum ad elementum et fit sacramentum;*[7]) und von den *sacramenta* sagt Augustin: *si sacramenta quandam similitudinem earum rerum, quarum sacramenta* (= *sacra signa*[8])) *sunt, non haberent, omnino sacramenta non essent. ex hac autem similitudine plerumque etiam ipsarum rerum nomina accipiunt. sicut ergo secundum quendam modum sacramentum corporis Christi corpus Christi est, etc.*[9]) Meinte Augustin, dafs Christus selbst nicht Anstand genommen habe (*non dubitavit*), *dicere „hoc est corpus meum", cum signum daret corporis sui,*[10]) so konnte auch er „realistisch" reden, ohne realistisch zu denken. Auch wenn er erklärt: *indigne quisque sumens dominicum sacramentum non efficit, ut, quia ipse malus est, malum sit, aut, quia non ad salutem accipit, nihil acceperit. corpus enim et sanguis domini nihilo-*

---

1. in Joann. 26, 25. III, 1614. 2. sermo 272. V, 1247. 3. ep. 187, 13, 41, II, 848. 4. in Joann. 50, 13. III, 1763. 5. sermo 234, 2. V, 1116. 6. in ps. 98, 9. IV, 1265. 7. Vgl. oben S. 374 bei Anm. 2. 8. Vgl. oben S. 373 bei Anm. 11. 9. ep. 98, 9. II, 364. 10. c. Adim. 12, 3. VIII, 144.

minus erat etiam in illis, quibus dicebat apostolus „qui manducat indigne, judicium sibi manducat“,[1]) auch dann denkt er an ein *carnem et sanguinem Christi edere tantum in sacramento.*[2]) Zu einem *manducare usque ad spiritus participationem*[3]) führt nur die *fides cum caritate.*

6. Es läſst sich nach alle dem nicht leugnen, daſs auch noch in der Gnadenlehre des gereiften Augustin die neuplatonischen Gedanken eine groſse Rolle spielen. Die Ekstase freilich empfiehlt er nirgends;[4]) die beschauliche *contemplatio* tritt an ihre Stelle.[5]) Aber gänzlich fremd war ihm auch noch in der Zeit seiner Reife die Ekstase nicht.[6]) — Und die neuplatonischen Gedanken waren ihm nicht nur Mittel, durch welche er die ihm zum Lebenselement gewordene ethisch-persönliche Frömmigkeit der Schrift, vor allem der Psalmen und des Paulus zur Darstellung brachte;[7]) nein, er hat selbst mit seinen Frömmigkeitsempfindungen in dieser, evangelischer Frömmigkeit fremden Welt der neuplatonischen Mystik gelebt.[8]) Unlöslich durchdringen sich bei ihm die biblischen und die neuplatonischen Gedanken; und die letzteren verkürzen die ersteren mehr, als die ersteren die letzteren. Doch hat Augustin in der Zeit seiner Reife an dieser Verkürzung kein Interesse gehabt. Die über das biblische und kirchliche Christentum hinausführenden Konsequenzen seiner neuplatonischen Mystik hafteten seinem Denken an, ohne daſs er des unkirchlichen Charakters derselben sich bewuſst ward. Er wollte das biblische, das kirchliche Christentum vertreten.

7. Überdies wurden die Konsequenzen der neuplatonischen Mystik und der Prädestinationslehre bei Augustin dadurch paralysiert, daſs seiner Meinung nach niemand als Prädestinierter sich wissen kann. Er sagt nicht nur: *utrum quisque hoc munus [perseverantiae] acceperit, quamdiu hanc vitam ducit, incertum est;*[9]) er wendet dies vielmehr auch auf die

---

1. de bapt. 5, 8, 9. IX, 181. **2.** in Joann. 27, 11. III, 1621. **3.** ibid. **4.** Vgl. Reuter, S. 471. **5.** In der contemplatio pulchritudinis dei fand er de mor. 1, 31, 66. I, 1338 die Seligkeit des Lebens der ägyptischen Asketen. **6.** Noch nach der Darstellung der confessiones (7, 14, 20 fin. I, 744; vgl. 7, 17, 23. I, 145) war er 385 Gottes gewiſs geworden durch innere Schauung. Vgl. auch den Bericht über das Gespräch mit Monnica (ibid. 9, 10, 23 ff. I, 773 ff.). **7.** Gottschick, S. 112. **8.** Scheel, S. 451. **9.** de dono pers. 1, 1. X, 993.

Selbstbeurteilung an: *quis enim ex multitudine fidelium, quamdiu in hac mortalitate vivitur, in numero praedestinatorum se esse praesumat?*[1]) Die Ansätze zu einer durch rechtes *timere* vor dem *altum sapere* (Rö. 11, 20), vor dem *superbire*, geschützten[2]) individuellen Heilsgewifsheit, die bei ihm zu beobachten sind,[3]) haben daher seine vulgär-katholischen Überzeugungen von der Bedeutung der sichtbaren Kirche nicht eingeschränkt.[4]) Jeder Gläubige bleibt auf die Kirche angewiesen, in der allein das Heil zu finden ist.[5]) — Für das Schicksal des Augustinismus in der Kirche ist dies ein entscheidendes Moment gewesen. — Ein zweites war Augustins Stellung zur *libertas arbitrii.* Augustin hat jede Fähigkeit des natürlichen Menschen zum Guten geleugnet: *ipsum liberum arbitrium liberandum est a servitute, cui dominatur cum morte peccatum,*[6]) *neque liberum arbitrium quidquam nisi ad peccandum valet, si lateat veritatis via.*[7]) *Nec omnino per se ipsum, sed per solam dei gratiam . . . liberatur, ut voluntas ipsa . . . a domino praeparetur*;[8]) denn *deo volenti salvum facere nullum hominum resistit arbitrium.*[9]) Augustin ist daher, wenn es um den religiös-sittlichen Sinn der *libertas arbitrii* sich handelt, vielmehr als ein Verfechter des *servum arbitrium*, denn als ein Anhänger der *libertas arbitrii* zu bezeichnen.[10]) Aber die *libertas arbitrii* im psychologischen Sinne hat er nie geleugnet; ja im Bereiche seines Könnens hat der Mensch ein *liberum arbitrium* (d. i. Wahlfreiheit): Augustin war kein Determinist.[11]) Da nun Augustin oft mit einem nicht auf dem Boden seiner späteren Gnadenlehre gewachsenen Terminus davon redet, dafs

---

1. de corr. et gr. 13, 40. X, 940. **2.** ibid. u. 9, 24. X, 930 u. ö.; vgl. Gottschick, S. 153f. **3.** Vgl. oben S. 402 bei Anm. 1—3. **4.** Vgl. oben S. 369 bei Anm. 8. **5.** Vgl. oben S. 373 bei Anm. 8. **6.** enchir. 106. VI, 282, vgl. oben S. 383 bei Anm. 2. **7.** de spir. et litt. 3, 5. X, 203. **8.** enchir. 106. VI, 282, Fortsetzung der in Anm. 6 zitierten Stelle. **9.** de corr. et gr. 14, 43. X, 942; vgl. oben S. 380 bei und mit Anm. 4. **10.** de corr. et gr. 13, 42. X, 942 spricht er von solchen, quos dei gratia nondum habentes ullum liberum suae voluntatis arbitrium perducit ad regnum, und bezeichnet das arbitrium liberum sed non liberatum als liberum justitiae, peccati autem servum. **11.** Das ist, obwohl die Gnade wie eine zwingende Naturkraft wirkt, schon deshalb zweifellos, weil nach Augustin Gott das Böse in keiner Weise kausiert (vgl. oben S. 379 bei und mit Anm. 5).

liberum arbitrium adjuvatur per dei gratiam,[1]) so war die Handhabe zur Abschwächung seiner Gedanken von der *servitus arbitrii* bei ihm selbst gegeben. — An dritter und vierter Stelle ist als bedeutsam für das Geschick des Augustinismus in der Kirche das zu nennen, daſs Augustins Gnadenlehre die beiden Voraussetzungen der vulgärkatholischen Werkgerechtigkeit, die Annahme eines Lohnverhältnisses zwischen Gott und den Menschen[2]) und die Hochschätzung der asketischen Sittlichkeit[3]) in sich aufgenommen hatte. Gott ist auch für Augustin *voluntatum bonarum adjutor et remunerator*;[4]) die Gnade ist ihm die *gratia, ... qua a nostris malis meritis liberamur et per quam bona merita comparamus, quibus ad vitam perveniamus aeternam.*[5]) Und zum Mönchtum war Augustin bekehrt, als er zum Christentum bekehrt wurde. Das vollkommenste *adhaerere deo* sah er auch später noch in dem geistlich-asketischen Leben,[6]) in der [asketischen] Nachfolge (*imitatio*) Jesu.[7]) Noch um 428 zeigte er in den *retractationes,*[8]) daſs das *monstrum* Jovinian *sacrarum virginum meritum aequando pudicitiae conjugali* auch ihm ein groſses Ärgernis gegeben hatte.[9]) Und Heiligenverehrung billigte auch Augustin.[10]) Zwar mahnte er, man solle der *merita* sich nicht rühmen, denn, *cum deus coronat merita nostra, nihil aliud coronat quam dona sua,*[11]) und von den Heiligen sagte er: *in domino laudandi sunt, non in se ipsis.*[12]) Doch war das durchführbar? Der Begriff des *meritum* muſste vielmehr die Eingangspforte für „semipelagianische“ Gedanken werden.

§ 52. Augustins Gedanken über die „civitas dei“ und „civitas terrena“, über Kirche und Staat.

Reuter, S. 4—152 (bezw. 106—152). — GJSeyrich, Die Geschichtsphilosophie Augustins nach seiner Schrift de civitate dei. Diss. phil. Leipzig 1891. — THahn, s. vor § 49.

1. Das Nebeneinander und Ineinander zweier heterogener Strömungen, einer vulgärkatholisch-kirchlichen und einer über

---

1. z. B. op. imp. 6, 26. X, 1566. **2.** Vgl. oben § 22, 6 c. **3.** Vgl. S. 93 bei Anm. 5—7 u. § 41, 2 b S. 315 f. **4.** de civ. 14, 26. VII, 435; vgl. oben S. 165 bei Anm. 1. **5.** de grat. et lib. arb. 1, 1. X, 881. **6.** Vgl. oben S. 410 Anm. 5. **7.** Vgl. Reuter, S. 398—447. **8.** 2, 22, 1. I, 639. **9.** Vgl. oben § 41, 2 b S. 316. **10.** Vgl. oben S. 314 bei Anm. 4. **11.** ep. 194, 5, 19. II, 880. **12.** c. duas epp. Pel. 3, 8, 24. X, 607.

das geschichtlich gewordene Kirchentum hinausweisenden mystischen halb biblischer halb philosophischer Färbung, welches im gesamten Augustinismus beobachtet werden kann, tritt deutlich hervor auch in den 22 Büchern *de civitate dei*,[1]) dem auf langjähriger Arbeit (412—426) ruhenden Hauptwerk des reichen Geistes Augustins. Und gerade diesem Werke gegenüber erkennt man, weshalb die erstere Strömung in den von Augustin ausgegangenen Wirkungen prävalieren, und nach welcher Seite hin ihr Einfluſs epochemachend werden muſste.

2. Augustin verfolgt in *de civitate dei* zunächst[2]) eine apologetische Aufgabe. Er will durch eine Widerlegung der Freunde des erst kürzlich und noch nicht völlig verschwundenen heidnisch-römischen Staates,[3]) welche die siegreiche Kirche verantwortlich machten für die Not der Zeit, *gloriosissimam civitatem dei, sive in hoc temporum cursu, cum inter impios peregrinatur ex fide vivens, sive in illa stabilitate sedis aeternae, quam nunc exspectat per patientiam ..., defendere adversus eos, qui conditori ejus suos deos praeferunt.*[4]) Im zweiten Teile des Werkes[5]) handelt er von den vorirdischen Anfängen der *civitas dei* und der *civitas terrena*, ihrer Geschichte in der Zeit und ihren letzten Zielen. — Durch den Sündenfall einerseits und die göttliche Gnade andererseits ist der Gegensatz zweier *civitates*, der in der Engelwelt schon früher entstanden war,[6]) auf die Erde übertragen: *fecerunt civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum dei, coelestem vero amor dei usque ad contemptum sui.*[7]) Die irdischen Anfänge der ersteren gehen zurück auf Kain, den *fratricida*,[8]) die der letzteren auf Abel: *scriptum est de Cain, quod condiderit civitatem; Abel autem tanquam peregrinus non condidit. superna est enim sanctorum civitas, quamvis hic pariat cives, in quibus peregrinatur, donec regni ejus tempus adveniat.*[9]) Seit Gen. 6 vermischten sich beide *civitates*; das Strafgericht der Sintflut

---

1. Über die Bedeutung von civitas s. Reuter, S. 131f. und Apk. 21, 20. Die Begriffe civitas dei und civitas diaboli hat schon Tyconius (Hahn, S. 25 Anm. 1), und auch er hat sie wohl schon vorgefunden. **2.** lib. 1—10. **3.** Vgl. de pecc. orig. 17, 18. X, 394: Romanum imperium, quod deo propitio christianum est. **4.** de civ. 1 praef. init. VII, 13. **5.** lib. 11—14, 15—18, 19—22. **6.** lib. 11. VII, 315 ff **7.** 14, 28. VII, 436. **8.** 15, 5. VII, 441. **9.** 14, 1, 2 p. 438.

schliefst die erste Periode der Menschheitsgeschichte, wie das der Sprachverwirrung[1]) die zweite. Nach Abraham, mit dem die dritte Periode beginnt [, während die vierte von David bis zum Ende des Exils, die fünfte bis auf Christus, die sechste bis zur Wiederkunft gerechnet wird],[2]) hatte die *civitas dei* unter den Nachkommen Isaaks und Jakobs (vgl. Rö. 9, 7. 11) eine Stätte; doch waren viele Israeliten *reprobi*,[3]) auch Nicht-Israeliten, wie Hiob, *supernae cives patriae.*[4]) Auch nach der Erscheinung Christi, des *supernus rex* der Gläubigen,[5]) blieben und bleiben die beiden *civitates* noch *perplexae quodammodo invicemque permixtae.*[6]) Erst am Ende der Welt erfolgt die Scheidung: *una praedestinata est, in aeternum regnare cum deo, altera aeternum supplicium subire cum diabolo.*[7])

3. Die *civitas terrena* umfafst alle, *qui secundum hominem vivunt,*[8]) die *reprobi.*[9]) Doch ist es nicht nur bildliche Redeweise, wenn Augustin diese *societas impiorum*[10]) als die *civitas terrena* bezeichnet. Denn *inter plurima regna terrarum, in quae terrenae utilitatis vel cupiditatis est divisa societas, quam civitatem mundi hujus universali vocabulo nuncupamus, duo regna cernimus longe caeteris provenisse clariora, Assyriorum primum, deinde Romanorum,*[11]) *Babylonia, quasi prima Roma,* und *Roma, quasi secunda Babylonia.*[12]) Die *civitas terrena* ist also für Augustin verkörpert im [heidnischen] Römerreich. Ja, es deckt sich für Augustin in gewisser Weise der Begriff des weltlichen Reiches überhaupt mit dem der *civitas terrena.* Denn jeder Staat setzt den durch die Sünde verursachten Gegensatz zwischen Herrschenden und Beherrschten voraus,[13]) ist eine *terrenae utilitatis societas;*[14]) ja, er würde in dem Kampf der Selbstsucht gegen die Selbstsucht nichts als ein *magnum latrocinium* sein,[15]) erstrebte nicht selbst die schädliche Gewalt ein relatives Gut, die *pax terrena.* An

---

1. Vgl. oben S. 407 bei Anm. 5: verbum und voces. **2.** Die Abgrenzung dieser sechs Perioden der Menschheitsgeschichte rührt nicht von Augustin her. Schon quaest. 83 Nr. 58, 2. VI, 43 bezeichnet er die beiden ersten als articuli evidentissimi et notissimi und führt die drei folgenden auf Mt 1, 17 zurück. **3.** 17, 22f. p. 557f. **4.** 18, 47 p. 609. **5.** 2, 18, 3 p. 64. **6.** 11, 1 p. 317; vgl. 18, 49 p. 611. **7.** 15, 1, 1 p. 437. **8.** ibid. **9.** 16, 10, 3 p. 489. **10.** ibid. **11.** 18, 2, 1 p. 560. **12.** 18, 2, 2 p. 561. **13.** 19, 15 p. 643. **14.** 18, 2, 1 p. 560. **15.** 14, 4 p. 115.

diesem Frieden Babels haben auch die Bürger der *civitas dei* in diesem Leben ein Interesse.[1]) Die *civitas coelestis* achtet daher die menschlichen Gesetze, *quantum salva pietate ac religione conceditur.*[2]) Allein Friede ist ohne Gerechtigkeit unerreichbar. Wahre Gerechtigkeit aber, wahre Tugenden, d. h. solche, die nicht *vitia sunt potius quam virtutes,*[3]) ermöglicht nur die wahre Gotteserkenntnis, welche die *civitas dei* besitzt.[4]) Bei den Juden konnte daher die [theokratische] *civitas terrena* die *civitas dei* abschatten, *non se significando, sed alteram, et ideo serviens* (vgl. Gal. 4, 21 ff.).[5]) Auch Fürsten können Bürger der *civitas dei* sein, *si suam potestatem ad dei cultum maxime dilatandum majestati ejus famulum faciunt.*[6])

4. Doch was versteht Augustin unter der *civitas dei?* — Das Jerusalem, das unser aller Mutter ist,[7]) die *sponsa Christi,*[8]) die *semper tolerans terram, sperans coelum,*[9]) *in hoc temporum cursu inter impios peregrinatur,*[10]) — *omnes fideles, non solum qui modo sunt, sed et qui ante nos fuerunt et jam dormierunt, et qui post nos futuri sunt*[11]): die *praedestinati in aeternum regnare cum deo,*[12]) die Gott allein kennt.[13]) Da nun die Gleichung *„civitas dei = ecclesia“* dem ganzen Werk *de civitate* zugrunde liegt und auch sonst mehrfach von Augustin ausgesprochen ist,[14]) so erkennt man, dafs Augustin, obwohl er eine runde Formel derart nicht hat, die *vera ecclesia* (vgl. § 49, 8. 9) mit dem *numerus praedestinatorum* identifiziert hat.

---

1. 19, 26 p. 656. **2.** 19, 17 p. 646. **3.** 19, 25 p. 656. Die prägnante Form dieses Gedankens: „virtutes gentium splendida vitia“ ist apokryph, wie das Tertullianische „credo quia absurdum“ (vgl. oben § 22, 2 b S. 155). In noch höherem Grade apokryph ist ein anderes mehrfach auf Augustin zurückgeführtes Wort: „In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas,“ das FLücke (Über das Alter, den Verfasser, die ursprüngliche Form und den wahren Sinn des kirchlichen Friedensspruches „In necessariis“ etc., Göttingen 1850) in etwas anderer Form auf einen lutherischen Theologen des 17. Jahrhunderts (Rupertus Meldenius um 1628; vielleicht ein Pseudonymon) zurückgeführt hat. Doch vgl. CBertheau, Rupertus Meldenius, RE XII, 550—552. **4.** 19, 25 p. 656; vgl. de trin. 13, 20, 26. VIII, 1036. **5.** de civ. 15, 2. VII, 439. **6.** 5, 24. VII, 171. **7.** 15, 2. VII, 439. **8.** 15, 22. VII, 467. **9.** enarr. ps. 142, 3. IV, 1846. **10.** de civ. praef. VII, 13. **11.** enarr. in ps. 126, 3. IV, 1669. **12.** de civ. 15, 1, 1. VII, 437. **13.** de civ. 20, 7, 3. VII, 669; enarr. in ps. 64, 2. IV, 774. **14.** z. B. enarr. in ps. 98, 4. IV, 1261: quae est civitas dei, nisi sancta ecclesia?

Er verwendet auch die in § 49, 8 besprochenen Begriffe, wenn er sagt: *meminerit sane [civitas dei] in ipsis inimicis latere cives futuros ..., portat infensos, sicut ex illorum numero ... habet secum, quamdiu peregrinatur in mundo, connexos communione sacramentorum.*[1]) Es vollendet sich demnach in der Gleichung „*vera ecclesia = numerus praedestinatorum*" der religiös-ethische Kirchenbegriff Augustins, der seine vulgärkatholischen Gedanken von der Kirche durchbrochen hätte, wenn Augustin ein Kriterium gehabt hätte, um bei sich und andern die Prädestination festzustellen.

5. Allein ein solches Kriterium hatte er nicht.[2]) Die *electi*, die sich gegenseitig nicht kennen,[3]) sind nun aber keine *communio*, können nur von dem auf die Vollendung sehenden Glauben als *civitas dei* vorgestellt werden. Dieser Umstand und die Autoritätsstellung der Kirche mufste es dem Augustin nahe legen, die *civitas dei* trotz der Prädestinationslehre mit der hierarchisch verfafsten Kirche zu identifizieren. Augustin hat diese Gleichsetzung in *de civitate*[4]) bei der im Anschlufs an Tyconius gegebenen Erklärung von Apk. 20, 4 — und nicht nur hier[5]) — vollzogen. Denn er deutete mit Tyconius,[6]) den Chiliasmus beseitigend, das Millennium auf ein in die laufende Kirchengeschichte hineinfallendes Herrschen der Kirche und sah in den Richtenden, von denen Apk. 20, 4 spricht, nicht, wie Tyconius, die der ersten Auferstehung, d. i. der Wiedergeburt, teilhaftig gewordenen *sancti*,[7]) sondern die *praepositi, per quos ecclesia nunc gubernatur.*[8]) Der hierarchisch verfafsten Kirche käme danach zu, was der *civitas dei* gebührt.[9]) Und schon Augustin selbst hat in der Tat mehrfach den

---

1. 1, 35. VII, 46. **2.** Vgl. oben S. 410 bei Anm. 9 u. S. 411 bei Anm. 1. Hier sieht man, dafs es irrig ist, mit RBuddensieg (Johann Wiclif und seine Zeit, Halle 1885, S. 204) u. a. die Vorstellung, dafs die Kirche die Gemeinde der Gläubigen oder Erwählten sei, als „das schlagende Herz des Protestantismus" zu bezeichnen. Erst da, wo die individuelle Heilsgewifsheit den Gläubigen selbständig stellt gegenüber der Kirchenanstalt (was bei Augustin nicht der Fall war, oben S. 411 Anm. 4), gewinnt diese Vorstellung einen antihierarchischen Sinn (vgl. JGottschick, ZKG VIII, 347 ff.). **3.** de civ. 20, 7, 3. VII, 669. **4.** 20, 9, 2. VII, 673. **5.** Vgl. enarr. in ps. 126, 3. IV, 1669. **6.** Vgl. THahn, S. 27. **7.** Vgl. THahn, S. 27. **8.** de civ. 20, 9, 2. VII, 673; vgl. enarr. in ps. 126, 3. IV, 1669. **9.** Vgl. oben S. 415 bei Anm. 2, 4, 5 u. 6.

Dienst des Staates für die Kirche gefordert.[1]) Er hat daher [wie durch die oben S. 415 bei Anm. 6 erwähnten Gedanken dem theokratischen Kaisertum, so auch] der mittelalterlichen Hierarchie die Wege gewiesen. Und an diese Gedanken Augustins mufste die Entwickelung anknüpfen, weil sie bei Augustin selbst vulgärkatholische Vorstellungen weiter ausbauten.

Kapitel II.

Die teilweise Rezeption des Augustinismus in der abendländischen Hälfte der alten Kirche.

§ 53. Die Verurteilung des Pelagianismus.

NBonwetsch, Julian von Eklanum (RE IX, 603—606); FLoofs, Pelagius (RE XV, 747—774) und die dort genannte Literatur. — ChWFWalch, Entwurf einer vollständigen Historie der Kezereien usw. IV, Leipzig 1768. — Wiggers s. § 50. — JLJacobi, Die Lehre des Pelagius, Leipzig 1842. — FWörter, Der Pelagianismus, Freiburg i. B. 1866, 2. Aufl. 1874. — FKlasen, Die innere Entwicklung des Pelagianismus. Freiburg 1882. — CPCaspari, Briefe, Abhandlungen und Predigten aus den letzten zwei Jahrhunderten des kirchlichen Altertums, Universitätsprogramm, Christiania 1890. — AKoch, Die Autorität des hl. Augustinus in der Lehre von der Gnade und der Prädestination (ThQS, 1891, S. 95ff., S. 287ff., S. 455ff.), neubearbeitet = AKoch, Faustus, Stuttgart 1895, S. 129—191. — ABruckner, Julian v. Eclanum, sein Leben und seine Lehre, Leipzig 1897 (TU XV, 3). — HZimmer, Pelagius in Irland, Berlin 1901. — HvSchubert, Der sog. Praedestinatus. Ein Beitrag zur Geschichte des Pelagianismus, Leipzig 1903 (TU XXIV, n. F. IX, 4). — ERiggenbach, Unbeachtet gebliebene Fragmente des Pelagius-Kommentars, Gütersloh 1905 (Beiträge usw. ed. ASchlatter u. WLütgert, IX, 1). — SHellmann, Über Sedulius Scotus (Quellen u. Untersuchungen zur latein. Philologie des Mittelalters ed. Traube I, 2; erscheint demnächst).

1. So grofs das Ansehen war, welches Augustin schon bei Lebzeiten besafs[2]) und nach seinem Tode behielt, so hat dasselbe doch nicht bewirkt, dafs seine Gedanken in ihrer Gesamtheit in der Kirche des Occidents rezipiert wurden. Gewirkt hat Augustin vielmehr zunächst nur, soweit er vulgärkatholische Gedanken weiterentwickelte. Seine dem Vulgärkatholizismus gegenüber eigentümlichen Gedanken haben erst später in

1. Vgl. oben S. 377 bei und mit Anm. 6 und Dorner, S. 304ff.
2. Vgl. die ep. Valentini abbatis ad August. in Aug. epp. ep. 216, 1. II, 975.

weiteren Kreisen Einflufs geübt. Daher fanden seine klaren trinitarischen Formeln schnell Eingang.[1]) Daher blieben seine antidonatistischen Ausführungen über die objektive Wirksamkeit der Sakramente Eigentum der Kirche; Augustin hat die Grundlage gelegt, auf der zunächst die Praxis, dann die Theorie die Sakramentslehre ausbaute. Dafs auch er die Autorität der Kirche und ihrer Tradition vielfach in überschwänglichster Weise anerkannt, den einzelnen innerhalb bestimmter Gedankenreihen von der Kirche religiös abhängig gemacht hatte,[2]) das hat im Occident vollends die Idee der Kirche in der religiösen Stimmung und im kirchlichen Handeln in den Vordergrund geschoben. Nicht so durchschlagend wirkte seine antipelagianische Polemik. Zwar vertrat er auch hier eine Reihe vulgärkatholischer Gedanken; und diese sind, mit dem Stempel seines Geistes versehen, durchgedrungen: der Pelagianismus ist verurteilt. Doch bedeutete diese Verurteilung des Pelagianismus keineswegs eine Rezeption aller antipelagianischen Gedanken Augustins (vgl. § 54).

2 a. Pelagius († wohl bald nach 418), ein aus Britannien [3]) stammender Mönch, der vielleicht in der uns völlig unerkennbaren Zeit vor seinen reifen Mannesjahren im Orient sich aufgehalten hatte, hat lange in Rom gelebt,[4]) ehe sein Leben um 411 mit einer Reise nach Afrika die tragische Wendung nahm, infolge deren er als *haeresiarcha* gilt. Auch geschriftstellert hat er schon in dieser Zeit;[5]) und eines dieser seiner älteren

---

1. Vgl. oben § 48, 4 S. 368. **2.** Vgl. oben § 49, 1—4 und S. 411 bei Anm. 4. **3.** Gegen Zimmer u. a., die auf Grund zweier Stellen bei Hieronymus den Pelagius für einen Scotus (Iren) halten, s. RE XV, 749, 29 ff. **4.** Augustin, de gratia Chr. et pecc. or. 2, 21, 24. X, 396. **5.** Pelagius hat nach Gennadius (de vir. ill. 43, ed. Richardson, TU XIV, 1 S. 77), antequam proderetur haereticus, zwei Werke geschrieben, die Gennadius als studiosis necessaria beurteilt: de fide trinitatis libros III und eclogarum ex divinis scripturis librum unum. Ersteres ist ganz, letzteres bis auf wenige Fragmente, die JGarnier gesammelt hat (Marii Merc. opp. Paris 1673, I, 370 f.), verloren. Auch von seinen Briefen aus dieser Zeit haben wir nur aus zweien wenige Sätze (Garnier I, 371 f.). Besser steht es (vgl. unten S. 419 Anm. 1) mit den in apostolum Paulum commentarii, die Pelagius nach Marius Mercator (common. opp. ed. Baluze, Paris 1684, p. 135) ante vastationem urbis schrieb und die Augustin schon 412 kannte (de pecc. mer. 3, 1. X, 185 f.).

Werke, sein vor 410 geschriebener Kommentar zu den 13 paulinischen Briefen, darf als erhalten gelten.[1])

2 b. Dieser Kommentar beweist zweierlei. Erstens dies, dafs Pelagius als Exeget den paulinischen Gedanken im Rahmen einer vulgären Kirchlichkeit nicht weniger gerecht geworden ist, als es Augustin unter dem Einflufs des Neuplatonismus vermochte: das *justificari sola fide* betont er so energisch, wie es vor Luther kein Erklärer des Paulus getan hat.[2]) Aber er denkt dabei nur an die grofse General-Amnestie in der Taufe: [*Christus nos*] *non solum redemit, sed etiam peccata remisit, sine labore justos nos facit.*[3]) *redemit nos sanguine suo de morte, cui per peccatum venditi fueramus ..., quam mortem Christus vicit quia non peccavit*;[4]) *justitia donatur per baptismum.*[5]) Zwar ist ihm die von ihm als des Menschen freie Tat und als der Realgrund der göttlichen *electio* gedachte *fides*,[6]) die *in primitiis credulitatis accedentes ad deum justificat, si deinceps in justificatione permaneant*,[7]) nicht blofses Fürwahrhalten. Aber die unter Einwirkung der paulinischen Gedanken ihm gelegentlich auftauchende Erkenntnis, dafs die *sola fides crucis* als die Quelle der Liebe die tragende Kraft des Christenlebens sei,[8]) ist kaum über die Schwelle seines

---

1. Zimmer hat mit Hilfe der Exzerpte bei Marius Mercator und Augustin (vgl. Garnier I, 367—370) und zahlreicher irischer Zitate aus diesem Kommentar, sowie durch Nachweisung einer [interpolierten] Handschrift desselben (cod. Sangallensis, s. Zimmer, S. 280—420) dargetan, dafs die unter die Werke des Hieronymus (MSL 30, 646—902) geratene Form des Pelagius-Kommentars zwar einige Auslassungen aufweist, übrigens aber, so mangelhaft die Textüberlieferung ist, als von Pelagius herrührend in Anspruch genommen werden kann. Und dies wird richtig bleiben, auch wenn Riggenbachs These, dafs der Text des Pseudo-Hieronymus wie der des cod. Sangallensis mehrfach gekürzt sei, durch die von Riggenbach unabhängigen Untersuchungen Hellmanns bewiesen werden sollte. 2. Vgl. RE XV, 753, 31 ff. 3. zu Eph. 1, 7. MSL 30, 824 C. 4. zu Rö. 3, 24 p. 661 B. 5. Rö. 5, 17 p. 670 B. 6. Pelagius bezeichnet, wie Augustin vor 396 (vgl. oben S. 378 bei Anm. 3), die fides zwar insofern als unicuique a deo data (Rö. 12, 6 p. 701 C), als voluntate dei vocatur quisque ad fidem (1. Ko. 1, 1 p. 717 B); sed sua [quisque] sponte et suo arbitrio credit (ib. 717 B). Quos praescivit [deus] credituros, hos vocavit (Rö. 8, 29 f. p. 685 A); electio gratiae fides est, sicut opera electio legis (Rö. 11, 5 p. 695 C). 7. Gal. 3, 10 p. 812 B. 8. Das διὰ τοῦ σταυροῦ in Eph. 2, 16 erläutert er p. 828 C mit den Worten: „per solam fidem

Bewufstseins gekommen. Wie den Augustin seine Mystik, so hinderte ihn sein Moralismus, die religiöse Bedeutung der *fides* zu verstehen, die des Apostels Rechtfertigungslehre [und die Luthers] von der Augustinischen wie von der Pelagianischen fundamental unterscheidet. Ihm wird der Glaube das Motiv für die *opera fidei*, ohne die er tot ist,[1]) als die *fides promissorum dei* (vgl. Hebr. 11, 1. 6),[2]) d. h. als die *spes retributionis bonorum operum*, ohne die *perficere virtutes nemo poterit.*[3]) Der Getaufte ist *sanctificatus*, aber mufs nach der Taufe diese *sanctitas* seinerseits festhalten.[4]) Christus kommt hierbei nur als der Lehrer und als das Vorbild inbetracht. Sein Werk erschöpft sich in dem Doppelten: *remissionem peccatorum donat credentibus et docet, quomodo debeant carnis vitia vitari et prudentia resecari*;[5]) *doctrinam praebuit et exemplum.*[6]) Wenn Pelagius an letzterer Stelle ein *insuper et virtutem per spiritum sanctum* hinzugefügt hat[7]) und wenn er mit Eph. 1, 3 rühmt, dafs Gott uns gesegnet habe *omnibus spiritualibus gratiae benedictionibus,*[8]) so führt beides nicht weiter. Denn letzteres bleibt ein unklarer Begriff, und bei ersterem denkt Pelagius daran, dafs die Zusprache des Geistes die *spes retributionis* belebt: *spiritum sanctum nobis dedit [deus], qui jam ostendat gloriam futurorum.*[9]) — Bei der *doctrina* und dem *exemplum Christi* tritt die mönchisch-asketische Färbung des Pelagianischen Moralismus stark hervor: *non solum peccata, sed etiam occasiones auferre docuit peccatorum*;[10]) *nascendo de matre*

---

crucis", quae nullum deterret, non enim gravis aut difficilis est, quam habere etiam potuit latro crucifixus (vgl. Gal. 5, 11 p. 819: in sola fide crucis dico esse salutem). Durch ein „coepi diligere Christum, qui mihi magna peccata dimisit" erklärt er 1. Tim. 1, 14 (p. 876 B); durch Hinweis auf Lc. 7, 47 (cui enim plus dimittitur, plus diligit) erläutert er Rö. 15, 9 (p. 711 C), und zu Rö. 5, 5 bemerkt er: magnitudo beneficiorum excitat in se magnitudinem caritatis (p. 666 D).

1. Gal. 3, 10 p. 812 B. **2.** 1. Tim. 6, 10 p. 886 C. **3.** Rö. 1, 17 p. 649 C. **4.** 1. Tim. 2, 15 p. 879 A: notandum, quod sola fides ei, qui post baptismum supervixerit, non sufficiat nisi sanctitatem mentis et corporis habeat. **5.** Rö. 3, 20 p. 660 D. **6.** Rö. 6, 14 p. 673 C. **7.** Dies folgt den in der vorigen Anmerkung zitierten Worten im cod. Sangallensis (Zimmer, S. 299). **8.** Eph. 1, 3 p. 823 D. Pelagius hat öfter so geredet (vgl. Aug. de gestis 14, 32. X, 339). **9.** Rö. 5, 5 p. 667 A. **10.** Rö. 6, 18 p. 673 D.

paupere divitias reprobavit; dum litteras non discit, refutat sapientiam saecularem; cum vero traditus non resistit, in humana fortitudine prohibet gloriari.[1]) Die Askese erscheint als das Spezifikum des NT.: *quae Moses et naturalis lex non docuit, haec docuit dominus noster Jesus Christus: contemnere mundum et superare vitia.*[2])

2 c. Zweitens beweist der Kommentar des Pelagius, daſs Pelagius die Ansichten, die ihm später von Augustin als Ketzereien angerechnet wurden,[3]) von den Verleumdungen abgesehen, schon vor 410 vertreten hat. Er hat schon damals die Erbsünde geleugnet, obgleich er die [fast ausnahmelose] Allgemeinheit der Sünde nicht verkannte[4]) und betonte, daſs zur Zeit Christi *impletum jam erat tempus, quando legem per malam consuetudinem nemo poterat custodire,*[5]): *insaniunt,* sagt er, *qui de Adam per traducem asserunt ad nos venire peccatum.*[6]) Sein Interesse an dem *liberum arbitrium* verbot ihm, anzunehmen, *naturam corporis insertum habere peccatum*[7]): *natura talis a deo facta est, ut possit non peccare, si velit.*[8]) Nur *exemplo vel forma* hat Adam die Sünde in die Welt gebracht.[9]) Auch der Tod ist nur insofern auf ihn zurückzuführen, als ebenso wie er, die *forma morientium,*[10]) alle sterben [und im Hades gehalten werden], die sündigen. Zu Abraham, Isaak und Jakob ist der Tod nicht durchgedrungen, sie leben (Mt. 22, 32);[11]) *justus non habet mori.*[12]) Die *communis et naturalis mors,*[13]) d. i. offenbar das Sterben ohne

---

1. 1. Ko. 1, 27 p. 721 C. **2.** Rö. 7, 25 (!) p. 679 A. **3.** Augustin hat zweimal (c. duas epp. 8, 24. X, 606 u. de dono persev. 2, 4. X, 996) als „die drei Hauptirrtümer“ der Pelagianer angegeben: 1. daſs sie das peccatum originale leugneten, 2. daſs sie die gratia, qua justificamur, non gratis, sed secundum merita gegeben dächten, 3. daſs sie sündlose Vollkommenheit nach der Taufe für möglich hielten. Der erste und dritte Vorwurf tut Pelagius nicht Unrecht. Der zweite ist ganz unberechtigt, wenn unter der justificatio mit Pelagius die justificatio per baptismum verstanden wird. Doch hat Pelagius das proficere in gratia als ein incrementum meritorum gedacht (Rö. 1, 1 p. 645 B); ja er sagt ausdrücklich: expetit deus a nobis, quod possumus, ut per nos, quod non possimus, largiatur (2. Thess. 1, 12 p. 872 A nach Zimmer, S. 395). **4.** Vgl. RE XV, 752, 50 ff. **5.** Gal. 3, 10 p. 812 B; vgl. RE XV, 753, 11 ff. **6.** Rö. 7, 8 p. 676 B. **7.** Rö. 6, 19 p. 674 A. **8.** Rö. 8, 3 p. 680 B. **9.** Rö. 5, 12 p. 668 B. **10.** 1. Ko. 15, 21 p. 765 B. **11.** Rö. 5, 12 p. 668 C. **12.** Rö. 5, 7 p. 667 B. **13.** Rö. 8, 12 p. 681 C.

das nachfolgende Gehaltensein im Hades, ist ihm nicht als Folge der Sünde erschienen. Auch die These, dafs ein sündloses Leben nach der Taufe pflichtmäfsig und möglich sei, hat Pelagius schon in seinem Pauluskommentar ausgesprochen.[1]) Die Kindertaufe erwähnt er hier nicht. Eine Taufe der Kinder *in remissionem peccatorum* hätte er nicht zugeben können.

2d. Energischer, als Pelagius, hat sein Schüler Caelestius, ein Advokat von vornehmer Herkunft, *qui contra traducem peccati primus scripsit,*[2]) schon in der Zeit vor Entstehung der Kommentare des Pelagius die negative Seite der gemeinsamen Gedanken hervorgekehrt. Aus einem [verlorenen] Werk des Caelestius stammen[3]) die Sätze, die Pelagius bei der Erklärung von Rö. 5, 15 als Äufserungen derer, *qui contra traducem peccati sunt,* mitteilt: *si Adae peccatum etiam non peccantibus nocuit, ergo et Christi justitia etiam non credentibus prodest*;[4]) *nulla ratione conceditur, ut deus, qui propria peccata remittit, imputet aliena,*[5]) u. a.

3. Trotzdem ist weder Pelagius noch Caelestius vor 411 irgendwie angefochten; ja Pelagius galt weit über Rom und Italien hinaus als ein *vir sanctus et non parvo provectu Christianus.*[6]) Das erklärt sich nur dadurch, dafs Pelagius kein Neuerer war. Seine Anschauungen über das *justificari remissione peccatorum in baptismo sola fide* waren im Vulgärkatholizismus des damaligen Abendlandes mehrfach vertreten;[7]) seine Überzeugung von der Pflichtmäfsigkeit und Möglichkeit sündlosen Lebens nach der Taufe war alt-katholisch;[8]) und seine Freiheitslehre samt ihren Konsequenzen inbezug auf die Erbsünde wurzelte in dem moralistischen Intellektualismus der namentlich in der Theologie des Orients einflufsreichen, aber, vornehmlich durch Cicero,[9]) auch für die abendländische Bildung wichtig gewordenen Popularphilosophie. Noch Lactanz hatte über Freiheit und Sünde ganz ähnlich gedacht.[10]) Freilich

---

1. Vgl. oben S. 420 bei Anm. 4, vgl. RE XV, 754, 23f. u. 757, 19ff. **2.** lib. praed. 1, 88. MSL 53, 618; vgl. Vincenz, common. 24, 34. MSL 50, 670f. **3.** lib. praed. 1, 88. MSL 53, 618. **4.** Zimmer, S. 296; Garnier I, 369; fehlt im Pseudo-Hieronymus. **5.** ibid. **6.** Aug. de pecc. mer. 3, 1, 1. X, 185; vgl. RE XV, 750, 27ff. **7.** Vgl. oben S. 387. **8.** Vgl. S. 205 bei Anm. 1 (doch vgl. bei Anm. 2); S. 336 bei Anm. 2 u. 3. **9.** Vgl. oben S. 34 bei Anm. 4—6. **10.** Vgl. oben S. 336 bei Anm. 5 u. 6. Der

hat Pelagius konsequenter als andere vor ihm, konsequenter als die griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts, konsequenter als die meisten Griechen seiner Zeit, mit dem Begriffsmaterial der moralistisch-intellektualistischen Popularphilosophie gedacht, energischer alles „Physische" in der Lehre von der Sünde ausgeschaltet. Seine Beurteilung der *communis et naturalis mors* hat daher auch im Orient nur seltene Parallelen.[1]) Dennoch wird hierdurch verständlich, daſs Pelagius im Orient wie im Occident viele Gesinnungsgenossen hatte, die von ihm ganz unabhängig waren.[2]) Zugleich ergiebt sich hieraus, in welchem Verhältnis Augustinismus und Pelagianismus zu einander standen. Weder dieser hat jenen, noch jener diesen hervorgerufen. Unabhängig voneinander, haben beide unter Einfluſs differenter philosophischer Einwirkungen den Vulgärkatholizismus ihrer Zeit in verschiedener Weise modifiziert. Während Augustin von der mystischen Philosophie der Zeit, dem Neuplatonismus, die entscheidenden Impulse bekommen hat, ist Pelagius von der älteren, moralistisch-rationalistischen Popularphilosophie, insonderheit von der der Stoa, abhängig gewesen. — Der Gegensatz zwischen beiden ist gelegentlich schon vor dem Streit hervorgetreten: *cum libros confessionum mearum ediderim,* so erzählt Augustin,[3]) *antequam Pelagiana haeresis exstitisset, in iis certe dixi deo nostro et saepe dixi: „da, quod jubes, et jube, quod vis". quae mea verba Pelagius Romae, cum a quodam fratre et coëpiscopo meo fuissent eo praesente commemorata, ferre non potuit et contradicens aliquanto commotius paene cum eo, qui illa commemoraverat, litigavit.* Ein Streit entstand erst, nachdem Pelagius und Caelestius in den Bereich der dogmatischen Einflüsse Augustins geraten waren. Und ihr Verhängnis ward, daſs ihr

Intellektualismus der antiken Ethik ist die Heimat alles „Pelagianismus ante Pelagium" (vgl. JGWalch, Dissertatio de Pelagianismo ante Pelagium, Jena 1738 = JGWalch, Miscellanea sacra, Amsterdam 1744, S. 575—620).

1. Vgl. Harnack, DG II, 137 u. 152f. 2. Vgl. Caspari, S. 351. In Sizilien, wo weder eine Wirksamkeit des Pelagius noch des Caelestius nachweisbar ist, hat in der Zeit zwischen 413—418 der Verfasser der von Caspari herausgegebenen sechs pelagianischen Schriften (vgl. Hauck, Agricola, RE I, 249) in pelagianisch-asketischem Denken die Anweisung dazu bekommen, ein „verus Christianus" zu sein (Caspari, S. 8 bei Anm. 25). Vgl. RE XV, 761, 16ff. 3. de dono pers. 20, 53. X, 1026.

Widerspruch gegen augustinische Gedanken, namentlich gegenüber der Kindertaufe *in remissionem peccatorum*[1]) zu einem Widerspruch gegen die vulgärkatholischen Überzeugungen ward, an die Augustin angeknüpft hatte.

4. Zuerst ist das dem Caelestius gegenüber hervorgetreten, als er, 411 mit Pelagius nach Afrika gekommen, in Karthago Presbyter zu werden wünschte. Infolge einer Anklage des Diakonen Paulinus forderte eine karthagische Synode noch 411 von ihm die Verurteilung folgender Sätze, die Paulinus als seine Ketzereien denunziert hatte: 1 *Adam mortalem esse factum, qui, sive peccaret, sive non peccaret, esset moriturus,* 2. *quod peccatum Adae ipsi soli obfuerit, et non generi humano,* 3. *quod infantes, qui nascuntur, in eo statu sint, in quo fuit Adam ante transgressionem,* 4. *quod neque per mortem vel praevaricationem Adae omne genus humanum moriatur, quia nec per resurrectionem Christi omne genus humanum resurgit,* 5. *quod lex sic mittat ad regnum coelorum, sicut evangelium,* 6. *quod et ante adventum Christi fuerint homines sine peccato.*[2]) Caelestius weigerte sich, diese Sätze zu verdammen;[3]) *quaestionis res est, non haeresis,* behauptete er inbezug auf seine Bestreitung der Erbsünde.[4]) Dafs die Kinder der Taufe bedürften, gab er zu[5]) und reichte der Synode einen besonderen *libellus* über diese Frage ein, in dem er zugestand, dafs den Kindern durch die Taufe die *redemptio* (nicht: die Sündenvergebung) zugeeignet werde.[6])

5. Danach haben Pelagius und Caelestius im Orient, dieser in Palästina, jener in Ephesus, bis 415 unangefochten gelebt. Im Occident wurde die einmal angeregte Frage lebhaft diskutiert. Augustin schrieb, ohne die Personen anzugreifen, ja mit geflissentlichen Komplimenten gegen Pelagius,[7]) seine Bücher *de peccatorum meritis* (412) und bald darauf seine

---

1. Vgl. oben S. 336 bei und nach Anm. 7. 2. RE XV, 759, 30 ff., wo auch über die vielfältige Überlieferung dieser Sätze das Nötigste gesagt ist. 3. Marius Merc., common. ed. Baluze p. 133. 4. Aktenfragment bei Aug. de gratia Chr. et pecc. orig. 2, 4, 3. X, 387. 5. Aktenfragment bei Aug. de grat. Chr. et pecc. orig. 2, 4, 3. X, 387: infantes semper dixi egere baptismo et debere baptizari. 6. Aug. ep. 175, 6. II, 762; vgl. ep. 157, 3, 22. II, 685. Vgl. oben S. 419 bei Anm. 3. 7. de pecc. mer. 3, 1, 1. X, 185 (vgl. oben S. 422 bei Anm. 6) u. ibid. 2, 16, 25 p. 167.

Schrift *de spiritu et littera* (412);[1] Pelagius verfaſste seinen Brief an die Demetrias[2] und ein Buch *de natura* (414),[3] Caelestius [vielleicht erst jetzt] seine *definitiones*.[4] Augustin hat gegen letztere seine Schrift *de perfectione justitiae hominis* (414?), gegen „den Verfasser des Buches *de natura*“ sein Werk *de natura et gratia* geschrieben. — Daſs Pelagius in *de natura* den Augustin der älteren Zeit für sich angerufen hatte, und daſs die abendländischen „Pelagianer“ der Übereinstimmung mit dem Orient sich rühmten,[5] scheint der Anlaſs und Grund dazu gewesen zu sein, daſs Augustin 415 durch Orosius in Palästina dem von Johannes von Jerusalem protegierten Pelagius entgegenzuwirken suchte. Es war vielleicht schon durch die Ankunft des Orosius bedingt, daſs Hieronymus im Frühjahr 415 in seiner *ep. ad Ctesiphontem*[6] den [auch hier noch ungenannten] Pelagius als Ketzer angriff, indem er vornehmlich das aufstach, was Augustin bisher für minder unerträglich gehalten hatte[7]: die Möglichkeit sündloser Vollkommenheit. Und schwerlich hätte Hieronymus ohne das Eingreifen des Orosius dem Briefe an den Ctesiphon in der zweiten Hälfte des Jahres 415 seine *dialogi adversus Pelagianos*[8] folgen lassen. Doch machte der Vorstoſs des Orosius gegen Pelagius auf einer [kleinen] Synode zu Jerusalem (Juli 415) Fiasko; und eine Klagschrift der gallischen Bischöfe Heros und Lazarus gegen Pelagius [und Caelestius] bewirkte nur, daſs auf einer Synode in Diospolis, dem alten Lydda, im Dezember 415 Pelagius von den 14 Synodalen als orthodox anerkannt wurde. — Nun machte auch Afrika synodale Autorität geltend: Synoden zu Karthago und Mileve (416) erklärten Pelagius und Caelestius als Urheber eines verdammenswürdigen Irrtums und baten, unterstützt von einem gleichzeitigen Privat-

1. Vgl. über diese und die anderen antipelagianischen Schriften Augustins oben S. 380 Anm. 5. 2. Erhalten unter den Werken des Hieronymus (MSL 30, 15—45), abgedruckt Aug. II, 1099—1120, separat mit Anmerkungen und einer den Pelagius rühmenden Vorrede herausgegeben von Semler, Halle 1775. 3. Die Fragmente aus Aug. de nat. et grat. hat Garnier I, 373—377 gesammelt. 4. Die Fragmente aus Aug. de perf. hat Garnier I, 384—387 zusammengestellt. 5. Aug. de gestis 11, 25. X, 335; vgl. RE XV, 760, 34 f. 6. ep. 133, al. 132. MSL 22, 1147 ff. 7. Vgl. ep. 157, 2, 4. II, 676; de perf. 21, 44. X, 316 (vgl. die admonitio edit. X, 290). 8. MSL 23, 495—590.

brief Augustins und anderer vier Bischöfe, Innocenz I. von Rom um Zustimmung zu diesem Urteil.[1]) Als sie erfolgt war (Januar 417),[2]) hielt Augustin die Sache für erledigt.[3]) In seiner Schrift *de gestis Pelagii* (417) gab er auch dessen Person der Verachtung preis. Dafs er in den beiden Büchern *de gratia Christi et de peccato originali* die literarische Polemik i. J. 418 wieder aufnahm, indem er gegen des Pelagius *libri IV de libero arbitrio* (416)[4]) und seinen gleichzeitigen *libellus fidei ad Innocentium,*[5]) sowie gegen des Caelestius *libellus fidei ad Zosimum* (417)[6]) sich wandte, war dadurch bedingt, dafs die Haltung des Bischofs Zosimus von Rom die bisherigen Erfolge der Afrikaner in Frage gestellt hatte (vgl. Nr. 7).

6. Die während des Streites geschriebenen Schriften des Pelagius geben von seiner Lehre kein anderes Bild als die Kommentare. Aber sie lassen deutlicher hervortreten, wo sein Interesse lag. *Quoties mihi de institutione morum et sanctae vitae conversatione dicendum est,* schrieb er der Demetrias, *soleo primo humanae naturae vim qualitatemque monstrare et quid efficere possit ostendere ..., ne tanto remissior sit ad virtutem animus ac tardior, quanto minus se posse credat.*[7]) Während Augustins Gedanken von seinem Gnadenbegriff aus zu verstehen sind, basiert die Lehre des Pelagius auf der Überzeugung, dafs das *liberum arbitrium* im Sinne der *possibilitas utriusque partis* ein unverlierbares *bonum naturae* sei.[8]) *Hoc quoque ipsum,* sagt er, *quod etiam mala facere possumus, bonum est; bonum inquam, quia boni partem meliorem facit.*[9]) Dafs *gula et libido, quae deponere eo difficilius est, quo eis uti dulcius est,* schwer besiegbare Hindernisse der Vollkommenheit seien,[10]) hat er nach 411 wie vor 411[11]) behauptet. Aber

1. Aug. ep. 175, 176, 177. II, 758—772. 2. Aug. ep. 181, 182, 183. II, 779—788. 3. sermo 131, 10. V, 734 (23. Sept. 417): jam de hac causa duo concilia missa sunt ad sedem apostolicam; inde etiam rescripta venerunt; causa finita est. 4. Die Fragmente aus Aug. de grat. et pecc. orig. hat Garnier I, 380—382 zusammengestellt. 5. Das Symbol ist, als Werk des Hieronymus, ja gelegentlich als Bekenntnis Augustins bezeichnet, erhalten: Aug. X, 1716—1718; Garnier I, 307—309; Hahn³ § 209. 6. Fragmente Aug. X, 1718f.; Hahn³ § 210; willkürlich ergänzt bei Garnier I, 313—317. 7. c. 2. Aug. II, 1100. 8. ad. Demetr. 3. II, 1100; de lib. arb. bei Aug. de grat. Chr. 1, 18, 19. X, 369; Garnier I, 381. 9. ad Demetr. 3. II, 1101. 10. ad Demetr. 18. II, 1111. 11. Von der

ebenso gewifs ist ihm geblieben, dafs der Christ diese Hindernisse besiegen, ohne Sünde sein könne.[1]) Und wenn es auch späteren wie früheren Äufserungen des Pelagius gegenüber scheinen könnte, als ob diese abstracte Möglichkeit nach ihm höchstens bei mönchisch Enthaltsamen wirklich zu werden vermöchte, so hat er doch stets geleugnet, dafs wir *naturae vitio* zum Sündigen genötigt würden,[2]) und nicht erst in *de natura* hat er behauptet, dafs an sich die *caro bona* ist.[3]) Er kannte früher wie später eine Reihe sündloser Frommen im AT., die verheiratet waren.[4]) Sünde war ihm, so stark er jederzeit die Macht der *mala consuetudo* betont hat,[5]) dennoch, da wir *semper utrumque possumus*,[6]) stets nur freie Willenstat: *omne bonum ac malum, quo vel laudabiles vel vituperabiles sumus, non nobiscum oritur, sed agitur a nobis; capaces enim utriusque rei, non pleni nascimur.*[7]) Seinen Widerspruch gegen die Annahme einer Erbsünde hat er daher festgehalten. Wenn er die von Paulinus formulierten Sätze des Caelestius in Diospolis verurteilte,[8]) so machte er sich nur die Formulierung zu Nutz.[9]) Dafs Adam von Natur sterblich war, und

---

stoischen Affektenlehre (vgl. § 5, 10 c) ist er schon in dem Kommentarwerk abhängig: interior homo noster rationabilis est et intelligibilis anima, quae consentit legi dei. lex enim ejus est rationabiliter vivere et non duci irrationabilium animalium passionibus. exterior vero est corpus nostrum. ejus autem lex prudentia carnis est, quae docet edere et potare et ceteris uti luxuriis, quae repugnant rationi (Rö. 7, 22. MSL 30, 678 D; vgl. Zimmer, S. 300).

1. Acta Diospol. bei Aug. de gestis 6, 16. X, 329: posse quidem hominem sine peccato esse et dei mandata custodire, si velit, diximus. hanc enim possibilitatem deus illi dedit. non autem diximus quod inveniatur aliquis ab infantia usque ad senectam qui numquam peccaverit, sed quoniam, a peccatis conversus, proprio labore et dei gratia possit esse sine peccato. **2.** ad Demetr. 8. II, 1104; vgl. zu Rö. 6, 19 MSL 30, 674 A. **3.** Bei Aug. de nat. et gr. 54, 63. X, 278; Garnier I, 377; vgl. zu Rö. 7, 18 MSL 30, 678 B u. RE XV, 751, 54 ff. **4.** Vgl. oben S. 421 bei Anm. 11; de nat. bei Aug. de nat. et gr. 36, 42. X, 267, Garnier I, 375. **5.** Vgl. ad Demetr. 8. II, 1104 (longa consuetudo vitiorum) und zu Rö. 7, 20 MSL 30, 678 C, Zimmer, S. 300: non ego, quia velut invitus, sed consuetudo peccati, quam tamen necessitatem mihi ipse paravi. **6.** ad Demetr. 8. II, 1104. **7.** de lib. arb. bei Aug. de grat. Chr. 2, 13, 14. X, 391; Garnier, I, 381. **8.** Vgl. Aug. de gestis 11, 23 ff. X, 333 ff. **9.** Im ersten Satze: Adam mortalem factum, qui, sive peccaret, sive non peccaret, esset moriturus, wahrscheinlich den Relativsatz (vgl. 1. Ko. 15, 51).

dafs die Kinder nicht zum Zweck der Tilgung der Erbsünde getauft werden, auch wenn sie nach demselben Formular wie die Erwachsenen die Taufe empfangen sollen,[1]) ist offenbar stets seine Meinung geblieben.[2]) — Noch geflissentlicher als in den Kommentaren, hat Pelagius im Streite die Gnade gepriesen.[3]) Aber er ist auch in dieser Hinsicht auf dem Standpunkte der Kommentare stehen geblieben. Die *gratia dei* ist ihm entweder 1. die *gratia creationis*: *posse in natura, velle in arbitrio, esse in effectu locamus; primum illud, i. e. posse, ad deum proprie pertinet, qui illud creaturae suae contulit,*[4]) oder 2. die *gratia remissionis* in der Taufe,[5]) oder 3. das *auxilium*, das Gott durch das Gesetz, durch Lehre und Beispiel Christi, durch Belebung der *spes retributionis*, durch Offenbarungen, durch Hilfe gegen den Teufel und dergl. uns gewährt.[6]) Augustin formuliert daher die Differenz, die zwischen ihm und Pelagius inbezug auf die Notwendigkeit der *gratia* bestand, richtig dahin, dafs Pelagius die Gnade nicht anerkenne, *quae neque natura est cum libero arbitrio, neque legis scientia, neque tantum remissio peccatorum, sed ea, quae in singulis nostris est actibus necessaria.*[7])

7. Die Entscheidung, die Innocenz I. gegeben hatte (vgl. oben S. 426), blieb nicht Roms letztes Wort. Die Sympathien, die Pelagius in weiten Kreisen des Abendlandes, namentlich in Süditalien und auch in Rom, genofs, werden mitbestimmend gewesen sein, als Innocenz' Nachfolger Zosimus, von Caelestius

---

1. libell. fidei 7. Aug. X, 1718. **2.** Vgl. de nat. bei Aug. de nat. et gr. 24, 26. X, 259; Garnier I, 375: dominus sine peccato potuit mori [Sterben ist also eine conditio naturae, nicht Sündenfolge]. — Über die Kindertaufe wird Pelagius (vgl. Anm. 1) schliefslich ebenso geurteilt haben, wie Caelestius, der zwar zugab, dafs auch die Kinder „secundum regulam universalis ecclesiae" in remissionem peccatorum zu taufen seien, aber ausdrücklich erklärte, er sage dies nicht, ut peccatum ex traduce firmare videamur (libell. fid. Aug. X, 1718 f.). **3.** Augustin sagt de grat. Chr. et pecc. or. 1, 7, 8. X, 364: adjutorium dei multipliciter insinuandum putavit. **4.** de lib. arb., ib. 1, 4, 5. X, 362; Garnier I, 381 a. **5.** de lib. arb., ibid. 1, 39, 43. X, 380; Garnier I, 381 b. **6.** de lib. arb., ibid. 1, 7, 8. X, 364; Garnier I, 381 b: adjuvat nos deus per doctrinam et revelationem suam, dum cordis nostri oculos aperit; dum nobis, ne praesentibus occupemur, futura demonstrat; dum diaboli pandit insidias; dum nos multiformi et ineffabili dono gratiae caelestis illuminat. **7.** de gestis 31, 56. X, 352; vgl. oben S. 389 bei Anm. 1 u. 2.

persönlich und schriftlich, von Pelagius schriftlich darum angegangen,[1]) der beiden den Afrikanern gegenüber sich annahm (Sept. 417).[2]) Die Afrikaner aber wichen nicht zurück. Dafs Zosimus, neue Untersuchung in Aussicht stellend, vorsichtig einlenkte,[3]) genügte ihnen nicht. Ein in Karthago am 1. Mai 418 zusammentretendes Generalkonzil erklärte, bei der Entscheidung durch Innocenz bleiben zu müssen,[4]) und stellte der pelagianischen Lehre acht antipelagianische Kanones entgegen.[5]) Schon am Tage vorher (30. April 418) hatte, von den Afrikanern dazu bestimmt, Kaiser Honorius ein *sacrum rescriptum* erlassen, das den Pelagianern das Exil in Aussicht stellte.[6]) Nun mufste auch Zosimus der „Ketzerei" entgegentreten. Er tat es (Mai? 418) in einem verlorenen ausführlichen Zirkularschreiben an die ganze Kirche, der sog. *epistula tractoria.*[7]) Caelestius wich aus Rom; die Spur des Pelagius verliert sich gleichzeitig im Orient. Ein erneuter kaiserlicher Erlafs (Juni 419) wies die [occidentalischen] Metropoliten an, von ihren Bischöfen eine unterschriftliche Zustimmung zu einer antipelagianischen Erklärung zu verlangen, und bestimmte für die Weigerer Absetzung und Exil.

8. Nun begann die zweite Phase des pelagianischen Streites (418—431), ein erregtes Nachspiel, in dem Julian, Bischof von Eclanum, der Hauptstreiter war. Schon der *epistula tractoria* des Zosimus ist er in zwei Briefen an Zosimus entgegengetreten;[8]) noch Zosimus († Dez. 418) scheint ihn verurteilt zu haben.[9]) Vielleicht war er auch der Verfasser des [verlorenen] Briefes an den *comes* Valerian,[10]) der Augustin Ende 418 oder Anfang 419 zur Abfassung des ersten Buches *de nuptiis et concupiscentia* bestimmte. Jedenfalls trat er (Sommer 419) mit einer Gegenschrift gegen dies Buch auf, den *libri IV ad Turbantium*, von denen zahlreiche Fragmente erhalten, aber

---

1. Vgl. oben S. 426 bei Anm. 5 u. 6. **2.** ep. Zos. Jaffé² Nr. 329 und 330. Aug. X, 1719 f. und 1721 ff. **3.** ep. Zos. d. d. 21. März 418, Jaffé² Nr. 342. Aug. X, 1725 f. **4.** Fragment der ep. synod. bei Prosper c. coll. Aug. X, 1808. **5.** Aug. X, 1728—1730. Bei Mansi (IV, 504 ff. Nr. 76—83 u. III, 810 ff. Nr. 109—116) fehlt mit Recht (vgl. Aug. X, 1758 c. X, 11) can. 3. **6.** Aug. X, 1726 f. **7.** Kurze Fragmente Aug. X, 1730 f. **8.** Vgl. Jul. bei Aug. op. imp. 1, 18. X, 1057. Von einem bei Marius Merc. Fragmente (Garnier I, 333 f.). **9.** Aug. c. Jul. 1, 4, 13. X, 648. **10.** Vgl. RE XV, 770, 47 ff.

noch nicht gesammelt sind.[1]) In eben dieser Zeit, da das kaiserliche Edikt vom Juni 419, wie in der Erzdiözese Aquileja,[2]) so auch im übrigen Italien den pelagianisch gesinnten Bischöfen die Aussicht auf Exilierung eröffnete, schrieb er im Namen von 18 Gleichgesinnten, wohl um im Osten sich eine Stätte zu bereiten, einen Brief an Bischof Rufus von Thessalonich[3]) und ermahnte die italienischen Gesinnungsgenossen in einem Rundschreiben zur Standhaftigkeit.[4]) Augustin hat 420 diesen beiden Schreiben seine *libri IV contra duas epistulas Pelagianorum ad Bonifatium,* den in Exzerpten ihm bekannt gewordenen *libri ad Turbantium* sein zweites Buch *de nuptiis et concupiscentia ad Valerium* entgegengesetzt, noch ohne Julian selbst anzugreifen. Zu direkt antijulianischer Polemik ging er (420?) in seinen *libri IV contra Julianum* über, als er Julians *libri ad Turbantium* selbst kennen gelernt hatte. Julian war inzwischen mit mehreren Freunden, exiliert, zu Theodor v. Mopsueste gekommen, der durch seine [nicht sicher datierbare,] an die Adresse des Hieronymus gerichtete Schrift *πρὸς τοὺς λέγοντας φύσει οὐ γνώμῃ πταίειν τοὺς ἀνθρώπους*[5]) sich als ein Gesinnungsgenosse der Pelagianer erwiesen hatte. Dort in Cilicien schrieb er seine *libri VIII ad Florum.*[6]) Augustins ausführliche Antwort (*VI libri*) blieb ein *opus imperfectum.* — Die wohlwollende Aufnahme, die Julian und andere Pelagianer, auch Caelestius, 428 bei Nestorius fanden, zog sie, obwohl sie schon 430 aus Konstantinopel vertrieben waren, in dessen Katastrophe hinein: das Ephesinum Cyrills und der römischen Legaten verurteilte Pelagius, Caelestius, Julian u. a. samt ihren Gesinnungsgenossen.[7])

9. *Quae tu si non didicisses, Pelagiani dogmatis machina sine architecto necessario remansisset,* spottet Augustin dem Julian gegenüber.[8]) Julian war in der Tat nicht nur ein gewandter Polemiker: die Güte und Gerechtigkeit Gottes, den

1. Vgl. Bruckner, S. 38 ff. 2. Vgl. den fälschlich als libellus fidei Juliani bezeichneten libellus Aquilejensium, d. i. pelagianischer Bischöfe dieser Kirchenprovinz, bei Garnier I, 319—323. 3. Fragmente bei Garnier I, 334 f.; doch vgl. Bruckner, S. 34 Anm. 1. 4. Fragmente bei Garnier I, 318 f. 5. Nur Fragmente erhalten; vgl. RE XV, 771, 35 ff. 6. z. T. in Augustins Gegenschrift erhalten. 7. Mansi IV, 1337 B. 8. c. Jul. 6, 11, 36. X, 842.

Begriff der Sünde [, die lediglich Sache des Willens ist], die Undenkbarkeit ihrer Fortpflanzung, die hl. Schrift und scharfsinnige Syllogismen führt er gegen die Erbsünde ins Feld[1]) und mit Gehässigkeiten und Spott würzt er nicht selten seine Angriffe auf Augustins „manichäische" Lehre. Er ist auch der Systematiker des Pelagianismus gewesen. Neu im Vergleich mit dem, was man von Pelagius hört, sind zwar sehr wenige seiner Grundgedanken; die Ansätze zu allem, was man bei Julian findet, sind auch bei Pelagius nachweisbar,[2]) während viele Gedanken der Kommentare des Pelagius bei Julian nicht hervortreten. Neues kann man auch gar nicht erwarten, weil sehr alte Gedanken die Grundlage des pelagianischen Denkens sind.[3]) Aber Julian hat die ihm mit Pelagius gemeinsamen Gedanken in strafferen, systematischen Zusammenhang gebracht und dadurch jene alte Grundlage des pelagianischen Denkens deutlicher hervortreten lassen: er hat den Pelagianismus positiv weitergebildet zu einem, nur den geoffenbarten Dogmen gegenüber begreiflicherweise nicht konsequenten[4]) Rationalismus, dessen hellenische (aristotelisch-stoische) Grundlage unverkennbar ist. Die „königliche Vernunft" ist ihm die Führerin für Gotteserkenntnis und Sittlichkeit. Selbst angeblichen Schriftbeweisen gegenüber gilt ihm: *quod ratio arguit, non potest auctoritas vindicare.*[5]) Hiermit hängt es zusammen, wenn es auch zugleich durch Julians individuelle Art, Bildung und Erfahrung bedingt ist — Julian war verheiratet gewesen —, dafs die asketische Färbung der pelagianischen Gedanken, die bei Pelagius gelegentlich die Güte der Natur zu gefährden schien[6]) und bei [Caelestius und bei] den sizilischen Pelagianern sie in der Tat gefährdete,[7]) bei Julian in hohem Mafse, wenn

1. Vgl. Bruckner, S. 97f. 2. Vgl. z. B. zu Bruckner, S. 140f. oben S. 426f. Anm. 11. 3. Vgl. oben S. 422 bei Anm. 9. 4. Das liberum arbitrium des Menschen genügt auch Julian nicht ad recte colendum deum, cum utique ista omnia, tam quae dogmatibus, quam quae mysteriis continentur, libertas arbitrii per se non potuerit invenire (ad Flor., Aug. op. imp. 3, 106. X, 1291). 5. ad Flor., Aug. op. imp. 2, 16. X, 1148. 6. Vgl. oben S. 427 nach Anm. 1. 7. In Sizilien vertraten um 414 pelagianisch Gesinnte u. a. den Satz: divitem manentem in divitiis suis regnum dei non posse ingredi, nisi omnia sua vendiderit, nec prodesse eidem posse, si forte ex ipsis divitiis fecerit mandata (Hilar. ad Aug., Aug. epp. 156. II, 674). Augustin (de gestis 33, 57. X, 353) führt den Satz auf Caelestius

auch nicht völlig,[1]) zurücktritt: *bona concupiscentia naturalis, quae cum intra modum suum tenetur, nulla mali aspersione turpatur.*[2]) Der Gegensatz, in dem der Pelagianismus zum Augustinismus stand, hat bei Julian seine konsequente Ausgestaltung erhalten. Aber eben diese Ausgestaltung zeigt, weil sie für das Religiöse keinen Raum läſst, daſs im pelagianischen Streit letztlich doch auf Augustins Seite das gröſsere Recht war.

10. Auch im Abendlande ist mit der Exilierung Julians und seiner Gesinnungsgenossen (419) der „Pelagianismus" begreiflicherweise [3]) nicht verschwunden. Nicht nur in Britannien, wo 429 Bischof Germanus v. Auxerre im Auftrage Caelestins von Rom mit Gegenwirkungen einsetzte, nicht nur in Irland, wo die Kommentare des Pelagius lange gebraucht worden sind, — auch im übrigen Occident wirkte er noch länger nach.[4]) Ja, als 432 Sixtus III., einst ein Patron der Pelagianer, Caelestins Nachfolger geworden war (432—440), hat i. J. 439 Julian († ca. 450) noch einmal einen, freilich gescheiterten, Versuch gemacht, sein Bistum zurückzuerhalten.[5]) Aus „kryptopelagianischen" Kreisen des damaligen Italien, d. h. aus Kreisen, die den längst verstorbenen Pelagius zu verurteilen sich nicht scheuten, aber pelagianisch dachten, scheint der sogen. *liber praedestinatus* [6]) hervorgegangen zu sein,[7]) der die Prädestinationslehre Augustins mit den Mitteln der Karikatur und Persiflage bekämpft.

§ 54. Der antipelagianische Vulgärkatholizismus des fünften Jahrhunderts.

GGrützmacher, Cassian (RE III, 746—749); RSeeberg, Faustus (RE V, 782—86); OZöckler, Hieronymus (RE VIII, 42—54); AHauck, Prosper (RE XVI, 123—127); WMöller, Semipelagianismus (RE² XIV,

---

zurück. Von den sizilischen Pelagianern, deren scharf asketische Tendenz auch die von Caspari herausgegebenen Traktate bezeugen, sagt er ad Hil. ep. 157, 4, 37. II, 691: ad majora (z. B. ad virginitatem) sic excitent, ut minora (d. i. die conjugalia vincula) non damnent!

1. Die virginitas steht auch ihm höher, als die Ehe (ad Turb., Aug. c. Jul. 3, 21, 42. X, 723). 2. ad Turb., Aug. c. Jul. 4, 8, 52. X, 764. 3. Vgl. oben S. 423 bei Anm. 2. 4. Vgl. RE XV, 774, 3 ff. 5. ibid. Z. 17 ff. 6. MSL 53, 584 f. u. 588—672. 7. Vgl. vSchubert, S. 77 ff. und RE XV, 774, 34 ff.

91—99); vgl. auch die Literatur vor § 50. — OZöckler, Hieronymus. Gotha 1865. — AHoch, Lehre des Johannes Cassianus von Natur und Gnade. Freiburg i. B. 1895. — AKoch, Der hl. Faustus, Bischof v. Riez. Stuttgart 1895. — PSublet, Le Semipélagianisme des origines dans ses rapports avec Augustin, le Pélagianisme et l'église. Thèse présentée à la faculté de théol. de l'église libre du canton de Vaud. Namur 1897. — FWörter, Beiträge zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus. Paderborn 1898. — FWörter, Zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus. Münster 1899 (Kirchengeschichtliche Studien von Knöpfler, Schrörs, Sdralek V, 2). — GGrützmacher, Hieronymus. I. Leipzig 1901.

1. Der Pelagianismus war verurteilt, aber nicht der ganze Augustinismus war approbiert. Rezipiert war von Augustins Lehre durch das Generalkonzil von Karthago [1]) nur folgendes: 1. dafs Adam erst durch den Sündenfall sterblich geworden sei; [2]) 2. dafs die Kinder zu taufen seien *in remissionem peccatorum*, weil nach Rö. 5, 12 Adams Sünde auf alle übergegangen sei; [3]) 3. der schon bei Tertullian und Cyprian vorbereitete [4]) augustinische Begriff von der Gnade als einer innerlich wirkenden Kraftmitteilung zum Guten: *quicunque dixerit, gratiam dei, qua justificamur per Jesum Christum dominum nostrum, ad solam remissionem peccatorum valere, quae jam commissa sunt, non etiam ad adjutorium, ut non committantur, anathema sit*; [5]) 4. die Behauptung der Unmöglichkeit sündloser Vollkommenheit hier auf Erden. [6]) Es sind augustinisch vertiefte voraugustinische (vulgärkatholische) Anschauungen, die hier geltend gemacht werden.

2. Die in den Kanones von Karthago nicht erwähnten charakteristischen Eigentümlichkeiten der Augustinischen Gnadenlehre: die Behauptung der gänzlichen Unfähigkeit des natürlichen Menschen, sich für das Gute zu entscheiden, die Auffassung der *gratia* als einer *gratis data, praeveniens voluntatem, irresistibilis*, und die hiermit unlöslich verbundene Annahme einer nicht durch vorausgewufste menschliche Leistungen bedingten *praedestinatio sanctorum*, hatten schon zu Augustins Lebzeiten selbst bei seinen Anhängern sich als mifsverständlich und gefährlich erwiesen. Schon i. J. 426 oder 427 schrieb

---

1. Vgl. oben S. 429 bei Anm. 5. 2. can. 1. Aug. opp. X, 1728. 3. ibid. can. 2. 4. Vgl. § 22, 6b am Ende (S. 164), S. 337 bei Anm. 9 u. S. 389 bei Anm. 3. 5. can. 4 (richtiger: 3). Aug. X, 1729; vgl. can. 5 und 6 (richtiger: 4 u. 5). 6. can. 7—9 (richtiger: 6—8). Aug. X, 1729f.

Augustin den Mönchen von Adrumetum: *Cresconius et Felix ... nobis retulerunt, monasterium vestrum nonnulla dissensione turbatum eo quod quidam in vobis sic gratiam praedicent, ut negent esse hominis liberum arbitrium et, quod est gravius, dicant, quod in die judicii non sit redditurus deus unicuique secundum opera ejus. etiam hoc tamen indicaverunt, quod plures vestrum non ita sentiant, sed liberum arbitrium adjuvari fateantur per dei gratiam, ut recta sapiamus et faciamus, ut, cum venerit dominus reddere unicuique secundum opera ejus, inveniat opera nostra bona, quae praeparavit deus, ut in illis ambulemus. hoc qui sentiunt, bona sentiunt.*[1]) Weder diese, noch jene Gruppe der Mönche scheint genuin augustinisch gedacht zu haben; und es mufs bezweifelt werden, ob Augustin sie durch seine Schriften *de gratia et libero arbitrio*[2]) und *de correptione et gratia*[3]) ganz für seine Anschauungen hat gewinnen können. Denn Augustin betonte hier, übrigens ohne die Härten seiner Anschauung zu verstecken, die vulgärkatholischen Voraussetzungen, die er festgehalten hatte: das Vorhandensein des *liberum arbitrium* [im Bereich des jeweiligen *posse*[4])], die Notwendigkeit der *merita*, also das Lohnverhältnis zwischen Gott und den Menschen,[5]) und die Berechtigung pädagogischer Zucht. Gerade diese Schriften konnten zeigen, dafs Augustin seine Gedanken von der *gratia irresistibilis* mit jenen vulgärkatholischen Voraussetzungen nur künstlich ausgeglichen hatte.

3. Es kann daher nicht auffallen, dafs selbst ein Kampfgenosse Augustins gegenüber den Pelagianern, Hieronymus († 420),[6]) dem genuinen Augustinismus stets fern geblieben ist. Zwar hat Hieronymus seit dem pelagianischen Streite es vermieden, seiner vulgärkatholischen Überzeugung von der Unverlierbarkeit der Freiheit einen so pelagianisch klingenden Ausdruck zu geben, als er noch ca. 409 es getan hatte, wenn er sagte: *in nostro consistit arbitrio bonum malumve eligere.*[7]) Doch selbst in seiner *epistula ad Ctesiphontem adv. Pelagium*[8]) und in seinen von Augustin[9]) belobten *dialogi adv. Pelagianos*[10]) läfst er neben dem *adjutorium gratiae* für die freie Entscheidung

1. ep. 214, 1. II, 968 f. u. X, 875. 2. X, 881—912. 3. X, 915—946. 4. Vgl. oben S. 411 vor Anm. 11. 5. Vgl. oben S. 412 bei Anm. 4. 6. opp. MSL 22—30. 7. in Jes. 57, 6. lib. 16. MSL 24, 550 f. 8. Vgl. S. 425 bei Anm. 6. 9. op. imp. 4, 88. X, 1389. 10. Vgl S. 425 bei Anm. 8.

des Menschen Raum: *ipsum liberum arbitrium dei nititur auxilio illiusque per singula ope indiget*;[1]) *intelligimus non nostrae solum esse potestatis, facere quod velimus, sed et dei clementiae, si nostram adjuvet voluntatem*,[2]) *deus coronat in nobis, quod ipse operatus est: voluntatem nostram, quae obtulit omne, quod potuit, et laborem, qui contendit, ut faceret.*[3]) Seine Auffassung der *electio* paſst zu der pelagianischen, nicht zu der Augustins: *deus tantae bonitatis est, ut eligat eum, quem interim bonum cernit et scit malum futurum, dans ei potestatem conversionis et poenitentiae.*[4]) Von Alleinwirksamkeit der Gnade, von *gratia irresistibilis* und von einer von dem Vorherwissen des menschlichen Tuns unabhängigen Prädestination weiſs Hieronymus nichts. Sein antipelagianisches Interesse beschränkt sich auf die auch auf dem Generalkonzil von Karthago hervorgehobenen Punkte, von denen er namentlich den oben in Nr. 1 unter 4 genannten betont. Inbezug auf den oben Nr. 1 unter Nr. 2 genannten Punkt ist hervorzuheben, daſs Hieronymus als entschiedener Kreatianer nur für die mönchische Ableitung der Erbsünde in seinen Gedanken Raum hat[5]): was ihn — und er ist auch hierin ein Typus des Vulgärkatholizismus — inbezug auf die Erbsünde ähnlich denken lieſs wie Augustin, war [die exegetische Tradition und] vornehmlich die mönchische Beurteilung der Sinnlichkeit.

4. Es ist aber auch unter den Gegnern des Pelagius nicht bei stillschweigendem Ignorieren der Härten der augustinischen Lehre geblieben. Streng-kirchlich gesinnte Kreise im südlichen Gallien haben ihnen noch zu Lebzeiten Augustins widersprochen. Augustin erfuhr davon im Jahre 428 oder 429 durch Briefe seiner Freunde Prosper von Aquitanien und Hilarius.[6]) Prosper und Hilarius berichteten: *haec sunt, quae Massiliae vel aliis etiam locis in Gallia ventilantur. novum et inutile esse praedicationi, quod quidam secundum propositum eligendi dicantur. . . . excludi putant omnem praedicandi vigorem, si nihil, quod per eum excitetur, in hominibus remansisse dicatur.*[7]) *Haec ipsorum*

1. ad Ctes. 10. MSL 22, 1158. 2. dial. 2, 6. MSL 23, 542 B. 3. dial. 3, 6 p. 574 D. 4. dial. 3, 6 p. 575 BC; vgl. für Pelagius oben S. 419 Anm. 6 und für Augustin S. 386 Anm. 9 am Ende. 5. Vgl. oben S. 384 bei Anm. 2—4. 6. Aug. epp. 225 u. 226. II, 1002 ff. u. 1007 ff. u. X, 947 ff. und 954 ff. 7. ep. 226, 2. X, 1007 f.

definitio ac professio est: omnem quidem hominem Adam peccante peccasse, et neminem per opera sua, sed per dei gratiam regeneratione salvari, universis tamen hominibus propitiationem, quae est in sacramento sanguinis Christi, sine exceptione esse propositam, ut, quicumque ad fidem et ad baptismum accedere voluerint, salvi esse possint. qui autem credituri sunt, quive in ea fide, quae deinceps per gratiam sit juvanda, mansuri sunt, praescisse ante mundi constitutionem deum et eos praedestinasse in regnum suum, quos gratis vocatos dignos futuros electione et de hac vita bona fine excessuros esse praeviderit. ideoque omnem hominem ad credendum et ad operandum divinis institutionibus admoneri, ut de apprehendenda vita aeterna nemo desperet, cum voluntariae devotioni remuneratio sit parata.[1]) Augustin schrieb nun die dem Prosper und Hilarius gewidmeten, zur Beruhigung der Gegner nicht geeigneten Bücher *de praedestinatione sanctorum*[2]) und *de dono perseverantiae.*[3])

5. Dafs es streng kirchliche Kreise waren, in denen dieser Widerspruch gegen Augustin laut wurde, Kreise, die Augustins Bedeutung nicht verkannten, tritt am deutlichsten in dem jenen Kreisen entstammten, indirekt gegen Augustin gerichteten *commonitorium* [*primum*] *pro catholicae fidei antiquitate* hervor, das Vincenz, Mönch in Lerinum, im Jahre 434 verfafste.[4]) Denn in diesem Buche haben die der Hauptsache nach alten Prinzipien des kirchlichen Traditionalismus[5]) einen klassischen Ausdruck gefunden. Vincenz wirft hier die Frage auf: *quonam modo possim certa quadam et quasi generali ac regulari via catholicae fidei veritatem ab haereticae pravitatis falsitate discernere.*[6]) *Duplici modo,* ist die Antwort; *primum scilicet divinae legis auctoritate, tum deinde* (und zwar, weil die Schrift mehrdeutig ist) *ecclesiae catholicae traditione.*[7]) Es folgt dann der berühmte Satz: *in ipsa item catholica ecclesia magnopere curandum est, ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est. hoc est etenim vere proprieque catholicum. ... sed hoc ita demum fiet, si sequamur universitatem, antiquitatem, consensionem.*[8]) Eines der Merkmale genügt:

1. ep. 225, 3. II, 1003. 2. X, 959—992. 3. X, 993—1034. 4. MSL 50; separat ed. Jülicher in GKrügers Sammlung I, 10. 1895. 5. Vgl. oben S. 334. 6. c. 2 (1). MSL 50, 639; ed. Jülicher, S. 2. 7. ibid. ed. Jülicher, S. 3. 8. c. 2 (3) ibid. S. 3.

gegen häretische Minoritäten die *universitas*, gegenüber einer herrschenden Häresie die *antiquitas,* gegenüber einer häretischen Tradition die *consensio* eines allgemeinen Konzils oder der rechtgläubigen Lehrer der Vergangenheit. — Kein Wissenwollen soll zur Mifsachtung dieses Kanons verführen; allen, die ankern wollen im sichern Hafen der *placida ac bona mater* Kirche, gilt: *ex toto ecclesiae dogmate quod intellectu capi potest, capiant, quod non potest, credant.*[1]) — Ein Fortschritt in der Dogmenentwickelung scheint von diesem Traditionalismus gänzlich ausgeschlossen zu sein.[2]) Vincenz statuiert dennoch einen Fortschritt. Aber er soll ein organischer sein, der bereits Vorhandenes weiter entwickelt, indem er es klarer formuliert,[3]) *ut, quod prius a majoribus sola traditione susceperat* [*ecclesia*], *hoc deinde posteris etiam per scripturae chirographum consignaret.*[4]) — Wenn nun Vincenz die mehrdeutige Mahnung Caelestins v. Rom an die Gallier: *desinat incessere novitas vetustatem!*[5]) zu seinem Gunsten deutete, also gegen Augustin sie ausspielte,[6]) so konnte diese Forderung auf der Folie eines so gut kirchlichen Traditionalismus Eindruck zu machen nicht verfehlen.

6. Neben Vincenz, auf den wohl auch die in Prospers Gegenschrift[7]) erhaltenen *objectiones Vincentianae* zurückzuführen sein werden, gehörten gleich anfangs zu diesen südgallischen Gegnern des genuinen Augustinismus vornehmlich der hl. Hilarius, Bischof v. Arles, früher Mönch in Lerinum († 449) und der im Orient gebildete Johannes Cassianus († ca. 430), der Gründer und Leiter der massiliensischen Klöster,[8]) der in der 13. seiner *collationes patrum* die ägyptischen Mönchsväter gegen die falsche Gnadenlehre [Augustins] zeugen liefs. Die Anschauung dieser „Massilienser“ haben Prosper und Hilarius durchaus richtig charakterisiert. Sie deckt sich

1. c. 20 (25) S. 30f. **2.** c. 23 (28) S. 33: nullusne ergo in ecclesia Christi profectus habebitur religionis? Vgl. oben § 1, 2. **3.** c. 23 (29—32) S. 34ff. **4.** c. 23 (32) S. 36. **5.** Caelest. ad Gall. Jaffé² Nr. 381 c. 1. Aug. X, 1756; vgl. unten S. 439 bei Anm. 2. **6.** c. 32 (43) [common. secundum] S. 51; vgl. die versteckte Polemik gegen Augustin [der nie genannt ist] c. 26 (37) S. 42, 13ff. **7.** MSL 51, 177ff. und Aug. X, 1843ff. **8.** opp. MSL 49 u. 50, besser ed. Petschenig, CSEL XVII u. XIII: de coenobiorum institutis libri XII; collationes patrum libri XXIV, de incarnatione libri VII (vgl. oben S. 295 bei Anm. 1 u. 2).

ungefähr mit der des Hieronymus. Man nennt sie mit der Scholastik eine „semipelagianische“, könnte sie aber mit fast demselben Recht als eine „semi-augustinische“ bezeichnen.[1]) Denn darin sind die Massilienser mit Augustin gegen Pelagius einig, dafs der Mensch der [innern] Gnade Gottes zum Guthandeln bedürfe. *Quis enim*, sagt Vincenz,[2]) *unquam ante profanum illum Pelagium tantam virtutem liberi praesumpsit arbitrii, ut ad hoc in bonis rebus per actus singulos adjuvandum necessariam dei gratiam non putaret?* Ebenso dachte Cassian: *deus nobis et initia sanctae voluntatis inspirat*;[3]) *cum bonae voluntatis in nobis quantulamcumque scintillam emicuisse perspexerit, vel quam ipse tanquam de dura silice nostri cordis excuderit, confovet eam et exsuscitat suaque inspiratione confortat.*[4]) Bei der Bekehrung macht nach Cassian bald, wie bei Paulus, die *gratia praeveniens*, bald, wie bei Zachaeus, des Menschen Verlangen den Anfang[5]): *exspectat nos ... et exspectatur a nobis.*[6]) Auch die Annahme eines *peccatum originale* teilen Vincenz[7]) und Cassian[8]) mit Augustin. Die Differenz zwischen Augustin und den Massiliensern bestand letztlich darin, dafs Augustin das Seligwerden der Erlösten allein auf Gottes Gnade zurückführte, während diese jedem Menschen die Entscheidung über sein Schicksal zuschrieben. *Manet in homine liberum semper arbitrium*, sagt Cassian,[9]) *quod gratiam dei possit vel negligere vel amare; omnes, qui pereunt, contra dei pereunt voluntatem* (1. Tim. 2, 4).[10])

1. Über GKrügers Gegenbemerkungen (ThLZ 1895, S. 368f.) vgl. ThLZ 1895, S. 568f. **2.** comm. 24 (34) ed. Jülicher, S. 38, 5ff. **3.** coll. 13, 3, 5 ed. Petschenig II, 364, 17ff. **4.** ib. 13, 7, 1. II, 369, 1ff. Vgl. die ausdrücklich an dem Gegensatz zu Pelagius orientierten Ausführungen über das adjutorium gratiae in instit. 12, 18. I, 219. **5.** coll. 13, 11. II, 375f. **6.** ib. 13, 12, 11. II, 382, 6ff. **7.** Vgl. comm. 24 (34) ed. Jülicher, S. 38, 9ff. **8.** Vgl. z. B. coll. 13, 7, 3. II, 370, 4. **9.** ib. 13, 12, 8. II, 381, 2ff. **10.** ib. 13, 7, 4. II, 370. Recht und Unrecht waren demnach auf beide Seiten verteilt, auf Augustin wie auf seine Gegner. Aber ungleich. Denn als Ausdruck der Selbstbeurteilung vor Gott ist die augustinische Lehre ganz richtig, der Semipelagianismus ganz falsch (vgl. Harnack, DG III, 223 Anm. 1), während als Theorie über des Menschen Bekehrung beide Anschauungen irrig waren und irrig sein mufsten, weil der von beiden vorausgesetzte, in metaphysischen Voraussetzungen wurzelnde, irrige Begriff der Gnade entweder jede Fähigkeit des Menschen zu guter Entscheidung, oder sich selbst aufheben mufs (vgl. ThLZ 1895, S. 570).

7. Noch bei Lebzeiten Augustins versuchte Prosper († nach 455), der damals im Kreise der Massilienser lebte, diese Gegner Augustins in die Verurteilung des Pelagius hineinzuziehen.[1]) Nach Augustins Tod bemühten er und sein Freund Hilarius sich persönlich in Rom. Allein Caelestin liefs sie halb im Stich. Denn er begnügte sich damit, in einem Briefe an die gallischen Bischöfe im Hinblick auf die, welche Prosper und Hilarius als *indisciplinatas quaestiones vocantes in medium* charakterisiert hätten, das „*desinat incessere novitas vetustatem!*" als das Wünschenswerte zu bezeichnen, *Augustinum, sanctae recordationis virum,* als einen der *optimi magistri* zu rühmen und den *improbis* Schweigen zu gebieten.[2]) Prosper selbst hat freilich, solange er in Gallien lebte, bis 434, die Verteidigung des Augustinismus sich eifrig angelegen sein lassen.[3]) Er hat auch an dem anonymen Verfasser der *libri duo de vocatione omnium gentium*[4]) einen geistig freieren Gesinnungsgenossen gefunden. Aber diese Vertreter des Augustinismus vermochten Augustins Lehre, deren Schroffheiten sie nur zurückstellten,[5]) weder durchzusetzen, noch zu verbessern. Vergebens bemühte sich der Anonymus, durch Unterscheidung einer *gratia generalis* von der *gratia specialis* 1. Tim. 2, 4 neben der Prädestinationslehre zur Geltung zu bringen. Und ein wirklich einlenkender Augustinismus, wie der des später

1. In seinem „carmen de ingratis" (MSL 51, 91—148), das ebenso wie seine epistula ad Rufinum de gratia et libero arbitrio (MSL 51, 77—90; Aug. X, 1793—1802) und seine epigrammata in obtrectatorem Augustini (MSL 51, 149—152; Aug. X, 1858) vor Augustins Tod geschrieben ist. 2. Jaffé[2] Nr. 381 (anni 431?), Aug. X, 1755 f. c. 1 u. 2. Cap. 3—13 sind späterer Zusatz, vgl. unten S. 441 Anm. 2. 3. Er schrieb: pro Augustino responsiones ad capitula objectionum Gallorum calumnantium (MSL 51, 155 bis 174; Aug. X, 1833—43), pro Augustino responsiones ad capitula objectionum Vincentianarum (ib. 177—186; Aug. X, 1843—1850), pro Augustino responsiones ad excerpta Genuensium (ib. 187—202, Aug. X, 1850—1858) und de gratia et libero arbitrio contra collatorem (d. i. Cassian; ibid. 213 bis 276, Aug. X, 1802—1834). 4. MSL 51, 647—722. Vgl. namentlich Wörter, Zur Dogmengesch. usw., S. 3—43. 5. Es ist keine Ermäfsigung der Schroffheiten Augustins, sondern höchstens ein Verhüllen derselben, wenn Prosper (respons. ad cap. Gall. 3 u. 7) das Nicht-Prädestinieren derer, die verloren gehen, darauf gründet, dafs Gott illos ruituros propria ipsorum voluntate praescivit (7. Aug. X, 1836). Denn das gilt von allen Menschen, denen Gott seine Gnade nicht gibt. Doch hat das Abbiegen von Augustin hieran angeknüpft (vgl. unten S. 440 Anm. 1).

Augustin zugeschriebenen *hypomnesticon*, verleugnete Augustin.[1]) So behauptete denn in Südgallien der „Semipelagianismus“ das Feld. Und Faustus, Bischof von Reji, vordem Abt in Lerinum, Südgalliens bedeutendster Bischof in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts,[2]) war mehr Semipelagianer, als Vincenz und Cassian: die „innere“ Gnade trat bei ihm entschieden zurück.[3]) Dennoch war er lediglich ein Vertreter dessen, was in ganz Südgallien damals als „kirchliche“ Anschauung galt. Der Presbyter Lucidus, dessen schroff prädestinatianische Gedanken — er schränkte auch die Bedeutung des Werkes Christi partikular ein[4]) — um 473 eine Synode zu Arles und eine Synode zu Lyon beschäftigten, hatte durch ihn sich zum Widerruf bewegen lassen;[5]) und die Synode von Arles beauftragte ihn, der Irrlehre der „Prädestinatianer“ gegenüber die von der Synode approbierte rechte Lehre darzulegen. Faustus tat es in den *libri duo de gratia*, der bedeutendsten Schrift des älteren Semipelagianismus,[6]) im Gegensatz sowohl zu dem *pestifer doctor Pelagius*,[7]) als zu dem *error praedestinationis*.[8]) Dieser Faustus ist ein „Heiliger“ geworden.[9]) Und im Jahre 519, im Streit über die Formel der skythischen Mönche,[10]) führte ihn in Konstantinopel sogar ein Bischof aus der [unter der Vandalenherrschaft für die Gesamtkirche bedeutungslos gewordenen] Provinz Afrika, Possessor, als Autorität an.[11]) Von den

1. Dies m. E. aus dieser Zeit und vielleicht auch aus Gallien stammende Hypomnesticon contra Pelagianos et Caelestianos (Aug. X, 1611—1664) unbekannter Herkunft (vgl. RE XII, 344, 16 ff.) verwirft zwar die Begründung der Prädestination auf die praevisa fides (6, 4, 5 p. 1659), rechnet aber mit der Möglichkeit eines resistere (3, 13, 30 p. 1636), hält allein die electi für praedestinati und sagt von den in malis propriis praesciti: his poenam praedestinatam esse fatemur (6, 5, 7 p. 1660; vgl. 6, 8, 8 p. 1662). Augustin ist nicht zitiert. 2. opp. ed. AEngelbrecht, CSEL 21; z. T. MSL 58, 783 ff. (vgl. 62, 9—40). 3. Doch fehlt sie nicht ganz; vgl. Wörter, Zur Dogmengeschichte usw., S. 52 f. 4. ep. Luc. (Fausti epp. 2 ed. Engelbrecht 166, 25 ff.): memini me ante dixisse, quod Christus pro his tantum, quos credituros praescivit, advenisset. 5. Vgl. Fausti epp. Nr. 1 u. 2 p. 161 bis 168. 6. ed. Engelbrecht 3—96, MSL 58, 783—836. 7. 1, 1 p. 8, 23 f. 8. prol. p. 3, 9. 9. Gefeiert am 16. Januar (AS Januar II, 28 f.) und 28. September (AS Sept. VII, 651—714). Im Römischen Kalender fehlt dieser Heilige freilich; aber in Riez ist er stets verehrt ecclesia Romana tacente, nemine penitus, quod sciatur, contradicente (AS Jan. II, 28 b). Noch Kochs Buch hat den Titel: „Der heilige Faustus“. 10. Oben § 39, 4 (S. 305 f.). 11. Vgl. Loofs, Leontius, S. 235.

römischen Bischöfen seit Caelestin († 432) waren selbst die entschiedenen Freunde der augustinischen Theologie, Leo d. G. (440—461) und Gelasius I. (492—496),[1] für Augustins Prädestinationslehre nicht interessiert; der [wohl in der Zeit zwischen 432—440 (durch Leo?) verfaſste] *compendiosus indiculus*, der schon um 500 als offizieller Ausdruck der Gnadenlehre der *sedes apostolica* galt,[2]) meint sie offenbar mit, wenn er eine Behandlung der *profundiores difficilioresque partes incurrentium quaestionum* ablehnt.[3])

§ 55. Das Schicksal des Augustinismus in der abendländischen Kirche bis zum Tode Gregors des Groſsen.

CFArnold, Caesarius (RE III, 622—628); Wagenmann, Fulgentius (RE VI, 316—318); WWalther, Gregor I. (RE VII, 78—89); WMöller, Semipelagianismus (RE² XIV, 91—99). — GFWiggers s. § 50. — GJThLau, Gregor I., d. Gr., nach seinem Leben und seiner Lehre. Leipzig 1845. — GFWiggers, Schicksale der augustinischen Anthropologie von der Verdammung des Semipelagianismus auf den Synoden zu Orange und Valence 529 bis zur Reaktion des Mönchs Gottschalk für den Augustinismus 1. Abteilung (Zeitschrift für die histor. Theol. von Niedner XXIV. 1854, S. 3—42). — Böhringer, vgl. § 21, Bd. XII Leo d. Gr. und Gregor I. 1879. — CFArnold, Caesarius von Arelate, Leipzig 1894. — HSchultz, Der sittliche Begriff des Verdienstes und seine Anwendung auf das Verständnis des Werkes Christi (StKr 1894, S. 7 ff. u. 245 ff.). — Wörter, Zur DG usw. s. § 54.

1 a. Auf eigentümlichen Umwegen ist die im Sande verlaufene „semipelagianische" Kontroverse im 6. Jahrhundert wieder erneuert. Die in § 54, 7 erwähnte Berufung des Possessor auf Faustus v. Reji führte zu einem Streit über die Orthodoxie des Faustus zwischen den skythischen Mönchen einerseits, Possessor und den päpstlichen Legaten andererseits. Die mit dem Abendland nicht auſser Zusammenhang stehenden Mönche erklärten ihre Gegner für *inimici gratiae dei, i. e.*

---

1. Vgl. CFArnold, Caesarius, S. 320 ff. Doch machen schon chronologische Erwägungen es zweifelhaft, ob die Aufzählung der „opuscula Fausti Regiensis" unter den libri apocryphi im sog. „decretum Gelasii" von 495 (Jaffé² Nr. 700. MSL 59, 164 A, AThiel, Epistolae rom. pontif. I, Braunsberg 1868, S. 468, Preuschen, Analecta, S. 154) dem ursprünglichen Texte angehört. 2. Vgl. über diesen „indiculus", d. h. den Anhang des oben S. 439 Anm. 2 genannten Briefes Caelestins (Aug. opp. X, 1756—1760: c. 3—13) CFArnold, Caesarius, S. 335 ff. Anm. 1104 und HvSchubert, Prädestinatus, S. 121 ff. 3. c. 13. Aug. X, 1760.

Pelagii et Coelestii sectatores,[1]) und suchten (noch 519) durch eine Gesandtschaft Rom für sich zu gewinnen. Allein Hormisdas v. Rom (514—523) liefs sich durch das Mifstrauen gegen ihre christologische These (§ 39, 4) zu kühler Zurückhaltung bestimmen, obwohl er den Possessor wissen liefs, dafs Faustus nicht zu den rezipierten Vätern gehöre.[2]) Die skythischen Mönche wandten sich nun mit Erfolg an afrikanische Bischöfe, die damals [und bis 523] in Sardinien in der Verbannung lebten.[3]) Fulgentius von Ruspe († 533) schrieb darauf (520) namens seiner Mitverbannten *ad Petrum diaconum de incarnatione et gratia*,[4]) später die verlorenen sieben Bücher *contra Faustum*, die Schrift *de veritate praedestinationis*[5]) und, wiederum im Verein mit anderen Bischöfen, die sogen. *ep. synodica*.[6]) In diesen Schriften ist die genuin augustinische Anschauung festgehalten.[7]) Selbst Augustins Prädestinationslehre kommt unverkürzt zur Geltung: *Jacob, justificatus gratis per gratiam dei, factus est vas misericordiae per indebitam gratiam et per ipsam misericorditer est praeparatus ad gloriam, Esau vero per iram justam juste est praeparatus ad poenam.*[8]) Und 1. Tim. 2, 4 wird ganz im Sinne Augustins[9]) erklärt: *omnes autem praedestinati ipsi sunt, quos vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire, qui propterea „omnes" dicuntur, quia in utroque sexu, ex omni hominum genere, gradu, aetate et conditione salvantur. semper quippe voluntas dei omnipotentis impletur, quia potestas ejus nullatenus vincitur.*[10])

1 b. Für den Gang der Dinge wurde dieser Vorstofs gegen Faustus freilich nur insofern und nur in dem Mafse wichtig, als er Roms Interesse für das Erbe Augustins neu anregte.[11])

---

1. Maxentius, ep. ad legatos MSG 86, 85 B, Aug. X, 1771; vgl. oben S. 304 Anm. 8. **2.** ep. Hormisdae ad Possess. d. d. 13. Aug. 520, Jaffé[2] Nr. 850, Thiel, Epist. I, 929, Aug. X, 1777. Vielleicht ist hier an das „decretum Gelasii" gedacht (vgl. S. 441 Anm. 1). **3.** Vgl. die ep. Petri diaconi et sociorum (Aug. X, 1772—1776). **4.** MSL 65, 451—493. **5.** ibid. 603—671. **6.** ibid. 435—442 und Aug. X, 1779—1785. **7.** Vgl. Wörter, Zur Dogmengeschichte, S. 105—155. **8.** ep. syn. 7. Aug. X, 1781. **9.** Vgl. oben S. 393 bei Anm. 4. **10.** ep. syn. 14. Aug. X, 1783. **11.** Wenn Hormisdas v. Rom (514—523) in seinem Brief an Possessor (vgl. oben Anm. 2) für die rechte Lehre de arbitrio libero et gratia dei sich auf Augustins Schriften an Hilarius und Prosper (vgl. oben S. 436 Anm. 2 u. 3) beruft, so darf man daraus nicht folgern, dafs damit die strengste Fassung

Aber dies Interesse erhielt in Südgallien Gelegenheit, wirksam zu werden. Hier war Caesarius von Arles († 542), obwohl er, selbst ein Zögling von Lerinum, den Faustus in mehrfacher Hinsicht schätzte,[1]) ein behutsamer Vertreter echt augustinischer Gedanken.[2]) Das gab, da im Episkopat der Semipelagianismus noch starke Sympathien hatte, seinen kirchenpolitischen Gegnern eine Handhabe, ihn dogmatisch zu verdächtigen. Eine Synode zu Valence (528), auf der die Lehre des Caesarius angegriffen und von seinem Schüler Cyprian von Toulon verteidigt wurde, mufs semipelagianische Beschlüsse gefafst haben.[3]) Mit Roms Hilfe führte Caesarius einen Gegenschlag aus: *secundum auctoritatem et admonitionem sedis apostolicae* approbierte am 3. Juli 529 die unter seinem Vorsitz gelegentlich einer Kirchweih

---

der Prädestinationslehre als katholisch anerkannt sei (vgl. gegen Arnold, S. 333, ThLZ 1895, S. 212). Roms Stellung kennzeichnet der indiculus (vgl. oben S. 441 bei und mit Anm. 2 u. 3).

1. Vgl. Arnold, S. 324. **2.** Wir haben von Caesarius aufser einer regula ad monachos (MSL 67, 1099—1104), einer regula ad virgines (ib. 1105—1120) und einigen Briefen (ib. 1125—1138; vgl. Arnold, S. 66 Anm. 188, 85 Anm. 247 u. S. 468ff.) eine noch nicht übersehbare Menge (vgl. RE III, 627ff.) von Predigten, die nur zum kleineren Teile unter dem Namen des Caesarius (vgl. MSL 67, 1041—1090 u. 1121—1125), zum Teil unter dem Namen Augustins (vgl. MSL 67, 1042: I) u. a. erhalten sind. Die nach einer Interpolation bei Gennadius (de vir. ill. ed. Richardson, c. 87. TU XIV, 1 S. 91f.) dem Caesarius bisher zugeschriebene „verlorene" Schrift „de gratia et libero arbitrio" hat nie existiert (Arnold, S. 498f.). Doch hat GMorin, der seit Jahren eine Caesarius-Ausgabe vorbereitet, eine andere mit der Gnadenlehre sich beschäftigende Schrift des Caesarius: „Quid domnus Caesarius senserit contra eos, qui dicunt, quare aliis det deus gratiam, aliis non det" gefunden und im Verein mit UBaltus publiziert (Revue bénédictine XIII, 1896, S. 433—443). Letztere Schrift beweist, dafs Caesarius vor den genuin-augustinischen Konsequenzen einer die merita ausschliefsenden Gnadenlehre nicht zurückschreckte: te interrogo, utrum plus valeat voluntas humana contradicere voluntati divinae, an plus possit dei potentia convertere ad se voluntates humanas (S. 437, 80ff.); si omnia, quaecunque voluit, fecit [deus], quod non fecit, utique non voluit (S. 437, 85). Doch hat Caesarius mit einem irresistibelen Wirken der Gnade, das in der ersten der eben zitierten Stellen vorausgesetzt zu sein scheint, in seinen Predigten nicht gerechnet; er sagt z. B. Aug. sermo suppos. 273, 1. V, 2256: caritatem in corde nostro, deo inspirante, si in veritate volumus, sine aliqua dubitatione habere poterimus. **3.** Arnold, S. 348f. Schon die 1. Aufl. dieses Leitfadens urteilte (S. 137) über die Zeit und die Haltung dieser Synode ebenso.

gehaltene [zweite[1]] Synode von Orange, an der aufser Caesarius 13 andere Bischöfe und 8 weltliche Grofse teilnahmen, eine Reihe anti-semipelagianischer Sätze, deren Hauptmasse *capitula ab apostolica sede transmissa* bildeten.[2]) Da der römische Bischof Bonifaz II. (530—532) auf Bitten des Caesarius diese Beschlüsse bestätigte,[3]) so ist die an sich sehr unbedeutende Synode von Orange dem rückschauenden Blick wichtiger, als sie in ihrer Zeit war. Der Synodalbeschlufs besteht[4]) aus einer Vorrede, 8 gegen den Pelagianismus und Semipelagianismus gemünzten Kanones, 17 weiteren positiven Sätzen, die aus Prospers *sententiae ex Augustino*[5]) stammen, und aus einem [wohl von Caesarius verfafsten] Epilog. Dem Semipelagianismus gegenüber ist hier die völlige Unfähigkeit des natürlichen Menschen zum Guten,[6]) die Bedingtheit alles menschlichen Guthandelns durch die Gnade, d. i. die *infusio et inspiratio sancti spiritus,*[7]) und das alle *merita* und alles menschliche Wollen bedingende *praevenire* der Gnade[8]) deutlich bekannt: *nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum*;[9]) *nulla facit homo bona, quae non deus praestat, ut faciat homo*;[10]) *debetur merces bonis operibus, si fiant, sed gratia, quae non debetur, praecedit, ut fiant*;[11]) *in omni opere bono nos non incipimus et postea per dei misericordiam adjuvamur, sed ipse nobis nullis praecedentibus bonis meritis et fidem et amorem sui prius inspirat, ut et baptismi sacramenta fideliter requiramus et post baptismum cum ipsius adjutorio ea, quae sibi sunt placita, implere possimus*;[12]) *si quis, ut a peccato purgemur, voluntatem nostram deum exspectare contendit . . ., resistit ipsi spiritui sancto.*[13]) Die Irresistibilität der Gnade aber ist [infolge der Mitwirkung Roms?] offenbar aufgegeben;[14]) einem Auseinanderhalten von Taufe und Gnadenmitteilung ist

1. Das erste conc. Arausiacum tagte 441 (Hefele II², S. 291 ff.). 2. Der Text der Beschlüsse, dem auch die obigen Angaben entnommen sind, steht u. a. (vgl. Arnold, S. 533) Monum. Germ. Leges III, concilia I ed. Maafsen, S. 44—54, bei Hahn³, § 174, S. 220—227 und Aug. X, 1785 bis 1790. 3. Jaffe² Nr. 881, Aug. X, 1790 ff. 4. Vgl. Arnold, S. 533 ff. 5. Aug. X, 1859—1898. 6. can. 1. 7. 22 (vgl. oben bei Anm. 9). 7. can. 3—8 u. 20 (vgl. oben bei Anm. 10). 8. can. 18 (vgl. oben bei Anm. 11), 3 u. 4 (vgl. oben bei Anm. 13). 9. can. 22, eine wahre crux der römischen Theologen (vgl. Hefele II², 733). 10. can. 20. 11. can. 18. 12. epil. Hahn³, S. 227. 13. can. 4. 14. Vgl. oben bei Anm. 13.

der Boden entzogen; und von der Prädestination wird nur in der Form einer Abweisung der *praedestinatio ad malum* gesprochen: *hoc etiam secundum fidem catholicam credimus, quod accepta per baptismum gratia, omnes baptizati Christo auxiliante et cooperante, quae ad salutem animae pertinent, possint et debeant, si fideliter laborare voluerint, adimplere. aliquos vero ad malum divina potestate praedestinatos esse, non solum non credimus, sed etiam, si sunt, qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus.*[1]) — Dieser „Augustinismus" steht im Grunde dem semipelagianischen Synergismus fast ebenso nahe wie dem partikularprädestinatianischen Monergismus Augustins.[2])

2. Diese zum Semipelagianismus hin konvergierende Entwickelung des Augustinismus erhielt ihren vorläufigen Abschlufs durch Gregor d. Gr. (590—604)[3]) und ward legitimiert durch das grofse Ansehen, das Gregor erlangte. Eine ähnliche Bedeutung hat Gregor für das katholische Dogma überhaupt. Zwischen Altertum und Mittelalter, an der Schwelle des letztern stehend, zeigt er uns die Tradition der alten Kirche in derjenigen Verkürzung, in der sie das Fundament des [mittelalterlichen] Katholizismus geworden ist. Ein schöpferischer Geist ist Gregor nicht gewesen; aber Jahrhunderte nach ihm haben von ihm gelernt.

3 a. Die Gnadenlehre Gregors ist eine Entwickelungsform der augustinischen. Denn die *gratia* ist ihm schlechthin eine unverdiente. Selbst die prädestinatianischen Gedanken Augustins scheinen[4]) ihm vertraut zu sein: *nemo deum meritis*

---

1. epil. Hahn[3], S. 227. 2. Vgl. oben S. 440 Anm. 1. 3. Von den unter Gregors Namen überlieferten Werken (MSL 75—79, im folgenden: I—V) sind zweifellos echt: 1. die expositio in beatum Job seu moraliium libri XXXV (I, 509 bis II, 782). 2. 22 Homilien in Ezechielem (II, 782—1071). 3. 40 Homilien in evangelia (II, 1071—1312). 4. Die regula pastoralis (III, 9—127). 5. dialogorum libri quatuor de vita et miraculis patrum Italicorum et de aeternitate animarum (III, 127—431). 6. Seine Briefe (Jaffé[2] Nr. 1066 bis 1994; III, 431—1328, besser: Gregorii I papae registrum epistorarum ed. PEwald u. LMHartmann, Mon. Germ. epp. I. II, Berlin 1891—99). — Der liber sacramentorum (IV, 25—240) und der liber antiphonarius (IV, 641 bis 723) gehen in ihrer vorliegenden Gestalt schwerlich auf Gregor zurück. Von den Dubia haben die expositiones in librum I regum (V, 17—467) vielleicht einen echten Kern. 4. Doch vgl. S. 440 bei und mit Anm. 1.

praevenit, sed miro modo aequus omnibus conditor et quosdam praeelegit et quosdam in suis pravis moribus juste reliquit;[1]) und den Rätseln der Prädestination gegenüber kennt auch er keine Lösung als den Rekurs auf die *occulta judicia dei.*[2]) Allein die augustinische Tradition ist bei Gregor auf dem Wege, „semipelagianisch" verschoben zu werden, weil der Gedanke der Unwiderstehlichkeit der Gnadenwirkung aufgegeben ist.[3]) Die göttliche Gnade wirkt zwar, wie Gregor oft sagt, *praeveniens* oder *operans, agens in nobis aliquid sine nobis*;[4]) aber, *quia praeveniente divina gratia in operatione bona nostrum liberum arbitrium sequitur, nosmet ipsos liberare dicimur, qui liberanti nos domino consentimus.*[5]) Sie wirkt *cooperans* oder *subsequens, ne inaniter velimus*; aber die *bona nostra,* die so bewirkt werden, *et omnipotentis dei sunt et nostra.*[6]) Es gibt einen *electorum numerus certus et definitus,*[7]) und Gregor weist es ab, nach einem Grunde der *electio* zu forschen;[8]) aber konnte man das *eligere* Gottes, dem *omne quod nobis fuit et erit,* gegenwärtig ist,[9]) unabhängig denken davon, dafs er der Menschen Zustimmen oder Widerstreben, menschlich geredet[9]): „vorher" weifs? Ohne Gottes Gnade können wir

---

1. mor. 33, 21, 38. II, 699 B. **2.** mor. 27, 4, 7. II, 402 (über ungetauft sterbende Kinder). Gregor erwägt zwar, ob Gott einem Kinde die Taufgnade etwa deshalb nicht gebe, weil er wisse, dafs es nach der Taufe sündigen werde. Aber diese Lösung weist er ab, weil dann peccata, priusquam sint perpetrata, puniuntur. **3.** Das scheint mir, obwohl Gregor mehr Augustiner ist, als Lau und Wiggers ihn es sein lassen, doch zweifellos. Zwar scheint mor. 11, 9, 13. I, 959 ein irresistibeles Wirken der Gnade angenommen zu sein: sicut nemo obsistit largitati vocantis, ita nullus obviat justitiae delinquentis; allein ein Unterschied zwischen Adams „resistere" und dem seiner Nachkommen (vgl. oben S. 386 bei Anm. 3 u. 4) wird mor. 9, 5, 5. I, 861 nicht angedeutet. Man darf deshalb das Widerstreben-Können des Menschen anerkannt sehen, wenn Gregor sagt: ostendit [deus], quantum nos diligit, qui nos, nec cum respuitur, relinquit. Nur dies pafst zu Gregors Freiheitslehre. **4.** mor. 16, 25, 30. I, 1135 A. **5.** mor. 24, 10, 24. II, 299. **6.** in Ezech. hom. I, 9, 2. II, 870 C. **7.** mor. 25, 8, 20. II, 332 D. **8.** mor. 25, 14, 32. II, 342; 29, 30, 57. II, 509. Die in den früheren Auflagen im entgegengesetzten Sinne verwertete Stelle aus den Ezechiel-Homilien: quos et electos nominat, quia cernit, quod in fide et bono opere persistant (I, 9, 8. II, 873 C) gehört nicht hierher; sie erklärt, wie Jesus Mt. 24, 24 auch solche „electi" nennen kann, die tentantur ad cadendum: er weifs eben, dafs sie nicht fallen. **9.** mor. 20, 32, 63. II, 174 ff.

nach Gregor nichts Gutes tun; aber unsere *merita* sind ihm *dona dei*, nicht in dem Sinne, *ut in eis aliquid nostrum non sit*[1]); ja er meint, Gott belohne dereinst, was wir Gutes getan haben, *ac si solis processisset ex nobis.*[2])

3 b. Auch „kirchlicher“ als bei Augustin, stellt sich bei Gregor die augustinische Gnadenlehre dar. Zwar würdigt auch Gregor das Werk Christi zumeist im Schema der augustinischen Redemptionstheorie;[3]) der Opferidee weiſs er lehrhafte Bedeutung kaum abzugewinnen;[4]) und die Buſse der Getauften tritt auch bei ihm als menschliches Tun der Sündenvergebung in der Taufe zur Seite.[5]) Aber die *gratia remissionis* und die *gratia inspirationis* fallen bei ihm, obwohl auch er eine innerliche Verbindung beider nicht erreicht,[6]) nicht so auseinander wie bei Augustin; und in dem Maſse, in dem Gregor die Begriffe der Buſslehre verwendet, um Christi Werk verständlich zu machen,[7]) bereitet sich ein Verständnis desselben vor, das der Redemptionstheorie überlegen war, der Opferidee neuen Inhalt gab und den Erfolg des Werkes Christi über die Vergebung in der Taufe ausdehnte. Freilich hat auch Gregor, soviel ich sehe, den Terminus *satisfactio* auf Christi Werk noch nicht angewendet;[8]) auch den verwandten[9]) Begriff des *meritum Christi* habe ich bei Gregor nicht gefunden.[10]) Aber die Vorstellungen, die in diesen Terminis später ihren

1. in Ezech. I, 9, 2. II, 870 C; vgl. oben S. 386 bei Anm. 1 u. 2 und S. 412 bei und nach Anm. 11. 2. mor. 16, 25, 30. I, 1135 A. 3. Vgl. Lau, S. 432 ff. und S. 447 und oben S. 403 bei Anm. 5. 4. Vgl. Lau, S. 438 u. 446. 5. in ev. I, 10, 7. II, 1114. 6. Vgl. oben S. 403 Anm. 12. 7. Vgl. oben S. 400 bei und mit Anm. 11. 8. Was Schultz, S. 50 ausgeführt hat, ist leider sehr ungenau, wie in den Zitaten, so auch in der Fassung der Begriffe. Die satisfactio, von der ep. IX, 5. III, 943 die Rede ist, ist die der Buſsdisziplin. 9. Vgl. oben § 22, 6 c. 10. Über Schultz, S. 49 f. s. oben Anm. 8. Wenn mor. 18, 52, 85. II, 89 der Irrtum des Nestorius zurückgewiesen wird, daſs Christus „per meritum“ zu göttlicher Würde erhoben sei, so erklärt dies vielleicht, weshalb der Terminus „meritum Christi“ spät aufkommt. Wenn Hilarius v. Poitiers († 367) im Sinne des διὸ in Phil. 2, 9 Christum „ob meritum obedientiae“ erhöht denkt (in ps. 53, 5. CSEL XXII, 138, 16. MSL 9, 339 f.; vgl. de trin. 9, 39. MSL 10, 311), so kann hier ein Operieren mit dem Begriff „Verdienst Christi“ noch nicht gefunden werden. In Rufins Übersetzung der Homiliae in Numeros des Origenes ist hom. 24, 1 ed. Lommatzsch X, 293 das „per meritum sanguinis Christi“ anscheinend Interpolation.

prägnanten Ausdruck gefunden haben, sind bei Gregor da: *possunt recti quilibet per acceptae innocentiae meritum aliquando praesentis motibus animadversionis obviare, non autem valent virtute propria ab humano genere supplicia secuturae mortis expellere. ... redemptor humani generis, mediator dei et hominis per carnem factus, quia justus in hominibus solus apparuit et tamen ad poenam culpae*[1] *etiam sine culpa*[1] *pervenit, et hominem arguit ne delinqueret, et deo obstitit, ne feriret ..., culpam*[1] *hominis justitiam aspirando corripuit et iram judicis moriendo temperavit ..., et exempla hominibus, quae imitarentur, praebuit et deo in se opera, quibus erga homines placaretur, ostendit;*[2] *quia nullus erat, cujus meritis nobis dominus propitiari debuisset, unigenitus patris, formam infirmitatis nostrae suscipiens, solus justus apparuit, ut pro peccatoribus intercederet;*[3] *intercedens enim pro peccatoribus semetipsum justum hominem, qui pro aliis indulgentiam mereretur, ostendit;*[4] *sine intermissione pro nobis holocaustum redemptor immolat, qui sine cessatione patri suam pro nobis incarnationem demonstrat. ipsa quippe ejus incarnatio nostrae emundationis oblatio est, cumque se hominem ostendit, delicta hominis interveniens diluit.*[5] Wenn Gregor an der zuletzt angeführten Stelle fortfährt: *et humanitatis suae mysterio perenne sacrificium immolat,*[6] so deutet er damit an, wie die *intercessio Christi* auch für die Getauften noch wirksam wird: *in suo mysterio pro nobis iterum patitur. nam quoties ei hostiam suae passionis offerimus, toties nobis ad absolutionem nostram passionem illius reparamus.*[7] — Im Zusammenhang dieser Gedanken ist die Vorstellung, die bei Augustin seines Neuplatonismus wegen nicht zu wirklicher Geltung kam,[8] die Vorstellung, dafs die *gratia* die durch Christus erworbene und in der kirchlichen Heilsanstalt wirksame *gratia dei*

1. Von der culpa der Menschen, die Gott als der Richter ahndet, redet Gregor sehr oft. Zum Begriff vgl. z. B. mor. 16, 20, 25. I, 1133: cum reatu culpae deprimimur, ad deum levare cordis nostri faciem veremur. dum enim nulla bonorum operum confidentia fulcitur, intueri summa mens trepidat, quia ipsa se conscientia accusat. 2. mor. 9, 38, 61. I, 893 f. 3. mor. 24, 3, 5. II, 290; vgl. ibid. 6. 4. mor. 24, 2, 4. II, 289. 5. mor. 1, 24, 32. I, 542. 6. mor. 1, 24, 32. I, 542. 7. in ev. II, 37, 7. II, 1279. 8. Vgl. oben § 51, 3c und 3d, besonders S. 406 bei und mit Anm. 4.

sei, deutlich zum Ausdruck gebracht. Und innerhalb dieser von Augustin über Gregor zu den mittelalterlichen Anschauungen, zu Anselm von Canterbury, führenden Entwickelungslinie[1]) steht zwischen Augustin und Gregor auch hier der — Semipelagianismus und seine Kirchlichkeit.[2])

3c. Dafs nicht nur eine vom Neuplatonismus ablenkende theologische Kirchlichkeit, sondern auch eine zum Volksaberglauben hinlenkende und aus ihm stammende Vulgärfrömmigkeit Gregors Gnadenlehre beeinflufst hat, beweisen schon seine eben[3]) angeführten Äufserungen über das *sacrificium, quod pro absolutione nostra passionem unigeniti filii semper imitatur.*[4]) Das Opfer im Abendmahl, das, wie bei Cyprian,[5]) so auch noch bei Augustin nur commemorative Bedeutung hatte,[6]) ist bei Gregor, obwohl auch bei ihm noch nicht von einer zweifellos „realistischen" Auffassung des „Leibes und Blutes" Christi gesprochen werden kann,[7]) zu einem wirklich rekonziliatorischen Opfer, zu einer „Wiederholung" des Opfers auf Golgotha geworden. Noch deutlicher zeigt sich der Einflufs abergläubischer Vulgärfrömmigkeit in der Verbindung dieses Gedankens mit der Fegfeuer-Vorstellung. Gregor hat sie nicht erfunden. Sie entstammt einer Kombination der alten Hades-Vorstellung[8]) mit Gedanken, die durch 1. Ko. 3, 13—15 und Mt. 5, 26 sowie durch die *oblationes pro defunctis*[9]) angeregt waren; und schon in Tertullians Zeit scheint sie in Afrika vorhanden gewesen zu sein.[10]) Jedenfalls kannte bereits Cyprian ein *pro peccatis longo dolore cruciatum emundari et purgari diu igne.*[11]) Und während dem Orient diese Vorstellung trotz der [freilich anders gemeinten] Aus-

1. Vgl. oben S. 400 Anm. 11. **2.** Vgl. oben S. 436 bei Anm. 1. Eine Detailausführung dieses Gedankens wäre m. E. eine lohnende Aufgabe. **3.** Oben S. 448 bei Anm. 6 u. 7. **4.** dial. 4, 58. III, 425 D. **5.** Vgl. oben S. 215 nach Anm. 3. **6.** Vgl. Aug. in psalm. 75, 15. IV, 966. **7.** Vgl. mit den Stellen, die Lau S. 483 f. anführt, um darzutun, dafs Gregor „eine reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl" angenommen habe, die Betonung des „mysterium" in den oben S. 448 bei Anm. 6 u. 7 angeführten Stellen und das „in sacramento modo dominicum corpus accipimus" in ev. II, 22, 7. II, 1178 C. **8.** Vgl. oben S. 100 bei und mit Anm. 3, S. 145 bei Anm. 4 u. 5 und namentlich S. 166 bei und mit Anm. 8. **9.** Vgl. oben S. 214 bei Anm. 11. **10.** Vgl. oben S. 166 Anm. 8. **11.** ep. 55, 20 p. 638. Auch Mt. 5, 26 ist hier zitiert.

führungen des Origenes über ein *πῦρ καθάρσιον* nach diesem Leben [1]) fremd geblieben ist,[2]) ist sie im Abendland volkstümlich geworden. Auch Augustin kannte sie, meinte auch: *tale aliquid post hanc vitam fieri incredibile non est, et utrum ita sit, quaeri potest*;[3]) aber er hat die Frage zu bejahen, kein Interesse gehabt,[4]) obwohl auch er davon überzeugt war, dafs *temporarias poenas alii in hac vita tantum, alii post mortem, alii et nunc et tunc verumtamen ante judicium illud severissimum novissimumque patiuntur.*[5]) Der Vulgärkatholizismus nach ihm war weniger zurückhaltend. Schon Caesarius von Arles hat über den *ignis purgatorius* gepredigt[6]) und dabei klar von der dreifachen Möglichkeit des Schicksals nach diesem Leben geredet: die *sancti,* die weder *capitalia crimina* begangen haben, noch mit ungebüfsten *minuta peccata* belastet sind, *per illum ignem ... absque ulla violatione transibunt*; die, welche ungebüfster Todsünden schuldig sind, gehen nicht durch den *ignis purgatorius,* sondern erhalten ewige Strafe; das Fegfeuer ist *purgatorium* für die *peccata minuta*, für die man hätte Bufse tun oder mit Dank gegen Gott mancherlei *tribulationes* in diesem Leben hätte erleiden müssen[7]): *si nec in tribulatione deo gratias agimus nec bonis operibus peccata redimimus, tamdiu in illo purgatorio igne moras habebimus, quamdiu supradicta peccata minuta ... consumantur.*[8]) Gregor denkt ebenso.[9]) Und er nahm an, dafs das Mefsopfer (als Seelmesse) auch den im Fegfeuer Gefangenen zugute komme.[10]) — Ein weiterer Einflufs der Vulgärfrömmigkeit wirkt in Gregors Gnadenlehre hinein, wenn er auf die Fürbitte der Heiligen hinweist: *hi, qui de nullo suo opere confidunt, ad sanctorum*

---

1. Vgl. oben S. 201 bei Anm. 8—10. Über Clemens s. strom. 7, 6 ed. Hort p. 60 mit der Anm. S. 250f. **2.** Vgl. Kattenbusch, Konfessionskunde I, 327ff. **3.** enchir. 69. VI, 265; vgl. de civ. 20, 25. VII, 700: ista quaestio de purgatoriis poenis. **4.** Vgl. die künstliche Deutung des „salvus erit per ignem" de civ. 21, 26, 2. VII, 743f. **5.** de civ. 21, 13. VII, 728. Die pelagianische epistula de malis doctoribus (ed. Caspari; vgl. oben S. 423 Anm. 2) scheint diese Vorstellung abzuweisen, obwohl sie nur eine zeitliche Begrenzung der nach dem Gericht eintretenden Strafe negiert (15, 1 p. 94; vgl. 8 p. 78f.). **6.** sermo pseudoaug. 104. V, 1946—1949. **7.** c. 8 p. 1949. **8.** c. 4 p. 1947. **9.** dial. 4, 39. III, 396; vgl. Lau, S. 508ff. **10.** in ev. II, 37, 8. II, 1279; dial. 4, 55. III, 416ff. u. 4, 57 p. 425B.

martyrum protectionem currunt atque ad sacra eorum corpora fletibus insistunt, promereri se veniam eis intercedentibus deprecantur.[1]) Eine Theorie darüber, wie die *merita* der Heiligen fruchtbar werden für andere, hat Gregor freilich noch nicht. Doch war ihre Hilfe bei Erlangung der *venia* anerkannt, so verhiefs die *commemoratio sanctorum* in der Messe[2]) den Heiligen auch in der Lehre wachsende Bedeutung. Und die Ablafslehre hat später diese Verheifsung eingelöst. — Wenn Gregor spekulativ auch die Engellehre, bei deren Behandlung er Augustinischen Gedanken[3]) und, soweit die Rangordnung der Engel inbetracht kommt,[4]) orientalischen Traditionen[5]) sich anschlofs, mit der Gnadenlehre in Zusammenhang brachte, indem er annahm, dafs die Zahl der *electi* bestimmt sei, die gefallene Hälfte der Engel zu ersetzen,[6]) so reproduzierte er damit nur eine [freilich die *pars lapsa angelorum* noch nicht als die Hälfte ausgebende] Idee Augustins.[7])

4. Noch entschiedener als in der Gnadenlehre, hat Gregor in seinen Vorstellungen von der Kirche die augustinische Tradition auf das vulgärkatholische Niveau herabgezogen. Allerdings ist auch für Gregor die *sancta ecclesia* die *congregatio sanctorum,*[8]) die *ecclesia electorum*, die aufser den gegenwärtigen *sancti* alle [zukünftigen und alle] gestorbenen *electi* seit Abel umfafst,[9]) aber die den Frommen an Zahl überlegenen[10]) Bösen nur äufserlich, wie Flecken an ihrem Fleische,[11]) bis zur Vollendung in sich hält. Doch ohne jede Einschränkung setzt Gregor die hierarchisch verfafste Kirche mit der *civitas dei* gleich: *civitatem quippe esse domini sanctam ecclesiam nullus ignorat.*[12]) Dementsprechend hält er es für normal, dafs die *terreni principes* der Kirche so dienen, wie es nach

1. mor. 16, 51, 64. I, 1151. **2.** Vgl. oben S. 314 bei Anm. 4 und den unter Gregors Namen überlieferten lib. sacr. init. IV, 26f.: memoriam venerantes ... omnium sanctorum tuorum, quorum meritis precibusque concedas, ut in omnibus protectionis tuae muniamur auxilio. **3.** Vgl. oben S. 381 bei Anm. 8 u. 9 und Lau, S. 361f. **4.** in ev. II, 34, 7ff. II, 1249ff. **5.** Vgl. oben S. 321 bei Anm. 5. **6.** mor. 31, 49, 99. II, 628; in ev. II, 34, 11. II, 1252. **7.** enchir. 29. VI, 246; de civ. 22, 1, 2. VII, 752. Schon Augustin scheint die Idee vorgefunden zu haben. **8.** in Ez. II, 1, 5. II, 938. **9.** in Ez. II, 3, 16. II, 966; Abel: in ev. I, 19, 1. II, 1154. **10.** mor. 26, 41, 76. II, 393. **11.** mor. 8, 10, 23. I, 815; 13, 8, 10. I, 1022. **12.** mor. 25, 8, 21. II, 333. Vgl. oben S. 415 Anm. 14.

Augustin der *civitas dei* gegenüber ihre Pflicht ist.[1]) Und die *sancti* bleiben an ihre Vermittelung gebunden. Sie hat, was Christus, ihr Haupt, erwarb; sie opfert für ihre Glieder; sie ruft sie zur Bufse;[2]) sie ist in der Tat die durch Taufe, Predigt, Messe, Bufszucht und Seelsorge mancherlei Art das Heil vermittelnde Gnadenanstalt. Bei Augustin blieben die Ansätze zu individueller Heilsgewifsheit der Autorität der Kirche gegenüber wirkungslos;[3]) bei Gregor fehlt fast[4]) alles Verständnis für die Möglichkeit der Heilsgewifsheit.[5]) Er bleibt bei dem [nicht von ihm zuerst betonten[6])] Gedanken: *sancta ecclesia fidelibus suis ... spem miscet et metum.*[7])

Kapitel III.

Die Weiterentwickelung des römischen Katholizismus während der Jugendzeit der mittelalterlichen Völkerwelt (600 bis ca. 1050).

JBach, Die Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Standpunkte, Wien I, 1873, II 1875. — HReuter, Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter. 2 Bde. Berlin 1875 und 1877. — JSchwane, Dogmengeschichte der mittleren Zeit (787—1517). Freiburg 1882. — AHauck, Kirchengeschichte Deutschlands I—IV, Leipzig 1887—1903. — KMüller, Kirchengeschichte I. Freiburg 1892.

§ 56. Die Bedeutung der Zeit von 600—1050 für die Dogmengeschichte im allgemeinen.

1. Seit der Zeit Gregors d. Gr. fällt der Schwerpunkt der abendländischen Kirche immer mehr in die dem Christentum neu gewonnene germanisch-romanische Völkerwelt. Schon

1. mor. 31, 5—7. II, 575 ff.; vgl. oben S. 416 bei und mit Anm. 9. 2. mor. 13, 18, 21. I, 1027: ecclesia ... ad poenitentiam revocat; vgl. oben S. 344 vor Anm. 5. 3. Vgl. oben S. 411 bei Anm. 3 u. 4. 4. ep. VII, 26. III, 880 A: cum longa moeroris anxietate fuerit formido consumpta, quaedam jam de praesumptione veniae securitas nascitur. 5. ep. VII, 25 (Gregoriae cubiculariae Augustae). III, 878 B: quod vero dulcedo tua in suis epistulis subjunxit, importunam se mihi existere, quoadusque scribam mihi esse revelatum, quia peccata tua dimissa sunt, rem difficilem et etiam inutilem postulasti: difficilem, quia ego indignus sum, cui revelatio fieri debeat; inutilem vero, quia secura de peccatis tuis fieri non debes. 6. Vgl. oben S. 411 bei und mit Anm. 2 und schon Tertullian de pudic. 1 p. 452: metus et votum aeterni ignis et regni. 7. mor. 20, 5, 13. II, 142 B.

Gregor suchte die hier entstandenen und entstehenden Nationalkirchen mit Rom zu verknüpfen; aber erst 200 Jahre später fand die von ihm inaugurierte, von seinen Nachfolgern erst im 8. Jahrhundert entschieden geförderte Entwickelung ihren vorläufigen Abschlufs in der Erneuerung des römischen Kaisertums auf germanischem Boden und in der engen Verbindung des „Hauptes der Kirche" mit dem neuen *dominus mundi.* Die abendländische Kirche war schon damals eine römische. Sie wurde es noch mehr, seit die Päpste, insonderheit Nikolaus I. (858—867), Hadrian II. (867—872) und Johann VIII. (872—882), den Umstand, dafs nach Zerfall des neuen Kaiserreichs die Kirche allein die Einheit über den christlichen Nationen des Abendlands bildete, für die Stellung des römischen Stuhles auszunutzen wufsten. Der kirchliche Primat des Papstes ist seitdem im frühen Mittelalter nur ganz vorübergehend angefochten worden.[1]) Nur die Ausdehnung, die man dem Inhalt desselben gab, war mehrfach strittig und ist mannigfach verschieden aufgefafst worden. Es war auch trotz Mt. 16, 18 die Frage nach der Stellung des Papstes mehr eine kirchenrechtliche als eine dogmatische. Dennoch bleibt die Ausbildung des päpstlichen Primats eines der wichtigsten Resultate dieser Periode auch für die Dogmengeschichte.

2. Übrigens war naturgemäfs das frühe Mittelalter dogmengeschichtlich eine unfruchtbare Periode. Die Kirche ward die Erziehungsanstalt für die jugendlichen Völker. Nicht sowohl ihre Lehren als ihre Lehr- und Erziehungsmittel, ihre Institutionen, haben in dieser Zeit eine bedeutsame Weiterbildung erfahren. Die theologische Wissenschaft der alten Kirche ragte nur in Spanien (Isidor von Sevilla, † 636)[2]) und

---

1. Vgl. über die Synode von St. Bâle i J. 991 Hefele III², 637 ff.
2. opera MSL 81—83. Isidors dogmatisches Hauptwerk, die tres libri sententiarum sive de summo bono (MSL 83, 537—738), eines der meist gelesenen Bücher des Mittelalters, besteht wesentlich aus Exzerpten aus Augustin und Gregor d. Gr. und wird durch das Nebeneinander dieser beiden Autoritäten charakterisiert. Vgl. GFWiggers, Schicksale usw. (vgl. § 55) Abt. II (Zeitschrift usw. XXV. 1855, S. 268—324). Beachtenswert ist, dafs Isidor, sachlich damit von Augustins Gedanken nicht abweichend, von einer „gemina praedestinatio" spricht: gemina est praedestinatio, sive electorum ad requiem sive reproborum ad mortem (sent. 2, 6, 1. MSL 83, 606; vgl. oben S. 385 bei Anm. 7 u. 10).

in Irland [1]) noch eben hinein in die mittelalterliche Zeit, und die junge, mittelalterliche theologische Gelehrsamkeit, die von England (Theodor v. Canterbury, † 690; [2]) Aldhelm, † 709; [3]) Beda, † 735 [4])) und Italien aus im Frankenreiche begründet ward und dort in der Zeit Karls d. Gr. (Alkuin, † 804; [5]) Paulinus von Aquileja, † 804; [6]) Leidrad von Lyon, † 813; [7]) Theodulf von Orleans, † 821 [8]) u. a.) und Karls des Kahlen (Hrabanus Maurus, † 856; [9]) Paschasius Radbert, † 865; [10]) Ratramnus, † 868; [11]) Hinkmar v. Reims, † 882; [12]) Johannes Scotus [Erigena, richtiger: Eriugena], † ca. 880? [13])) eine bald welkende Blüte erlebte, ist, wenn man von Eriugena absieht, durchaus als eine unselbständige Erneuerung alter Bildung zu bezeichnen. Man hatte hinlänglich zu tun mit der Aneignung der Tradition. Nur Eriugena stand selbständiger. Seine fünf Bücher *de divisione naturae* [14]) entwickelten ein auf wirklicher Verarbeitung areopagitischer und augustinischer Anregungen ruhendes mystisches System. Doch blieb dies System Eriugenas zunächst gänzlich einflufslos. Die Dogmengeschichte darf daher von ihm absehen. Ihre Aufgabe besteht daher dem früheren Mittelalter gegenüber zunächst nur darin, zu konstatieren, wo in der älteren Zeit man auf dem neuen Boden in der Karolingerzeit anknüpfte (s. § 57). Aufserdem hat sie nur darauf zu achten, inwiefern in der kirchlichen Praxis und daher auch in der Literatur eine Weiterbildung der beiden kirchlichen Institute erfolgte, in denen die dogmatische Tradition das christliche Leben des Volkes erreichte: es ist zu handeln von der Messe (§ 58) und von der Bufse (§ 59).

---

1. Vgl. Zimmer, Pelagius in Irland, Berlin 1901, S. 1—7. 2. Das Poenitentiale Theodori (Haddan and Stubbs, Councils and ecclesiastical documents etc. III, 1871, S. 173—213) wird seiner Praxis, nicht aber seiner Feder entstammen. 3. Unter seinen erhaltenen Werken (MSL 89, 87 bis 314) ist nichts theologisch Interessantes. 4. MSL 90—95. Über seine Gnadenlehre vgl. GFWiggers, Schicksale usw. (vgl. § 55) Abt. III (Zeitsch. usw. XXVII. 1857, S. 163—263). 5. MSL 100 u. 101. 6. MSL 99, 9—684. 7. MSL 99, 853—886. 8. MSL 105, 187—380. 9. MSL 107—112. 10. MSL 120. 11. MSL 121, 1—346 u. 1153—1156. 12. MSL 125 u. 126. 13. MSL 122, 1—1244. Über die Literatur vgl. Christlieb, RE² XIII, 788; GBuchwald, Der Logosbegriff des Joh. Scot. Erig., Diss. phil., Leipzig 1884, und ThWotschke, Fichte und Erigena, Diss. phil., Leipzig 1896. 14. MSL 122, 439—1022.

§ 57. Das Verhältnis der Orthodoxie der Karolingerzeit zur älteren Tradition. Verurteilung des Adoptianismus, Rezeption des „filioque“, zeitweilige Abweisung der Bilderverehrung, dauernde Verwerfung der strengen Prädestinationslehre.

WMöller, Adoptianismus (RE I, 180—186); AFreystedt, Gottschalk (RE VII, 39—41) und Hinkmar (RE VIII, 86—90); AHauck, Hrabanus Maurus (RE VIII, 403—409). — GMauguin, Veterum auctorum, qui IX saec. de praedestinatione et gratia scripserunt, opera et fragmenta. Paris 1650. — GFWiggers, Schicksale usw. (vgl. S. 453 Anm. 2 u. S. 454 Anm. 4) Abt. V: Gottschalk (Zeitschr. usw. XXIX. 1859, S. 471—591). — JWeizsäcker, Das Dogma von der göttlichen Vorherbestimmung im neunten Jahrhundert (JdTh. IV. 1859, S. 527—576). — HSchrörs, Hinkmar, Erzbischof v. Reims, Freiburg 1884. — AFreystedt, Der Prädestinationsstreit im 9. Jahrhundert (ZwTh XXXVI, 1. 1893, S. 315—368 u. XXXVI, 2. 1893, S. 447—478 u. XLI. 1898, S. 112—137). — AFreystedt, Der Streit über die göttliche Trinität im 9. Jahrhundert (ZwTh XLI, 1898, S. 392 bis 401). — AFreystedt, Studien zu Gottschalks Leben und Lehre (ZKG XVIII, 1898, S. 1 ff., 161 ff. u. 529 ff.).

1. Die fränkische und die spanische Kirche hatten gänzlich aufserhalb der Reichskirche gestanden, als Justinian 553 der abendländischen und Theodoretischen Interpretation des Chalcedonense entgegen die Deutung der chalcedonensischen Formeln im Sinne Cyrills zum Siege brachte.[1] Noch Gregor d. Gr. hatte mit dem infolge der Entscheidung jenes fünften ökumenischen Konzils in Norditalien entstandenen Schisma zu tun.[2] Über die Stellung der fränkischen Kirche war schon damals durch ihr Verhältnis zu Gregor und später durch ihre engere Verbindung mit dem Papsttum implicite entschieden. In Spanien aber war die ältere abendländische Anschauung[3] durch augustinische Einflüsse[4] lebendig erhalten. Selbst die [mozarabische] Liturgie sprach hier von der *passio* und der *caro* des *„adoptivus homo“*,[5] und Erzbischof Elipandus von Toledo[6] im sarazenischen Spanien war auch in diesem Punkte von der Orthodoxie seiner Kirche überzeugt. Es entsprach

---

1. Vgl. oben § 39, 5 u. 6. 2. Vgl. oben S. 307 bei Anm. 8. 3. Vgl. oben § 36, 7. 4. Vgl. oben S. 287 bei und mit Anm. 1—3 und S. 405 f 5. Vgl. über die sieben im adoptianischen Streit herangezogenen Stellen der damaligen spanischen Liturgie, die in der erhaltenen Gestalt der mozarabischen Liturgie (MSL 85) sich z. T. nicht mehr vorfinden, Hauck II, 256 f. Anm. 7. 6. Geboren 25. 6. 715, Bischof seit 780 (Hauck II, 255 Anm. 1). Fünf Briefe von ihm und ein Glaubensbekenntnis MSL 96, 859—882 u. 916 f. u. 918 f.

seiner stets gehegten Ansicht, wenn er im Laufe des gegen ihn sich erhebenden Streites schrieb: *ipse filius dei secundum formam servi, quam assumpsit ex virgine (in qua minor est patre, et non est genere, sed adoptione adoptivus dei) primigenitus in multis fratribus secundum apostolum. quare non dicatur adoptivus, qui ita totus est in nostris, sicut totus est in suis, praeter delictum?*[1]) Als nun Elipandus, um 785 von den Asturiern Beatus und Heterius dieses Adoptianismus wegen angegriffen,[2]) in Bischof Felix von Urgellis in der spanischen Mark einen Bundesgenossen fand,[3]) und als Karl d. Gr. an dieser Übertragung des Streites auf fränkisches Gebiet gern Anlafs nahm, sich als Schirmherrn der Orthodoxie zu erweisen, wurden die karolingischen Theologen genötigt, ausdrücklich Stellung zu nehmen zu jener dem Konzil von 553 widersprechenden adoptianischen Auffassung der chalcedonensischen Zweinaturenlehre. Man verurteilte den Adoptianismus auf Synoden zu Regensburg (792), Frankfurt (794) und Aachen (799); Alkuin, Paulinus von Aquileja u. a. bekämpften ihn. Alkuin behauptete dabei ganz im Sinne der cyrillisch-chalcedonensischen Orthodoxie: *accessit humanitas in unitatem personae filii dei et mansit eadem proprietas in duabus naturis in nomine filii, quae ante fuit in una substantia. in adsumptione namque carnis a deo persona perit hominis, non natura*;[4]) und die *libri Carolini* (vgl. Nr. 3) bekannten sich zu den sechs ökume-

---

1. ep. 4 (ad Alcuinum), 5. MSL 96, 871. Dieselben Gedanken hatte er schon einige Zeit vor 785 dem Migetius gegenüber (vgl. RE XIII, 67 f.) geltend gemacht (ep. 1, 4 p. 862 u. 1, 7 p. 863); auch das Bekenntnis sowie der Brief an den Abt Fidelis, worauf Beatus und Heterius verweisen (MSL 96, 916 f. u. 918 f.), zeigen sie. 2. Heterii et Beati ad Elipandum libri II. MSL 96, 894—1030. 3. Vgl. über Felix Hauck II, 262 ff. Vollständig erhalten ist nur sein Aachener Revokationsbekenntnis von 799 (MSL 96, 882—888). Das „Nestorius"-Fragment, das Felix hier anführt, ist nicht nestorianisch; es entstammt dem oben S. 278 Anm. 5 erwähnten Bekenntnis Theodors v. Mopsueste. 4. adv. Felicem 2, 12. MSL 101, 155 f. Doch hat Alkuin, was bei seinem unselbständigen Anschlufs an die ältere Literatur begreiflich ist, mehrfach selbst ganz wie Augustin und im Anschlufs an ihn (vgl. oben S. 406 Anm. 2) den „homo" in Christus verselbständigt und von einem „assumere hominem" geredet (z. B. zu Joh. 1, 14. MSL 100, 749: hominem illum singulariter electum . . . assumere); ja er hat die S. 405 bei Anm. 4 angeführte Stelle Augustins sich angeeignet (de fide trin. 3, 1. MSL 101, 38 f.).

nischen Synoden.[1]) Der spanische Adoptianismus starb aus; die germanisch-mittelalterliche Kirche übernahm, wie Rom es getan hatte, die beiden Centraldogmen der alten Kirche[2]) in ihrer ausgebildetsten Form.

2. Eine konfessionelle Besonderheit des abendländischen Katholizismus in der Trinitätslehre ward das *filioque*.[3]) Es war im Abendlande rezipiert,[4]) wohl ohne dafs man ein Bewufstsein davon hatte, dafs es griechischem Denken nicht entsprach.[5]) Doch bereits unter König Pippin kam es auf einer Synode zu Gentilly im Gegensatz zu der griechischen Anschauung zur Sprache;[6]) und die *libri Carolini*[7]) betonten im antigriechischen Interesse die [vermeintliche] Tatsache, dafs der Geist *ex patre et [ex] filio ab omni catholica ecclesia procedere creditur,* sogar gegenüber dem von Hadrian v. Rom als orthodox anerkannten[8]) Bekenntnis des Patriarchen Tarasius von Konstantinopel, in dem das *πνεῦμα* als *τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς*

---

1. libri Car. praefatio MSL 98, 1004 D. In England hatte schon die Synode zu Haethfeld 680 die fünf damals vorliegenden ökumenischen Synoden und die [eben damals ihrer Anerkennung auf der sechsten Synode nahe] dyotheletische Orthodoxie acceptiert (Synodalbrief bei Beda, h. e. 4, 17 ed. CPlummer, Oxford 1896, I, 240). **2.** Vgl. oben S. 368 bei Anm. 10. **3.** Vgl. oben S. 366 bei und mit Anm. 11. **4.** Vgl. oben S. 368 bei Anm. 4—6. In Gallien hat es schon Faustus (ep. 3, opp. ed. Engelbrecht p. 169); in England findet es sich in dem Synodalbrief von Haethfeld 680 (Beda h. e. 4, 17 ed. Plummer I, 240; vgl. oben Anm. 1). **5.** Das „durch den Sohn“ war freilich bei den Griechen nicht ohne alle Tradition (vgl. oben S. 258 bei und mit Anm. 4), und, wenn auch hinter diesem „durch den Sohn“ bei den Griechen ursprünglich entweder ökonomische Gedanken, oder Nachwirkungen des dynamischen Emanatismus des Origenes standen, so hätte man doch von hier aus abendländischem Denken nahe kommen können (vgl. oben S. 366 f. Anm. 11 am Ende, S. 367 Anm. 3 und unten Anm. 8). Allein schon bei Johannes Damascenus trat das „durch den Sohn“ zurück (vgl. oben S. 324 bei und mit Anm. 6), und wenn Tarasius v. Konstantinopel (seit Dez 784) in dem [den Akten des zweiten Nicaenum einverleibten] Bekenntnis seiner epistula enthronistica (Mansi XII, 1122 D) das *δι' υἱοῦ* wieder geltend machte, so war dabei wohl ein absichtliches Entgegenkommen gegenüber dem Abendlande im Spiele. Vgl. zu dem Ganzen auch JLangen, Die trinitarische Lehrdifferenz usw., Bonn 1876. **6.** Vgl. Hefele III², 432; ChWFWalch, Ketzerhistorie XI, 1785, S. 9—11. **7.** 3, 3. MSL 98, 1117—1121, speziell 1119 C. **8.** Hadrian ad Tar. Jaffé² Nr. 2449, Mansi XII, 1077 D: sincera et orthodoxa fides in praedictis synodiciis (d. i. in T.s Brief).

δι᾽ υἱοῦ ἐκπορευόμενον bezeichnet war.[1]) Karl d. Gr. verlor auch die Sache nicht aus den Augen, wie u. a. das Gutachten *de processione spiritus* beweist, das Alkuin ihm bald nach 800 einreichen mufste.[2]) — Zu erneuter und energischerer Geltendmachung des *filioque* gaben Anfechtungen Anlafs, welche die Mönche eines fränkischen Klosters am Ölberge Weihnachten 808 bei der Geburtskirche in Bethlehem deshalb erfahren hatten, weil sie heimischem Brauche gemäfs das [nicänisch-konstantinopolitanische] Symbol in der Messe mit dem *filioque* gebrauchten.[3]) Karl dem Gr. genügte die [von dem Symbol schweigende] Antwort nicht, die Leo III. den Mönchen gegeben hatte.[4]) Theodulf v. Orleans u. a. mufsten abermals die Frage begutachten; eine Synode in Aachen (Nov. 809) verhandelte über sie, und eine Gesandtschaft ging nach Rom, um die Zustimmung des Papstes zu der Anerkennung des *filioque* auch im Symbol zu holen.[5]) Rom billigte die Lehre, aber nicht die Veränderung des [damals in Rom bei der Messe noch nicht gebrauchten] Symbols.[6]) Doch übernahm auch Rom, als dort 1014 das Nicaeno-Constantinopolitanum Mefssymbol wurde,[7]) das Bekenntnis mit dem *filioque*. — Neben diesem sogen. „Nicaenum“ wurden seit der Karolingerzeit das [gallische] Apostolicum[8]) und das sogen. Athanasianum,[9]) zwei dem Orient gänzlich fremde Bekenntnisse, die Hauptsymbole der abendländischen Kirche.

3. In noch stärkerem Mafse machte sich der dominierende kirchliche Einflufs Karls d. G. auf dem Gebiet der Dogmengeschichte bemerkbar im Bilderstreit. Die fränkische Kirche hatte auf der Synode zu Gentilly (767) gegenüber den Ikonoklasten auf Roms Seite gestanden.[10]) Allein der ikonolatrischen Reaktion gegenüber[11]) sah Karl aus Politik und aus nüchterner Scheu vor den Abgeschmacktheiten frommen Aberglaubens sich

1. Mansi XII, 1122D; vgl. oben S. 457 Anm. 5. **2.** MSL 101, 63 bis 82; vgl. Hauck II, 299ff. **3.** Vgl. den Brief der Mönche an Leo III. (cod. Carol. Nr. 22 ed. Jaffé p. 382ff.) und oben S. 260f. Anm. 7. **4.** Vgl. Hauck II, 303 Anm. 2. **5.** Hauck II, 303f. **6.** Vgl. Loofs, Symbolik I, 49f. **7.** Berno († 1048), de quibusdam rebus ad missam spectantibus c. 2. MSL 142, 1060f. **8.** Vgl. oben S. 87f. Anm. 5. **9.** Vgl. oben S. 368 bei Anm. 9. **10.** Vgl. Hauck II, 278 Anm. 3. **11.** Vgl. oben § 44, 2.

veranlaſst, im Namen des Abendlandes gegen die Sanktion der Bilderverehrung[1]) durch die vom Papst gebilligte nicänische Synode von 787 zu protestieren. Die in seinem Auftrage [wohl von den jüngeren Hoftheologen] 790 oder 791 verfaſsten *libri Carolini*[2]) stellten sich gegenüber den sich widersprechenden griechischen Synoden von 754 und 787 auf einen mittleren, seiner Zeit von Gregor d. Gr.[3]) behaupteten Standpunkt: *imagines in ornamentis ecclesiarum et memoria rerum gestarum habentes et solum deum adorantes et ejus sanctis opportunam venerationem exhibentes nec cum illis frangimus nec cum istis adoramus.*[4]) Papst Hadrian I. versuchte demgegenüber seine bisherige dogmatische Position und Karls Freundschaft zugleich festzuhalten.[5]) Doch Karl lieſs eine feierliche Synode [zu Frankfurt 794] in seinem Sinne entscheiden. Und noch unter Ludwig d. Fr. hielt trotz des Kaisers Energielosigkeit die fränkische Kirche auf einer Synode zu Paris (825) die Traditionen Karls d. Gr. in dieser Hinsicht fest.[6]) Erst der Zusammenbruch der kaiserlichen Macht belohnte Rom für das Dissimulieren, das es hatte üben müssen: seit dem endenden neunten Jahrhundert hat die Bilderverehrung und die sie schützende Synode auch im Frankenreiche Anerkennung gefunden.

4 a. Dogmengeschichtlich wichtiger als diese zeitweise Spannung zwischen der fränkischen Theologie und der römischen, ist die Stellung der ersteren zur augustinischen Tradition. Es könnte scheinen, als habe die fränkische Theologie ihr zunächst sehr fern gestanden. Denn die den *libri Carolini* zum Erweis der Orthodoxie der fränkischen Kirche eingefügte *confessio fidei catholicae, quam a sanctis patribus accepimus,*[7]) ist der im ganzen Mittelalter geschätze, ja als *symbolum*

---

1. Wohl schon die Karl d. Gr. zugeschickte Übersetzung der Akten von Nicäa redete von einem adorare der Bilder (Hauck II, 283 Anm. 2). Daſs dies absichtliche „Verschärfung der nicänischen Beschlüsse“ war (Hauck II, 283), wäre nur dann sicher, wenn nachgewiesen würde, daſs adoratio schon damals allgemein nur den cultus latriae (vgl. oben § 43, 7) bezeichnete. **2.** MSL 98, 941—1350; besser ed. ChAHeumann, Hannover 1731. Vgl. Wagenmann (Hauck), RE X, 88—97. **3.** Vgl. oben S. 317 bei Anm. 3 u. 4. **4.** praef. MSL 98, 1006 AB. **5.** Jaffé Nr. 2483, Mansi XIII, 759—810; datiert nach Hauck II, 294 ff. (vgl. ibid. S. 299 Anm. 3). **6.** Hauck II, 446 ff. **7.** 3, 1. MSL 98, 1113—1115.

Hieronymi oder *sermo Augustini* bezeichnete *libellus fidei* des Pelagius.[1]) Und Abt Smaragdus von St. Mihiel († nach 824) hat in seinem Kommentar zu den Episteln und Evangelien auch den Pelagius-Kommentar exzerpiert.[2]) Sedulius Scotus, der um 850 in Lüttich, Köln und Metz lehrte, ist auch gewifs unter den vielen ins fränkische Reich gekommenen Iroschotten nicht der einzige gewesen, der eine Hochschätzung des Pelagius-Kommentars aus seiner Heimat mitbrachte.[3]) Allein das Bekenntnis des Pelagius galt wesentlich dem trinitarischen und christologischen Dogma,[4]) verschwieg oder verhüllte seine Sonderlehren.[5]) Und Smaragdus und Sedulius haben aus Pelagius nur Vulgärkatholisches übernommen — darunter auch die Betonung des *sola fide justificari per baptismum*[6]) —; „Pelagianer" waren sie nicht: an entscheidenden Stellen kommen antipelagianische Anschauungen Augustins zur Geltung.[7]) Augustin

---

1. Vgl. oben S. 426 bei und mit Anm. 5. **2.** Vgl. über das Verhältnis der „collectiones in epistolas et evangelia" des Smaragdus (MSL 102, 15—552) zu dem Pelagius-Kommentar die oben vor § 53 (S. 417) angeführte Abhandlung von ERiggenbach. **3.** Vgl. über das Verhältnis der „collectanea in omnes b. Pauli epistulas" des Sedulius (MSL 103, 9 bis 270) zu dem Pelagius-Kommentar Zimmer, Pelagius in Irland, S. 112f. und die schon angekündigte, oben vor § 53 genannte Abhandlung von SHellmann. Über die Verbreitung des Pelagius-Kommentars in Irland und über die wandernden Iren vgl. Zimmer, S. 156. **4.** Augustin (de grat. Chr. et pecc. or. 1, 32, 35. X, 377) sagte daher [ungerechterweise], dafs Pelagius in diesem libellus, seinen Glauben ab unitate trinitatis usque ad resurrectionem carnis bekennend, ea, de quibus non interrogabatur, multa disseruit. **5.** Vgl. oben S. 428 bei Anm. 1. **6.** z. B. Smaragd. MSL 102, 445 B zu Gal. 3, 22 u. p. 526 C. zu Röm. 8, 30, beidemal nach Pelagius; Sedulius MSL 103, 47 C zu Rö. 4, 5 nach Pelagius. Doch hat Smaragdus auch in seinem diadema monachorum (MSL 102, 593—690) ohne für mich nachweisbare Anknüpfung an Pelagius, Eph. 2, 5 erklärend, gesagt: non ex prioribus vitae nostrae operibus, sed sola fide et baptismi gratia nostrorum accepimus remissionem peccatorum (c. 51 p. 649 A); und Sedulius erklärt Rö. 4, 6 gleichfalls ohne mir erkennbare direkte Anlehnung an Pelagius: magna beatitudo est sine labore legis et poenitentiae dei gratiam sola fide promereri. initium justificari a deo fides est, quae credit in justificantem, et haec fides, cum justificata fuerit, tanquam radix imbre suscepto haeret in animae solo, ut, cum per legem dei excoli coeperit..., surgant rami, qui fructus operum ferant (MSL 103, 47 C). **7.** Vgl. z. B. Smaragd. MSL 102, 64 C zu Gal. 4, 7: non per meritum, nec naturam, sed per gratiae spiritum; ib. 444 D zu Gal. 3, 21: peccatum originale auferre non poterat [lex];

war den karolingischen Theologen der gröfste der Väter. — Das aber darf man aus der Aufnahme des Pelagius-Bekenntnisses in die *libri Carolini* allerdings schliefsen, dafs die Theologen der Zeit Karls d. Gr. für die *libertas arbitrii* ein Interesse hatten, das mehr semipelagianischen als augustinischen Traditionen entsprach.[1] Smaragdus ist, wie später auch Sedulius, mit Pelagius darin einig, dafs die Prädestination von dem göttlichen Vorherwissen des menschlichen Glaubens abhängig sei;[2] und selbst Alkuin hat für Augustins prädestinatianische Gedanken nichts übrig gehabt.[3] Und hier wie dort, ja in der ganzen karolingischen Theologie, sind die Traditionen der augustinischen Theologie dadurch verschoben, dafs das religiöse Interesse, ohne mit dem „Dogma" viel anfangen zu können, in den praktischen Gedanken aufging, die um Bufse, Sündenvergebung und Gnade und rechten Christenwandel sich gruppierten.[4] Da hierbei die Sündenvergebung in der Regel als die prinzipale Gabe der Gnade angesehen, Christus, der Vertreter des göttlichen Erbarmens, als der Vermittler der Gnade in allen Beziehungen[5] gedacht ward, so würde in dieser Verschiebung, dieser kirchlich-praktischen Verkürzung der augustinischen Traditionen[6] ein an die vulgäre „Kirchlichkeit" des Semipelagianismus und des gregorianischen Augustinismus weiterbildend anknüpfender dogmengeschichtlicher Fortschritt zu erkennen sein, wenn die karolingischen Theologen, anstatt die Theologie der Alten zu reproduzieren,

---

diadema c. 45 ib. 642 B: ab illo (scil. deo) nobis omnia bona gratia praeveniente donantur; — Sedulius zu Rö. 5, 12. MSL 103, 55 B: in quo, hoc est in Adam etc.

1. Vgl. aus dem Bekenntnis [des Pelagius] in den libri Carolini: liberum sic confitemur arbitrium, ut dicamus nos semper dei indigere auxilio . . .; dicimus hominem semper peccare et non peccare posse, ut semper nos liberi confiteamur arbitrii (MSL 98, 1115 AB). 2. Smaragdus MSL 102, 526 D zu Rö. 8, 28: proposuit . . . salvare, quos praescierat credituros; ebenso Sedulius zu Rö. 8, 28 p. 79 A. Beide nach Pelagius. 3. Vgl. Hauck II, 133 Anm. 4; Alcuin zu Hebr. 9, 28. MSL 100, 1076 C: pro omnibus mortuus est, quantum in ipso est . . ., non omnium peccata abstulit propter quod credere noluerunt; de fide s. trin. 8. MSL 101, 28 BC: utrumque credere debemus, et gratiam dei et liberum arbitrium hominis. 4. Vgl. Hauck II, 134 f. und 591. 5. Vgl. oben S. 447 nach Anm. 5. 6. Diese Verkürzung liegt mehr in der Linie der oben § 51, 3 c reproduzierten Gedanken Augustins, als der in § 51, 3 d besprochenen.

den Mut und die Kraft gehabt hätten, eine eigene „Theologie" zu entwickeln.

4b. Doch hat das durch den Renaissance-Charakter der karolingischen Bildung schon in Karls d. Gr. Zeit angeregte und in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts merklich gesteigerte[1]) ernste Studium Augustins auch solche Gedanken Augustins wieder aufleben lassen, die im Gegensatz standen nicht nur zu allem Semipelagianismus, sondern auch zu derjenigen durch das *Hypomnesticon*[2]) und minder entschieden durch Gregor d. Gr.[3]) vertretenen Erweichung der prädestinatianischen Gnadenlehre Augustins, die zwar mit dem Arausiacum von 529 das stete *praevenire* der stets unverdienten Gnade[4]) annahm, aber mit der Möglichkeit eines Widerstandes gegen die Gnade rechnete, das Verlorengehen Getaufter[5]) also mit dem Semipelagianismus allein auf das Verhalten der Menschen zurückführte und deshalb als Krypto-Semipelagianismus charakterisiert werden kann. Kirchlich illegitim waren genuineraugustinische Gedanken noch nicht. Denn da die 473 gehaltenen Konzile von Arles und Lyon, sowie die Synode zu Valence von 528 durch die spätere Entwickelung desavouiert waren,[6]) so war die Autorität Augustins, der allgemein als einer der *optimi magistri*[7]) galt, offiziell bisher nicht durch Kautelen irgendwelcher Art eingeschränkt. Allein das im Gottschalkschen Streit (vgl. Nr. 4c) sich darstellende Ringen des erneuerten Augustinismus mit dem [augustinische Formeln möglichst verwendenden] kirchlichen Krypto-Semipelagianismus endete günstiger für letzteren.

4c. Den Anlafs zu diesem Streit gab der erst in Fulda, seit 829 in Orbais (Erzdiözese Reims) wider seinen Willen im Kloster gehaltene Mönch Gottschalk[8]) durch [teilweise agitato-

1. Schon dem Claudius v. Turin († vor 832) ist übertriebene Verehrung Augustins vorgeworfen (vgl. Foss, RE IV, 137, 38ff.; EDümmler, SBA 23, 436). 2. Vgl. oben S. 440 Anm. 1. 3. Vgl. oben S. 446 bei und mit Anm. 3. 4. Vgl. oben S. 444 bei Anm. 8. 5. Denen gegenüber, die nicht zur Taufe kommen, bleibt die Prädestination auch hier ein dunkles Rätsel (vgl. hypomn. 6, 8, 13. Aug. X, 1664 und oben S. 446 Anm. 2). 6. Vgl. oben § 54, 7 u. § 55, 1b. 7. Vgl. oben S. 439 bei Anm. 2. 8. Von seiner umfangreichen Schriftstellerei (vgl. AFreystedt, ZKG 16, 529ff) sind nur übrig: a) ein Fragment seiner der Mainzer Synode von 848 eingereichten chartula professionis bei Hincmar, de praed. 5.

risches] Geltendmachen seiner Prädestinationslehre [namentlich auf zwei italienischen Reisen, 837/38 und 845—848]. Gottschalks Anschauungen über die prädestinatianische Gnade waren durchaus augustinisch. Sie lauteten auch nicht einmal terminologisch wesentlich anders. *Ego Gothescalcus,* so bekannte er in seiner *chartula professionis* von 848, *credo et confiteor ... quod gemina est praedestinatio, sive electorum ad requiem, sive reproborum ad mortem. quia sicut deus incommutabilis ante mundi constitutionem omnes electos suos incommutabiliter per gratuitam gratiam suam praedestinavit ad vitam aeternam, similiter omnino omnes reprobos, qui in die judicii damnabuntur propter ipsorum mala merita, idem ipse incommutabilis deus per justum judicium suum incommutabiliter praedestinavit ad mortem merito sempiternam;*[1]) und hiermit übereinstimmend sagt seine *confessio prolixior* von 849: *confiteor praescisse te ante saecula, quaecunque erant futura sive bona sive mala, praedestinasse vero tantummodo bona.*[2]) Augustins Autorität konnte dies alles decken.[3]) Auch Fulgentius, den Gottschalk sehr wohl kannte, hatte mit Augustin von einem *praedestinari* oder *praeparari ad poenam* geredet,[4]) und schon Isidor von Sevilla hatte den Terminus *gemina praedestinatio* gebraucht.[5])

MSL 125, 89f. = MSL 121, 368A; b) Fragmente seines ebendamals eingegebenen libellus ad Hrabanum aus Hincmar de praed., gesammelt MSL 121, 366f.; c) seine confessio brevior vom Jahre 849 MSL 121, 348—350; d) seine gleichzeitige confessio prolixior ib. 350—366; e) wenige Fragmente aus seinem [wohl ohne Grund angezweifelten] Pittacium von 350 bei Hincmar de praed. 35. MSL 125, 370ABC. 371D. 372A; vgl. 369CD und c. 29 p. 291A; f) seine schedula de trina deitate (853) bei Hincmar, de una et non trina deitate MSL 125, 475—479; g) einige Gedichte, von denen MSL 121, 368—372 nur das älteste, ein poëtischer Brief an Ratramnus aus der Zeit lange vor 848 gedruckt ist (über die andern vgl. Freystedt).

1. MSL 125, 89f. = MSL 121, 368A. **2.** MSL 121, 349D. **3.** Vgl. oben S. 379 bei Anm. 3—7, S. 385 bei Anm. 7—10 und S. 393 bei Anm. 3 und 4. Das praedestinare ad mortem ist freilich hier — aber auch bei Gottschalk — sachlich = relinquere eos morti und schliefst das praedestinare eis mortem ein. **4.** Vgl. oben S. 442 bei Anm. 8. Gottschalk beruft sich (conf. brev. MSL 121, 350A) mit Recht auch auf Fulgentius, de verit. praed. 3, 5, 8. MSL 65, 656A: praeparavit deus peccatoribus poenas, illis utique, quos juste praedestinavit ad luenda supplicia. **5.** Vgl. oben S. 453 Anm. 2. Gottschalk, der diese Stelle mehrmals anführt (conf. brev. MSL 121, 350B; conf. prolix. ib. 357C), bemerkt: non ait „duae sunt“, quia non sunt, sed „gemina“, i. e. bipartita etc. (p. 357C).

Selbst die These Gottschalks, dafs Christus für die *reprobi* nicht gestorben sei,[1]) war innerhalb der augustinischen Tradition nicht ganz neu[2]) und mufs als eine unvermeidliche Konsequenz der Annahme einer *gemina praedestinatio* anerkannt werden, sobald von dem Werke Christi nicht nur die Befreiung aus der *potestas diaboli* abgeleitet wurde.[3]) — Aber bei der Mehrzahl der fränkischen Theologen reichte das Verständnis der Gnadenlehre Augustins höchstens bis zur Anerkennung der Prädestinationslehre des jetzt als ein Werk Augustins geltenden Hypomnesticon, d. h. also bis zum Krypto-Semipelagianismus.[4]) Die *gemina praedestinatio* ward hier als *praedestinatio ad malum* aufgefafst. Das zeigte sich Gottschalk gegenüber schon in dem Briefe an Noting von Verona, in dem Hraban noch in seiner Fuldaer Abtszeit (822—842) i. J. 840 der [, wie er meinte, von Gottschalk in Italien verkündigten] Lehre entgegentrat, nach der *dei praedestinatio invitum hominem facit peccare.*[5]) Als dann Gottschalk auf der Mainzer Synode von 848 seine Lehrweise offen vertrat und die Orthodoxie Hrabans bekrittelte,[6]) hat Hraban, der als Erzbischof v. Mainz

---

1. libellus ad Hraban. MSL 121, 367 A. **2.** Vgl. oben S. 440 bei und mit Anm. 3. Augustin sagt zwar: pro omnibus passus est Christus (sermo 304, 3. V, 1396); doch finden sich schon bei ihm Ansätze zu partikularer Beschränkung der Bedeutung des Werkes Christi: novit dominus, conditor Jerusalem, quos cives ejus praedestinaverit, quos videat adhuc sub dominatu diaboli, r e d i m e n d o s sanguine Christi (in psalm. 64, 2. IV, 774; vgl. das n e c s o l v e r a t oben S. 362 bei Anm. 4). **3.** Dafs auch die reprobi in der Taufe der durch Christus erworbenen redemptio a diabolica potestate teilhaftig werden, gibt Gottschalk zu; aber die redemptio ist in ihrem Vollsinn ihm mehr (Pittac. bei Hincmar de praed. 35. MSL 125, 370 BC; vgl. oben S. 461 bei Anm. 5). **4.** Vgl. oben S. 462 bei und nach Anm. 5. Dafs manche Theologen rein semipelagianisch die Prädestination von der praevisa fides abhängig machten, beweist z. B. Sedulius (oben S. 461 Anm. 2). **5.** Hraban. ad Noting. MSL 112, 1530 bis 1553. Die oben zitierte Stelle p. 1531 B. Das Hypomnestikon, das übrigens auch Gottschalk für augustinisch hielt (libellus ad Hrab. bei Hincmar de praed. 21. MSL 125, 182 B = MSL 121, 366 B), ist hier Hrabans Hauptautorität. Prosper (vgl. oben S. 439 Anm. 5) wird nach dem Hypomnestikon erklärt. Doch näherte sich Hraban dem Semipelagianismus noch mehr, als das Hypomnestikon; auch der Semipelagianer Gennadius (de ecclesiasticis dogmatibus) ist benutzt (p. 1546). **6.** Vgl. oben S. 462 Anm. 8 unter a und b. Der libellus ad Hrabanum beklagte, dafs Hraban

(847—856) der Synode präsidierte, ihn der Ketzerei schuldig befunden. Hinkmar v. Reims, sein Metropolit, der, wie schon seine erste Streitschrift[1]) beweist, ebenso wie Hraban, Augustin durch die Brille des Hypomnestikon las, verurteilte sodann auf einer Synode in Chiersy (849) den Gottschalk zur Klosterhaft in dem nahen Hautvilliers.[2]) Erst der Tod hat nach 20 Jahren den unglücklichen Mönch befreit. Aber seine Lehrweise fand teils völlige, teils zurückhaltende Billigung bei seinen Freunden Ratramnus (Mönch in Corvey)[3]) und Servatus Lupus (Abt von Ferrières, unweit Sens).[4]) Und Prudentius, Bischof v. Troyes (Erzdiözese Sens), verteidigte die *gemina praedestinatio* mit einer Schärfe, für die es charakteristisch ist, dafs er die Unmöglichkeit augustinischen Ursprungs des Hypomnestikon erkannte.[5]) Auch in der Erzdiözese Lyon im Reiche Lothars I. († 855), in der Hinkmar zunächst halbe Zustimmung fand,[6]) kehrte sich seit dem Amtsantritt des Erzbischofs Remigius (852) die Stimmung gegen ihn.[7]) Amalarius

---

den erroneis opinionibus Massiliensis Gennadii folge (bei Hincmar, de praed. 21. MSL 125, 182 B = MSL 121, 366 B).

1. Gemeint ist die bald nach der Synode von Chiersy, etwa 849/50 geschriebene Schrift an seine Diözesanen („ad reclusos et simplices" ed. WGundlach, ZGK X. 1889, S. 258—309; vgl. namentlich S. 270 ff.). Es steht in des Menschen Hand „trahenti se gratiae manum obedientiae porrigere" (S. 269). **2.** Das Urteil (Mansi XIV, 921 DE) teilt auch Hinkmar mit (ad reclusos S. 308 f.). **3.** de praed. dei libri II ad Carolum Calvum (850; MSL 121, 13—80), rein augustinisch (vgl. p. 52 AB). **4.** ep. 129 ad Hincm. (849; MSL 119, 606—608); ep. 128 ad Carol. Calv. (849/50; ib. 601—605), liber de tribus quaestionibus mit nachfolgendem patristischen Collectaneum (850; ibid. 619—666). Die letztere Schrift lenkt etwas ein. **5.** ep. ad Hincm. (849; MSL 115, 971—1010); de praedestinatione c. Joannem Scotum (851, ibid. 1010—1366; hier c. 14 p. 1199 f. über das Hypomnestikon); ep. tractoria ad Wenilonem mit vier Gegenartikeln gegen die capitula Carisiacensia (853, nach der Synode von Chiersy; MSL 115, 1366—1368). **6.** Vgl. über den [an Hinkmar gesandten] Brief des Erzbischof Amolo an Gottschalk (851; MSL 116, 84—96) und über den sermo de praedestinatione des Florus Magister (851; MSL 119, 95—102) Freystedt, ZwTh 36, 1 S. 340 ff. u. Hefele IV², 167 ff. Beide Äufserungen sind, obwohl gegen Gottschalk eingenommen, nicht gegen die gemina praedestinatio, stehen aber letztlich doch auf krypto-semipelagianischem Standpunkt: die Bösen haben nicht gut sein wollen (nicht: nicht gut sein können). **7.** Remigius (?), liber de tribus epistolis (852/53; MSL 121, 985—1068 mit Anhang: absolutio cujusdam quaestionis etc. 1068—1084); dogmatisch wie Florus (vgl. Anm. 6) trotz anderer Stellung zu Gottschalk und Hinkmar.

von Metz und Johannes Scotus (Eriugena) waren, da Hraban sich zu alt fühlte zum wissenschaftlichen Kampf,[1]) die einzigen unter den gelehrten Theologen der Zeit, die entschieden auf Hinkmars Seite traten.[2]) — Karl der Kahle versuchte den erregten Streit durch synodale Entscheidung aus der Welt zu schaffen: mit einer Synode von Chiersy (853) unterschrieb er vier von Hinkmar entworfene *capitula,*[3]) die den die Möglichkeit eines Widerstandes gegen die Gnade voraussetzenden Krypto-Semipelagianismus noch unverhüllter zum Ausdruck bringen, als das Hypomnestikon.[4]) Denn sie behaupteten, (1.) dafs *deus ... elegit ex eadem massa perditionis secundum praescientiam suam, quos per gratiam praedestinavit ad vitam, ... ceteros, quos justitiae judicio in massa perditionis reliquit, perituros praescivit, sed non ut perirent praedestinavit, poenam autem illis, quia justus est, praedestinavit aeternam,* (2.) dafs wir die verlorene *libertas arbitrii* durch Christus wieder erhalten haben, daher *habemus liberum arbitrium ad bonum, praeventum et adjutum gratia, ... ad malum, desertum gratia,* (3.) dafs Gott alle ohne Ausnahme selig machen wolle (1. Tim. 2, 4), und (4.) dafs Christus für alle gestorben sei. Freilich war mit diesem Synodalbeschlufs der Streit nicht einmal in Karls Reich geschlichtet: auf Betrieb des Prudentius scheint eine Synode der Erzdiözese Sens (853; zu Paris?) den scharfen Artikeln zugestimmt zu haben, die Prudentius den Kapiteln von Chiersy entgegengesetzt hatte.[5]) Und in Lothars Reich wurden die *capitula Carisiacensia* zurückgewiesen nicht nur durch die Kirche von Lyon,[6]) sondern auch

---

1. Hraban ep. ad Hincm. (850; MSL 112, 1518—1530). **2.** Von Amalar, der in dieser Zeit starb, ist nichts auf die prädestinatianische Frage Bezügliches erhalten (vgl. Remig. de trib. epp. 40. MSL 121, 1054). Eriugenas Werk de praedestinatione (851; MSL 122, 347—439) stand mit seinen pantheistischen Voraussetzungen und pelagianischen Tendenzen zwar nicht über den Gegensätzen seiner Zeit, aber abseits von ihren Fragestellungen. **3.** Mansi XIV, 920f.; Hefele IV², 187. **4.** Vgl. die gewundenen Ausführungen des Hypomnestikon (6, 8, 13. Aug. X, 1664) über 1. Tim. 2, 4 mit Hinkmars kurzer Erklärung: deus ... omnes ... vult salvos fieri, licet non omnes salventur. quod autem quidam salvantur, salvantis est donum, quod autem quidam pereunt, pereuntium est meritum. **5.** Vgl. oben S. 465 Anm. 5 und Hefele IV², 190. **6.** Remigius (?), libellus de tenenda immobiliter scripturae veritate (853 oder 854; MSL 121, 1084—1134).

nebst den *„Scotorum pultes“* von einer vereinigten Synode der Erzdiözesen Lyon, Arles und Vienne (zu Valence 855).[1] Karl der Kahle hielt es nun (856) für geraten, dafs Hinkmar selbst eine theologische Rechtfertigung seiner Position gäbe. Hinkmar tat es in einer umfangreichen [verlorenen] Schrift *de praedestinatione*,[2] der er nach drei Jahren, abermals auf Anregung des Königs, eine *posterior dissertatio de praedestinatione* folgen liefs.[3] — Der theologische Gegensatz zwischen Hinkmar und den ihm gegenüberstehenden Theologen, mit Ausnahme des Prudentius [und Ratramnus], war aber nicht so grofs, als er schien. Denn Krypto-Semipelagianer waren auch die Lothringer: ein die *perseverantia* irresistibel wirkendes *donum perseverantiae*, wie Augustin es lehrte,[4] nahmen auch die Kanones von Valence nicht an.[5] Und selbst Prudentius hatte die Kapitel von Chiersy zunächst unterschrieben. So erklärt sich, dafs Hinkmar das letzte Wort behielt. Zwar endeten die dogmatischen Verhandlungen auf der von Karl dem Kahlen, Lothar II. und Karl von der Provence gemeinsam berufenen und besuchten Nationalsynode zu Savonnières (859) nur deshalb friedlich, weil man die Entscheidung vertagte.[6] Aber die in Savonnières in Aussicht genommene neue Synode, die 860 in Toucy wiederum in Gegenwart der drei Könige tagte, übertrug Hinkmar die Abfassung des Synodalschreibens, das sie an alle Gläubigen erliefs.[7] Dies Schreiben beschäftigt sich nur z. T. und nur wie gelegentlich mit den strittigen Fragen; aber was es über sie sagt, kommt einer behutsamen inhaltlichen Billigung der Kapitel von Chiersy gleich. — Dieser Sieg der Prädestinationslehre des „augustinischen“ Hypomnestikon hatte das sachliche Recht für sich und entsprach der Richtung, die von den offiziellen Äufserungen der abend-

---

1. Die sechs die Gnadenlehre betreffenden Kanones von Valence bei Mansi XV, 3—7; vgl. Hefele IV², 193ff. Die Charakteristik der Schrift Eriugenas als „pultes Scotorum“ (can. 6) ist Reminiscenz an antipelagianischen Spott des Hieronymus (vgl. RE XV, 749, 46). **2.** Die praefatio ad Carolum Calv. ist erhalten (MSL 125, 49—55). Sie zeigt, dafs Hinkmar in dieser Schrift die „pultes Scotorum“ verleugnet hat. **3.** MSL 125, 55—474. **4.** Vgl. oben S. 393 bei Anm. 2. **5.** Vgl. can. 5. Denen gegenüber, die nicht getauft werden, gilt auch hier das oben S. 462 Anm. 5 Gesagte (vgl. can. 2: merito originali). **6.** Vgl. Hinkmar, de praed. praef. MSL 125, 66 C. **7.** Mansi XV, 563—571 = Hinkmar ep. 21. MSL 26, 122—132.

ländischen Kirche, abgesehen von den semipelagianischen Synoden von Valence (528), Arles und Lyon (473), stets innegehalten war. Aber er schloſs spekulative Schwierigkeiten ein[1]) und litt an innerer Unwahrheit deshalb, weil man ignorierte, daſs Augustin, der ein anerkannter Lehrer blieb, die *gratia irresistibilis* gelehrt hatte. Daher hat, obwohl der Krypto-Semipelagianismus die Tradition der folgenden Jahrhunderte bestimmt hat, der genuine Augustinismus die Entwickelung in der abendländisch-katholischen Kirche noch mehrfach beunruhigt.[2])

§ 58. Weiterbildung der Vorstellungen vom sakramentalen Genuſs und vom Opfer in der Messe.

FLoofs, Abendmahl (RE I, 38—68); FKattenbusch, Messe (RE XII, 664—697); GSteitz (Hauck), Radbert (RE XVI, 394—402) u. Ratramnus (RE XVI, 463—470). — LJRückert, Der Abendmahlsstreit des MA. (ZwTh I. 1858, S. 22 ff. 321 ff. 489 ff.). — JSchnitzer, Berengar v. Tours, München 1890. — JErnst, Die Lehre des hl. Paschasius Radbertus von der Eucharistie. Freiburg 1896. — ANaegle, Ratramnus und die heilige Eucharistie usw. Wien 1903 (Theol. Studien der Leo-Gesellschaft ed. AEhrhard u. FMSchindler, Nr. 5).

1. Die heiligste aller Institutionen der Kirche war die im Mittelpunkte des Kultus stehende, in den gröſseren Kirchen tägliche, ja mehr als tägliche Feier der Eucharistie, die Messe.[3]) Länger als im Orient,[4]) schloſs im Occident die Messe, wenigstens die *missa publica* der Sonn- und Feiertage, eine

---

1. Vgl. mit oben S. 379 Anm. 4 und S. 393 Anm. 4 die ungenügenden Erörterungen des Synodalbriefs von Toucy über Gottes Allmacht und über 1. Tim. 2, 4 (MSL 126, 123). **2.** Zuletzt im jansenistischen Streit. — Über den nicht vor 853 in den prädestinatianischen Streit hineinspielenden Streit über das „trina deitas" vgl. die bei der Literatur angeführte Abhandlung von Freystedt. Für die Dogmengeschichte ist nur das interessant, daſs der von Hinkmar erfolglos bekämpfte Terminus „trina deitas" eine Einschränkung der augustinischen Gedanken (vgl. oben S. 366: b) durch volkstümlich pluralistische Vorstellungen bekundet. **3.** missa = missio (wie remissa = remissio) ist seit dem endenden 4. Jahrhundert als Terminus nachweisbar (vgl. Kattenbusch, RE XII, 668, 23 ff.), entweder inde „missa", quia sacramentis altaris interesse non possunt (daher foras mittuntur), qui nondum regenerati sunt (Isidor v. Hisp. ethym. 6, 19, 4. MSL 82, 252), oder = λειτουργία (RE XII, 666 f.). **4.** Vgl. oben S. 340 Anm. 4.

Kommunion der Anwesenden ein.[1]) Aber bei den schon in Gregors d. Gr. Zeit sehr häufigen Votivmessen aller Art,[2]) insonderheit bei den Seelmessen, wird schon damals oft [auſser dem celebrierenden Priester] niemand kommuniziert haben. Auch das Aufkommen von Nebenaltären weist in dieselbe Richtung. Die Kirche in Saintes, der Gregor d. Gr. für vier ihrer 13 Altäre Reliquien schickte,[3]) hat gewiſs schon damals mancher Privatmesse gedient.[4]) In dem Maſse, in dem dann im 8. und 9. Jahrhundert mit der Vermehrung der Kapellen und Oratorien die Zahl der Messen stieg, nahmen die Messen ohne Kommunikanten zu. Im 9. Jahrhundert hielt auch die Theorie solche Messen für vollberechtigt.[5]) Die Messe war zunächst Opfer, erst in zweiter Linie Kommunion.

2. Der Opfercharakter der Eucharistie wurzelt in der symbolisch-sakrifiziellen Auffassung des Abendmahls. Noch in dem [damals wie heute gebrauchten] *canon missae* verrät sich das. Das jetzt vor der Konsekration stehende Gebet: *benedicas haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata, inprimis, quae tibi offerimus pro ecclesia tua. . . . memento, domine, famulorum tuorum . . ., qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis pro se,*[6]) hatte noch im 5. Jahrhundert nach der Konsekration seine Stelle;[7]) und zu den schon im 6. Jahrhundert unmittelbar vor den Einsetzungsworten rezitierten Worten: *quam oblationem tu, deus, in omnibus quaesumus benedictam, adscriptam . . . acceptabilemque facere digneris, ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi filii tui,*[8]) kennt man eine ältere Nebenform: *fac nobis hanc oblationem adscriptam, . . . accep-*

---

1. Vgl. Hauck I, 178. **2.** Der liber sacramentorum Gregors d. Gr. kennt missae pro quacunque tribulatione (IV, 206), ad pluviam postulandam (IV, 210), ad repellendam tempestatem (p. 210), contra fulgura (ibid.), pro iter agentibus (p. 211). Und daſs dergleichen schon in Gregors Zeit in Übung war, lassen seine dialogi (z. B. 4, 57. III, 424f.) erschlieſsen. **3.** ep. VI, 49. III, 834. **4.** Privatmessen waren ursprünglich die Messen, bei denen nur der Priester kommunizierte; jetzt sind es die nicht am Hauptaltar gefeierten, bei denen nur ein Ministrant zugegen zu sein braucht (Luther: Winkelmessen). **5.** Walafrid Strabo († 849), de eccl. exordiis c. 22. MSL 114, 943ff. **6.** Missale, rubr. 19 u. 20 (ed. nona post typ. Regensburg 1896, p. 261f.). **7.** PDrews, Zur Entstehungsgeschichte des Kanons in der röm. Messe, Tübingen 1902, S. 22—33. **8.** Missale, rubr. 23 p. 263.

tabilem, quod figura est corporis et sanguinis domini nostri.[1]) — Die sakramentale Gabe ist im Abendlande schwerlich je lediglich dieser symbolisch-sakrifiziellen Auffassung gemäfs gewürdigt worden.[2]) Eine realistisch-dynamische Auffassung der sakramentalen Gabe findet sich schon bei Tertullian neben dem symbolisch-sakrifiziellen Verständnis der eucharistischen Feier;[3]) und Ambrosius spricht etwas allgemein Anerkanntes aus, wenn er sagt: *Christi sermo sanctificat sacrificium, quod offertur.*[4]) Wenn nun für dies *sanctificari* schon bei Ambrosius [wohl unter griechischem Einflufs[5])] im Hinblick auf die Prädizierung der Elemente als „Leib und Blut Christi“[6]) auch ein *in carnem et sanguinem transfigurari* eintritt,[7]) so ist daraus freilich auch hier[8]) noch nicht auf eine „Verwandlungs“-theorie zu schliefsen. Denn für Ambrosius ist das *in terris Christi corpus offerri* eine *imago veritatis.*[9]) Aber der Schein einer Wandlungslehre mufste entstehen, sobald die mit dem *sanctificari* gegebene Veränderung der Elemente mit dem aus der symbolisch-sakrifiziellen Anschauung stammenden *„conficere corpus Christi“*[10]) in noch engere Verbindung gebracht wurde. Das ist in der ambrosianischen (?) Schrift *de mysteriis*[11]) und in den pseudo-ambrosianischen *libri VI de sacramentis*[12]) geschehen. In ersterer heifst es: *benedictione etiam natura ipsa mutatur.*[13]) . . . *quodsi tantum valuit sermo Eliae, ut ignem de coelo deponeret* (1. Kön. 18, 37 f.), *non valebit Christi sermo, ut species mutet elementorum?*[14]) *quid hic quaeris naturae*

---

1. „Ambrosius“, de sacram. 4, 5, 21. MSL 16, 443; vgl. Drews, S. 12. **2.** Über Würdigung der sakramentalen Gabe im Zusammenhang mit symbolisch-sakrifiziellen Gedanken vgl. RE I, 60, 20 ff. und oben S. 408 bei Anm. 5. **3.** Vgl. oben S. 212 Anm. 8. **4.** in ps. 38, 25. MSL 14, 1052. **5.** Vgl. oben S. 328 bei Anm. 2. **6.** Vgl. oben S. 409 bei Anm. 9. **7.** de fide 4, 10, 124. MSL 16, 641; doch ist hier per sacrae orationis mysterium hinzugefügt. **8.** Vgl. oben S. 328 bei Anm. 2. **9.** in ps. 38, 25. MSL 14, 1051 f. **10.** „Ambrosius“, de mysteriis 9, 53. MSL 16, 407. **11.** MSL 16, 389—410. Die Mauriner hielten die Schrift für echt. Zweifel hatte schon Erasmus. **12.** ibid. 410—462. Die These, die Schrift de sacramentis sei eine indiskrete Veröffentlichung nach den auch der Schrift de mysteriis zugrunde liegenden Predigten des Ambrosius (vgl. Bardenhewer, Patrologie, 2. Aufl., S. 384 f.), leuchtet wenig ein. Die Mauriner setzten die Schrift ins 6. Jahrhundert. **13.** 9, 50 p. 405. **14.** 9, 52 p. 406.

ordinem in Christi corpore, cum praeter naturam sit ipse dominus Jesus partus ex virgine.[1]) Ähnlich wird in den *libri de sacramentis* betont, dafs der *sermo Christi* imstande sei, *mutare et convertere genera instituta naturae.*[2]) Faktisch liegt in beiden Schriften nur die realistisch-dynamische Assumptionstheorie[3]) vor. Wie bei der Menschwerdung Christi *caro non descendit e coelo,* Christus vielmehr *carnem in terris assumpsit ex virgine,*[4]) so ist's nach diesen Schriften auch im Abendmahl, d. h. *naturae usus praecessit,*[5]) aber das aus dieser Erde stammende Brot, die *figura corporis,*[6]) wird Christi Leib, weil seine Gotteskraft in ihm ist: *corpus Christi* (d. h. das Brot, das ihm Leib geworden ist) *corpus est divini spiritus, quia spiritus Christus.*[7]) Daher heifst es: *ne ... veluti quidam esset horror cruoris, sed maneret gratia redemptoris, ideo in similitudinem quidem accipis sacramentum, sed vere naturae gratiam et virtutem consequeris.*[8]) Allein nur ein geschultes Auge konnte und kann diese eigentliche Meinung des „Ambrosius“ erkennen. Es ist verständlich, dafs „Ambrosius“ dem Mittelalter der Wegweiser zur Transsubstantiationslehre geworden ist. Man wäre auch eher bei dieser Lehre angekommen, wenn nicht Augustins Abendmahlslehre die Entwickelung der Wandlungslehre in der abendländischen Theologie um Jahrhunderte zurückgeworfen hätte.[9]) Denn Augustins Auffassung der sakramentalen Gabe war spiritualistisch-dynamisch, weil bei ihm die *res* oder *virtus sacramenti* und das *signum* oder *sacramentum* auseinanderfielen;[10]) die Elemente waren ihm lediglich Symbole.[11])

3. In der Karolingerzeit — und nicht erst damals — haben entsprechend der überschwänglichen und abergläubischen Wertung der Messe sehr massive Vorstellungen von der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Volke zweifellos die Herrschaft gehabt. Bei den gelehrten Theologen machte, obwohl auch „Ambrosius“ gelesen ward, der Einflufs Augustins sich geltend. Doch brachte die Verkirchlichung der augusti-

---

1. 9, 53 p. 407. **2.** de sacr. 6, 1, 3 p. 454. **3.** Vgl. oben S. 328 bei Anm. 4. **4.** de sacr. 6, 1, 4 p. 455. **5.** de myst. 9, 53 p. 407. **6.** de sacr. 4, 25, 31 p. 443; vgl. oben S. 470 bei Anm. 1. **7.** de myst. 9, 58 p. 409. **8.** de sacr. 6, 1, 3 p. 455. **9.** Auch Gregor d. G. hat keine Wandlungslehre (vgl. oben S. 449 Anm. 7). **10.** Vgl. oben S. 408 bei Anm. 2. **11.** Vgl. oben S. 409 bei Anm. 10.

nischen Traditionen es mit sich, daſs alle einfluſsreichen Theologen der Zeit die *res sacramenti* enger mit dem *signum* verbunden dachten, als Augustin es im Grunde[1]) getan hatte. Keiner von ihnen bezweifelte, daſs in den konsekrierten Elementen für den Glauben himmlische Lebenskräfte vorhanden seien; sie alle meinten, daſs die Elemente für den Glauben realiter etwas würden, was sie vor der Konsekration nicht waren. Von einem Gegensatz zwischen einer [rein-] „symbolischen“ und einer „realistischen“ Auffassung kann man deshalb in jener Zeit nicht reden. Auch von einem „Abendmahlsstreit“ des 9. Jahrhunderts kann man eigentlich nicht sprechen. Doch sind in der Schrift des Paschasius Radbert *de corpore et sanguine domini* (ca. 832),[2]) der ersten dogmatischen Abhandlung über das Abendmahl im Abendlande,[3]) und in dem Gutachten, das Ratramnus (nach 844) in seiner gleichbetitelten Schrift Karl dem Kahlen über die durch Radbert angeregte Frage erstattete,[4]) eine den massiven Wandlungsgedanken entgegenkommende und eine an den symbolischen Vorstellungen Augustins festhaltende Form der realistisch-dynamischen Auffassung der sakramentalen Gabe einander entgegengetreten. Das Wichtige daran ist nicht ein „Resultat“ eines „Lehrstreites“; das vielmehr, daſs Radbert ein Eindringen der volkstümlich massiven Wandlungs-Vorstellungen in die Theologie bezeugt.

4. Radberts Schrift könnte als der Versuch einer Vermittelung zwischen der augustinischen und der volkstümlichen Auffassung des Abendmahls charakterisiert werden, wäre nicht Radbert überzeugt gewesen, daſs Augustin ebenso gedacht habe wie er. Augustinische Gedanken von dem rechten *spiritualiter manducare*[6]) und massive Wandlungs-Vorstellungen mischen sich in seinen Ausführungen in eigenartiger Weise. Letztere aber geben der Mischung die Farbe. Radbert weiſs,

---

1. Daſs manche Äuſserungen Augustins realistisch-dynamisch klingen, macht seine eigentliche Meinung nicht zweifelhaft. 2. MSL 120, 1267—1350. Über Radberts sonstige Schriften siehe RE XVI, 396f. 3. Im Orient läſst sich aus früherer Zeit die Schrift des Eulogius nennen (um 560; vgl. oben S. 328 Anm. 7). 4. de corpore et sanguine domini. MSL 121, 125—170. 5. Vgl. RE XVI, 397, 47ff. 6. Vgl. oben S. 408 bei Anm. 6 und RE XVI, 397, 60ff.

dafs kraft eines göttlichen Allmachtswunders im Abendmahl gegenwärtig sind, *licet in figura panis et vini . . ., caro Christi et sanguis post consecrationem*, und zwar *non alia plane, quam quae nata est de Maria et passa in cruce et resurrexit de sepulcro.*[1]) *Visu corporeo et gustu . . ., exterius in speciem*, wandeln sich freilich die Elemente nicht, *sed interius,*[2]) *ut fides comprobetur*[3]): *substantia panis et vini in Christi carnem et sanguinem efficaciter interius commutatur.*[4]) *Quia Christum vorari fas dentibus non est, voluit in mysterio hunc panem et vinum vere carnem suam et sanguinem consecratione spiritus sancti potentialiter creari, creando vero cotidie pro mundi vita mystice immolari.*[5]) Zwar schafft nicht der Priester den Leib Christi — *si hoc posset, quod absurdum est, creator creatoris fieret*[6]) —; aber ein *creari* liegt doch vor. Die Wandlungslehre scheint erreicht zu sein. Allein wenn Radbert meint, dafs zwar alle die *sacramenta altaris* (d. i. die *signa*) empfangen, *sed alius carnem Christi spiritualiter manducat et sanguinem bibit, alius vero non,*[7]) so verrät diese Ablehnung des Genusses des Fleisches und Blutes Christi durch die Unwürdigen deutlich, dafs auch noch bei Radbert der Spiritualismus Augustins die Wandlungsgedanken auf das Niveau einer dynamischen Einwohnung Christi herabzuziehen droht.

5. Manche Theologen der Zeit haben anders gedacht als Radbert. Zwar das würde mit Hraban wohl jeder zugegeben haben, dafs *quia panis corpus confirmat, ideo ille corpus Christi congruenter nuncupatur, vinum autem, quia sanguinem operatur in carne, ideo ad sanguinem Christi refertur.*[8]) Auch was Hraban weiter sagt: dafs die Elemente, *sanctificata per spiritum sanctum, in sacramentum divini corporis transeunt,*[9]) war Vulgärtradition. Und im Hinblich auf die in diesem seinen Leibe wirksame Kraft Christi konnten auch die, die anders dachten als Radbert, zugeben: *ex pane vera caro et ex vino verus sanguis Christi consecratione spiritus sancti potentialiter creatur.*[10]) Doch dafs, wie Radbert sagte, die [nur für den Gläubigen vorhandene] *caro* Christi im Abendmahl *non*

1. 1, 2 p. 1269. 2. 1, 5 p. 1271. 3. ibid. 4. 8, 2 p. 1287. 5. 4, 1 p. 1277. 6. 12, 2 p. 1312. 7. 6, 2 p. 1252; vgl. RE XVI, 398, 36 ff. 8. Hraban, de inst. cler. 1, 31. MSL 107, 319 A. 9. ibid. 10. Hraban ad Eigil. MSL 112, 1512 A (vgl. unten S. 474 Anm. 2).

alia plane sei, *quam quae nata est de Maria*,[1]) — das werden viele nicht angenommen haben. Aber nur Hraban hat es brieflich ausdrücklich ausgesprochen;[2]) und nur auf Befehl Karls des Kahlen hat Ratramnus gutachtlich seine abweichende Meinung geäufsert. Der Gegensatz war viel geringer, als oft gemeint ist.[3]) Das zeigt auch die Schrift des Ratramnus. Die Frage des Königs, *quod in ecclesia ore fidelium sumitur, corpus et sanguis Christi in mysterio fiat, an in veritate*, zerlegt sich Ratramnus in zwei: 1. *utrum aliquid secreti contineat, quod oculis solummodo fidei pateat, an sine cujuscunque velatione mysterii hoc aspectus intueatur corporis exterius, quod mentis visus aspiciat interius*, 2. *utrum* [*sit*] *ipsum corpus, quod de Maria natum est et passum, mortuum et sepultum, quodque resurgens et coelos ascendens ad dexteram patris consideat.*[4]) Die erste Frage bejaht Ratramnus: *ille panis, qui per sacerdotis ministerium Christi corpus conficitur, aliud exterius humanis sensibus ostendit et aliud interius fidelium mentibus clamat. exterius quidem panis, quod ante fuerat, forma praetenditur, color ostenditur, sapor accipitur; ast interius longe aliud multo pretiosius multoque excellentius intimatur.*[5]) Ja er sagt von den Elementen: *si aliud sunt, quam fuere, mutationem accepere.*[6]) Er hält auch jenes Wertvollere, das der Glaube in den geweihten Elementen sieht, für „Leib und Blut Christi": *negare corpus esse sanguinemque Christi ... nefas est non solum dicere, verum etiam cogitare.*[7]) Aber die zweite von ihm aufgeworfene Frage negiert er geradezu: *differunt caro spiritualis, quae fidelium ore sumitur, et sanguis spiritualis, qui cotidie credentibus potandus exhibetur, a carne, quae crucifixa est, et a sanguine, qui ... effusus est.*[8]) „Leib und Blut Christi" sind die Elemente, weil er durch sie nährt und tränkt, weil *tegumento*

---

1. Oben S. 473 bei Anm. 1. **2.** In einem von ihm selbst (vgl. MSL 112, 1511 not.) erwähnten Brief an Abt Eigil v. Prüm, den man in den MSL 112, 1510—1518 abgedruckten „Dicta cujusdam sapientis adv. Radbertum" erkennen zu dürfen gemeint hat. **3.** Die Identität des Fleisches und Blutes Christi im Abendmahl mit dem geschichtlichen Leib und Blut hat auch im Zusammenhang der Gedanken Radberts nur Sinn, wenn sie als qualitative verstanden wird (vgl. oben S. 328 nach Anm. 3 und S. 329 Anm. 3). Aber qualitative Gleichheit ist in diesem Falle ein unfafsbarer und daher vieldeutiger Begriff (vgl. oben S. 473 bei Anm. 10). **4.** 5 p. 129f. **5.** 9 p. 131. **6.** 15 p. 134. **7.** ibid. **8.** 71 p. 157f.

corporalium rerum virtus divina secretius salutem accipientium fideliter dispensat[1]): *secundum invisibilem substantiam, id est divini potentiam verbi, vere corpus et sanguis Christi existunt.*[2]) — Eine Menge realistischer, ja eine Wandlung der Elemente behauptender Formeln hat diese von den symbolischen Traditionen Augustins sich noch nicht lossagende Form der realistisch-dynamischen Auffassung bei Ratramnus mit Radberts Ausführungen gemein. Aber eben deshalb gehörte die Zukunft auch in der katholischen Theologie der Anschauung Radberts, da sie und soweit sie die volkstümlichen, durch die Liturgie[3]) geheiligten Formeln nicht nachträglich spiritualisierte.

§ 59. Die Entstehung des Bufssakraments und der Ablässe.

EFriedberg, Bufsbücher (RE III, 581—584); ThBrieger, Indulgenzen (RE IX, 76—94). — Morinus und Steitz, Bufssakrament s. § 29. — Hinschius IV (1888) und V (1895) s. § 45. — Hauck s. vor § 57. — HWasserschleben, Die Bufsordnungen der abendländischen Kirche. Halle 1851. — ELoening, Geschichte des deutschen Kirchenrechts, 2 Bde. Strafsburg 1878. — HJSchmitz, Die Bufsbücher und die Bufsdisziplin der Kirche [I] Mainz 1883, II Düsseldorf 1898 (verwirrend). — FPijper, Geschiedenis der boete en biecht in de christelijke kerk. 's-Gravenhage I 1891, II, 1 1896. — KMüller, Der Umschwung in der Lehre von der Bufse während des 12. Jahrhunderts (in: Theol. Abhandlungen CvWeizsäcker gewidmet. Freiburg 1892). — OZöckler, Biblische u. kirchenhist. Studien. München 1893 (III: Das Lehrstück von den sieben Hauptsünden). — HCLea, A history of auricular confession and indulgences in the latin church, 3 vols. Philadelphia 1896. — JGummerus, Beiträge zur Gesch. des Bufs- u. Beichtwesens in der schwed. Kirche I. Upsala 1900.

1. Wichtiger noch als die Messe und der gesamte Kultus, wurde für die Erziehungsarbeit der Kirche das Bufs- und Beicht-Institut. Und die Ausbildung des Beichtinstituts ist das für die DG wichtigste Resultat der Kirchengeschichte dieser Zeit.[4])

---

1. 48 p. 147. **2.** 49 p. 147. **3.** Vgl. oben S. 469 bei Anm. 8.
4. Dafs die Geschichte der Bufsdisziplin in der Zeit zwischen ca. 600 und ca. 1050 zur Entstehung des sacramentum confessionis, des Bufssakraments der späteren katholischen Kirche, geführt hat, schliefst einen viel wichtigeren „Umschwung" in sich, als der ist, von dem KMüller handelt. Überdies kann ich den Umschwung, den KMüllers scharfsinnige, aber vielfach anfechtbare Abhandlung konstatiert, nicht anerkennen. Schon bei Alkuin finden sich viele der evangelischen Gedanken, die KMüller auf Abälard meint zurückführen zu müssen (vgl. unten S. 486 bei u. mit Anm. 2—4);

Nicht direkt aus der öffentlichen[1]) Bufsdisziplin der alten Kirche ist das Beichtinstitut hervorgewachsen. Das beweist deren Geschichte. Gleichwie die öffentliche Bufse [mit öffentlicher Rekonziliation] noch Gregor d. G. ein vertrauter Begriff ist,[2]) so war sie auch der fränkischen und spanischen Kirche des 6. und 7. Jahrhunderts nicht unbekannt.[3]) Doch war sie zum mindesten seit dem 7. Jahrhundert, von seltenen Ausnahmefällen abgesehen, nur auf die *peccata manifesta* beschränkt;[4])

---

ja z. T. sind sie Nachwirkungen noch älterer Anschauungen, Anschauungen einer Zeit, die eine Sitte der Beichte vor dem Priester noch nicht kannte. Neben dem Verkennen dieser Tatsache ist m. E. für KMüller die irrige Annahme verhängnisvoll geworden, dafs nach Abälard und den Späteren „das Fegteuer eine Strafe sei, die an sich jedem Todsünder gleichsam neben der Hölle anhänge“ (S. 307 Anm 6 zu S. 306). Das hat nie ein katholischer Theologe angenommen. Nur wenn die Sünde vergeben, die ewige Strafe der Hölle also erlassen werden soll, kommen die zeitlichen Strafen in Frage, für die das purgari in purgatorio eintritt, wenn der Mensch sich nicht durch [recht ertragene] Leiden auf dieser Erde oder durch freiwillige Bufsleistungen vor dem Tode von der Sünde innerlich gelöst hat. Die Wurzeln dieser Anschauung aber gehen weit zurück (vgl. oben S. 450 bei Anm. 5—8 und KMüller selbst S. 290 Anm. 5). Ihre Weiterentwickelung ist allmählich erfolgt im Zusammenhang mit der Erweiterung des Spielraums der Fegfeuer-Vorstellung und im Zusammenhang mit den für diese mafsgebenden Wandlungen, welche der Begriff der Todsünde und die Praxis inbezug auf die Absolution derjenigen erfuhr, die das relativ geringe Mafs ihrer Sünden, ihr nahes Ende oder die ihnen zudiktierte lange Bufszeit vor Erledigung der Satisfaktionen zu rekonziliieren riet. — Das Buch des Oratorianers Morin († 1659) wird von KMüller m. E. überschätzt. Seinem Urteil über das reichhaltige Werk von Lea (ThLZ 1897, S. 463—469) und über den hier inbetracht kommenden Teil des Pijperschen Buches (ThLZ 1898, S. 327—331) mufs ich, von Einzelheiten der Begründung abgesehen, zustimmen. Die beste Einführung gibt zunächst Hinschius. Doch lag diesem das dogmengeschichtliche Interesse fern. Eine neue dogmengeschichtliche Monographie über die Geschichte der Bufsdisziplin und des Bufssakraments von den Zeiten der alten Kirche bis ins 13. Jahrhundert bleibt noch ein pium desiderium.

1. Vgl. oben S. 340 Anm. 4. **2.** Vgl. z. B. ep. XIV, 17. MSL 77, 1326 f. und mor. 13, 5, 7. MSL 75, 1021 A. **3.** Hinschius IV, 822 f.; Hauck I, 214. **4.** Die Tendenz zu dieser Einschränkung ist alt (vgl. oben S. 343 bei Anm. 5), und schon Gregor d. G. fordert nicht mehr: manifesta peccata non sunt occulta correctione purganda (ep. XIV, 17. MSL 77, 1327; vgl. mor. 13, 5, 7. MSL 75, 1021: quando aliis cognoscentibus peccant, aliis etiam cognoscentibus increpandi sunt). Morinus (7, 1 ed. Brüssel 1685, S. 437 ff.) datiert das Aufhören der öffentlichen Bufse für nicht öffentliche

England scheint sie nie gekannt zu haben;[1]) und im Frankenreiche geriet ihre Handhabung in den rohen Merowingerzeiten immer mehr im Verfall. In der Karolingerzeit beklagte man es, daſs *poenitentiam agere juxta antiquam canonum institutionem in plerisque locis ab usu recessit.*[2]) Allein die von einzelnen gewünschte Erneuerung der altkirchlichen Praxis, daſs alle *capitalia et mortalia crimina* öffentlich zu büſsen seien,[3]) war undurchführbar. Die Reformsynoden unter Karl d. G. beschränkten sich auf die Forderung: *si quis publice peccat, publica mulctetur poenitentia et secundum ordinem canonum pro merito suo excommunicetur et reconcilietur.*[4]) Und diese Forderung ist, namentlich im Zusammenhang mit den Sendgerichten, in einer jahrhunderte-lang nachwirkenden Weise durchgeführt, wenn auch so, daſs die Exkommunikation nur dann verhängt wurde, wenn der Sünder ohne diese zur Buſse sich nicht zwingen lieſs.[5]) Aber diese den Sündern von dem Bischof[6]) aufgezwungene Kirchenbuſse[7]) wich nicht nur in ihrer Einleitung nnd mannigfach auch in ihrem Verlauf[8]) von

---

Todsünden auf ca. 700, und Hinschius (IV, 823 Anm. 2) protestiert gegen die Annahme, daſs schon im 6. Jahrhundert öffentliche Buſse nur für öffentliche Vergehen verlangt sei. Allein die Beweise, die Hinschius gibt, sind anfechtbar. Ausnahmen, wie die freiwillige Buſse, von der Gregor. Tur. h. e. 9, 33. MSL 71, 511 B erzählt (Hinschius IV, 822 Anm. 5), oder ähnliche Selbstdemütigungen besonders reuiger Sünder mögen auch im 7. Jahrhundert noch vorgekommen sein.

1. Poenitentiale Theodori 13, 4 (Wasserschleben, S. 197; Haddan and Stubbs, councils III, 187): reconciliatio ideo in hac provincia publice statuta non est, quia et publica poenitentia non est. Pijpers Gegengründe (II, 42—44) haben mich nicht überzeugt. 2. conc. Cabill. 813. can. 25. Mansi XIV, 98. 3. Theodulf, capit. MSL 105, 211 D (Hinschius V, 92 Anm. 6). 4. conc. Cabill. 813. can. 25. Mansi XIV, 98. 5. Hinschius V, 89; Hauck II, 224 f. 6. Nur der Bischof war nach altkirchlicher Ordnung für Auflegung der publica poenitentia und für die publica reconciliatio zuständig (Hinschius IV, 721 f.; V, 94 Anm. 4 u. S. 98 Anm. 6). 7. Hinschius (IV, 816 ff. u. V, 85 ff) unterscheidet, wie in der Merowingerzeit, so auch in der Folgezeit die „Zwangsbuſse“ und die öffentliche Buſse. Und manche Fälle der Zwangsbuſse (z. B. die Verurteilung von Klerikern, später gelegentlich auch von Laien zu langjähriger oder lebenslänglicher Klosterbuſse) sind zweifellos nicht unter den Begriff der publica poenitentia zu subsumieren, obwohl sie aus ihr herstammen. Den Terminus „Zwangsbuſse“ auf die öffentliche Kirchenbuſse anzuwenden, ist deshalb unrätlich. 8. Zwar gehörte zu den Buſsübungen auch manches, das an die Buſsübung

der altkirchlichen *publica poenitentia* ab; sie war ihrem ganzen Wesen nach etwas anderes: mehr eine Mafsregel öffentlicher [geistlicher] Gerichtsbarkeit, als Gemeindezucht. Und was in dieser erneuerten öffentlichen Bufszucht an die altkirchliche *publica poenitentia* erinnerte, verschwand im Lauf der Zeit immer mehr: die archaischen Äufserungen der Bufsgesinnung starben ab;[1]) die öffentliche Rekonziliation[2]) ward vorgenommen, ehe die Satisfaktionen alle geleistet waren;[3]) ja am Ende unserer Periode (1059) liefs sie Petrus Damiani gelegentlich eintreten, sobald das Versprechen zur Übernahme der Satisfaktionen gegeben war.[4]) Überdies ward die Verhängung dieser „öffentlichen Bufse“ immer seltener.[5]) Seit dem endenden 11. Jahrhundert ist dann die *poenitentia* [*publica et*] *solemnis*,[6]) für die der Grundsatz der Einmaligkeit festgehalten wurde,[7]) im Inventar des möglichen Vorgehens der Kirche gegen die Sünder ein Raritätenstück geworden, das in der Praxis durch moderne Bildungen so gut wie ganz[8]) zurückgedrängt war.

---

in der alten Kirche erinnerte: das Vor-der-Kirchtür-stehen im Anfang der Bufszeit (Hinschius V, 94 Anm. 9; S. 96 Anm. 3; S. 99 Anm. 4) und das Tragen von Bufsgewändern (a.a.O. S. 94 Anm. 9; vgl. CMirbt, Publizistik im Zeitalter Gregor VII., Leipzig 1894, S. 198 Anm. 1) u. dergl., und Gebete, Fasten und Almosen hatten noch jetzt ihre Bedeutung. Aber manche der Bufswerke (Wallfahrten, Rechtsminderungen u. dergl.) waren modern; und nach Ablauf der ersten Zeit der Bufse war die Teilnahme der Büfser am Gottesdienst, abgesehen davon, dafs sie vom Abendmahl ausgeschlossen waren, zumeist nicht beschränkt (Hinschius V, 97 bei Anm. 1).

1. Vgl. die vorige Anm. Vereinzelt bleibt dergleichen noch jahrhunderte-lang in Übung (vgl. Hinschius V, 114 Anm. 1—3). 2. Noch i. J. 1002 warteten in Köln am Gründonnerstage, dem herkömmlichen Tage für die Rekonziliation der Pönitenten (Hinschius V, 98 Anm. 6), „more ecclesiastico“ mehrere Pönitenten auf die Rekonziliation durch den Erzbischof (Thietmar Merseb., chron. 4, 33. MG. SS. III, 783). 3. Hinschius V, 108 und S. 107 Anm. 7. Die Stellen, die Hauck II, 224 Anm. 3 für eine Anticipation der Rekonziliation schon um 800 anführt, beziehen sich nicht auf die öffentliche Bufse (so auch Hinschius V, 98 Anm. 7). 4. Damiani, actus Mediol., opusc. 5, MSL 145, 97 C. 5. Vgl. Hinschius V, 112 bei Anm. 6. 6. „poenitentia solemnis“ heifst die öffentliche Bufse nach Hinschius (V, 111 Anm. 8) seit dem 12. Jahrhundert. 7. Noch bei Thomas Aquinas, summa III suppl. 28, 2c ed. Migne IV, 1023 heifst es: sollemnis poenitentia iterari non debet. Aber es folgt alsbald der Satz: si tamen [peccator] postmodum peccavit, non clauditur ei locus poenitentiae, sed poenitentia solemnis iterum ei injungenda non est. 8. Vgl. Hinschius V, 114 Anm. 3.

2 a. Dafs neben dieser den groben öffentlichen Sündern aufgezwungenen, also für einen normalen Christen nie praktisch werdenden öffentlichen Kirchenbufse eine freiwillige heimliche Beichte (*confessio*)[1] aller Sünden vor dem Priester mit nachfolgender privater [aber trotzdem oft auch in die Öffentlichkeit tretender Büfsübung] aufkam, das hat dieselbe Wurzel wie das Aufkommen einer ähnlichen Beichte in der Kirche des Ostens: Klostertraditionen.[2] Schon Cassian († 430)[3] hat seinen Mönchen in dem Kampfe gegen die *octo principalia vitia,* in denen er, orientalischen Vorgängern folgend, die Hauptfeinde mönchischer Vollkommenheit sah — *gastrimargia* (d. i. *gulae concupiscentia*), *fornicatio* (später: *luxuria*), *avaritia*, *tristitia, ira, acedia* (*i. e. anxietas seu taedium cordis*), *vana gloria* (*κενοδοξία*) und *superbia*[4] —, das freiwillige Bekennen auch der bösen Gedanken als ein besonders wirksames Kampfesmittel empfohlen.[5] Diejenigen, denen Cassian so rät, sind freilich solche, deren Heiligungsernst sie der Notwendigkeit der „zweiten Bufse" für *peccata mortalia* überhebt;[6] es handelt sich hier um die auf die *cotidiana Christi gratia* angewiesene Christenbufse,[7] bei der das Bekennen stets als sündentilgend angesehen ist.[8] Mehr die Überwindung der Sündenmacht, als

---

1. Ein „Bekennen" der Sünde schlofs freilich auch die altkirchliche Bufsdisziplin ein. Die Übernahme der Bufse schon war ein öffentliches Bekenntnis, und bei der Rekonziliation erfolgte eine öffentliche Exhomologese. Geheimes „confiteri" vor dem Priester aber war dort nur eine der möglichen Einleitungsformen; hier ist es das Charakteristische für diese Art der Bufse („Beicht-Bufse" im folgenden). **2.** Vgl. oben S. 341 bei Anm. 4 u. 5. **3.** Vgl. oben S. 437 bei Anm. 8. **4.** coll. 5, 2. II, 121 und instit. lib. 5—12. I, 78—231. Dafs es hier um vulgäre Klostertradition sich handelt, sagt Cassian ausdrücklich, wenn er den Serapion, dessen Ausführungen er coll. 5 wiedergibt, bemerken läfst: octo esse principalia vitia, quae impugnant monachum, cunctorum absoluta sententia est (coll. 5, 18. II, 143). Bei Evagrius Ponticus († ca. 400; vgl. oben S. 307 Anm. 5) und bei Nilus († ca. 440) sind im Orient dieselben acht Hauptlaster nachweisbar (Zöckler, S. 15—34). **5.** coll. 2, 11. II, 49 ff., speziell 2, 11, 6 f. p. 51; coll. 20, 7, 1. II, 560; instit. 4, 9. I, 53 u. ö. **6.** coll. 23, 15. II, 660 ff.; ib. 22, 13, 2 p. 632. Beachtenswert ist, dafs Cassian diejenigen, die täglich gegen das Gesetz der Sünde in ihren Gliedern kämpfen, als solche charakterisiert, die „de statu salutis suae certi non praecipitantur in facinus" (coll. 23. 15, 6 p. 663). **7.** coll. 23, 15, 2 u. 5 f. II, 661 f.; vgl. oben S. 342 § 45, 7 c. **8.** Vgl. oben S. 205 bei Anm. 3 u. 4.

die Vergebung der Sündenschuld kommt hier in Frage. Aber Cassian war überzeugt, dafs man erst mit der inneren Lösung von den Sünden *ad satisfactionis finem atque indulgentiae merita* gelange;[1]) und der Begriff der *poenitentia plena et perfecta*[2]) oder der der *fructus poenitentiae*[3]) schliefst diese stete Bufse mit der Taufbufse, welche die groben Sünden tilgt, so eng zusammen, dafs Cassian von der *confessio* und den anderen Heiligungsmitteln, die er empfiehlt, die *absolutio criminum*, die *indulgentia nostrorum facinorum* herzuleiten vermag.[4]) Beobachtet man nun, dafs die Klosterdisziplin „*publica poenitentia*" innerhalb des Klosters, die etwas ganz anderes ist als die *secunda poenitentia* der Gemeinde-Bufszucht, für Regel-Übertretung, ja selbst für kleine Vergehen kennt,[5]) und dafs dem sittlichen Ernste des Heiligungsstrebens die Grenze zwischen einem *leve peccatum* und einem *gravissimum crimen* sich verwischte,[6]) so wird man schon bei Cassian die Keime der späteren Beichtpraxis nicht verkennen können.

2b. Aufserhalb der Klostermauern ist eine verwandte Sitte der Beichte mit nachfolgenden Satisfaktionsleistungen zuerst nachweisbar in der iroschottischen Mönchskirche.[7]) Zwar drängten sich, da auch hier eine öffentliche Bufszucht nach Art der altkirchlichen anscheinend nicht bestand,[8]) in der Beichtpraxis naturgemäfs die groben Sünden vor: die Bufsbücher (*libri poenitentiales*), die den die Laien beratenden Mönchspriestern für die aufzulegenden Satisfaktionen die Anleitung gaben — als das älteste gilt das Poenitentiale des Vinniaus (ca. 570?)[9]) —, redeten mehr von den verschiedenen

---

1. coll. 20, 7, 2. II, 560; ib. 20, 11, 1 p. 567f. 2. coll. 20, 5, 1. II, 558. 3. ib. 20, 8, 1. II, 561. 4. z. B. coll. 20, 8, 3 u. 5. II, 562f. 5. instit. 2, 15, 2. I, 30; ib. 4, 20. I, 60f. 6. coll. 23, 6, speziell 23, 6, 4. II, 649f. 7. Hinschius IV, 823f. 8. Was wir von England wissen (oben S. 477 Anm. 1), darf zwar nicht ohne weiteres auch auf Irland übertragen werden. Doch scheint, obwohl es unter Umständen eine confessio coram sacerdote et plebe (can. Hibern. 2, 4. Wasserschleben, S. 139), einen Ausschlufs vom Abendmahl und ein recipi ad communionem gegeben hat (poen. Vinn. 35. Wasserschleben, S. 116), eine öffentliche Rekonziliation in Irland unbekannt gewesen zu sein. Reste der altkirchlichen Bufszucht haben wahrscheinlich in der Beichtpraxis nachgewirkt. 9. Wasserschleben, S. 108—119. Zur Zeit vgl. Seebass, ZKG XIV, 437. Dafs der ursprüngliche Text uns vorliegt, ist unwahrscheinlich.

Formen ärgster Sünde als von den schwerer zu differenzierenden Gedankensünden. Doch war die Beichte nicht auf grobe Sünden, geschweige denn auf *peccata mortalia* im Sinne der altkirchlichen Bufsdisziplin beschränkt. — Diese durch irische [und vielleicht auch durch griechische[1]] Einflüsse auch zu den Angelsachsen gekommene Praxis einer freiwilligen Beichte und Bufse ist durch Columba v. Luxeuil[2]) und durch die Verbreitung und Nachahmung irisch-angelsächsischer Bufsbücher auf dem Festland seit dem 7. Jahrhundert allmählich auch im Frankenreiche eingeführt worden.

3. Doch ist der [direkte und indirekte] Einflufs der iroschottischen Mönchskirche nicht der einzige für das Aufkommen der Beichtbufse wichtige Faktor gewesen. Kirchliches Drängen auf die für alle *peccata venialia*[3]) nach altkirchlicher Tradition ausreichende *poenitentia fidelium,* Nachwirkungen der schon um 400 nachweisbaren halböffentlichen Bufse und der kirchlich beaufsichtigten Privatbufse[4]) haben, wenigstens in einzelnen Ländern der abendländischen Kirche, die Brücke geschlagen zwischen den altkirchlichen Zuständen und der Zeit der aufkommenden Beichtbufse. Insofern vollzog sich im Abendlande die Entwickelung ohne Bruch.[5]) In diesem Zusammenhange wird Gregors d. G. Bedeutung für die Geschichte der Bufsdisziplin zu verstehen sein. Er steht im ganzen noch innerhalb der altkirchlichen Entwickelung. Aber weil er öffentliche Bufse nur für die *manifesta peccata* fordert, so können seine zahlreichen Ermahnungen zur Bufse sich zumeist nur auf die *poenitentia fidelium,* die von Privatbufse für Todsünden (z. B. sexueller Art) faktisch kaum zu scheiden ist, und auf die halböffentliche Bufse beziehen. Da nun auch ihm die mönchische Tradition von den acht Hauptsünden bekannt ist — er unterscheidet in einer für die spätere Zeit einflufsreichen

---

1. Theodor von Canterbury, auf dessen Praxis das Poenitentiale Theodori (vgl. oben S. 477 Anm. 1) zurückgeht, war ein Grieche. **2.** Über sein Bufsbuch (Wasserschleben, S. 353—360, bezw. nur S. 355—359, u. ed. OSeebass, ZKG XIV, 441—448) vgl. Hauck I, 253ff. und Seebass a. a. O. S. 430ff. Unergiebig ist AMalnory, Quid Lovanienses monachi ... ad regulam monasteriorum atque ad communem profectum contulerint. Thèse (fac. des lettres), Paris 1894, S. 62—77. **3.** Welch weites Gebiet dies war, erhellt aus dem oben S. 343 bei Anm. 4 Bemerkten. **4.** Vgl. oben S. 343. **5.** Vgl. oben S. 344.

Weise die *superbia*, die Wurzel alles Bösen, und ihre sieben Schöfslinge, die *septem principalia vitia*: *inanis gloria, invidia, ira, tristitia* (Zusammenfassung von *tristitia* und *acedia*, später nach letzterer benannt), *avaritia, ventris ingluvies* (= *gula*), *luxuria* (= *fornicatio*)[1] —, so darf man in Gregors Vorstellungen von der Bufse ein Ineinandergehen der vulgär-altkirchlichen und der mönchischen Traditionen erkennen. Dazu pafst, dafs Gregor das *confiteri peccata* oft und stark betont: *vivificatio ante operationem rectitudinis in ipsa jam cognoscitur confessione peccati.*[2]) Gregor scheint dabei freilich vornehmlich an das Bekenntnis vor Gott zu denken. Aber selbst wenn er dies allein gemeint hätte, seine Leser hätten ihn schwerlich so verstanden. Jedenfalls wird die Beichte vor dem Priester mit gemeint sein, wenn 716 Gregor II. inbezug auf die Ordnung der kirchlichen Dinge in Bayern forderte: *ut poenitentiae remediis nemo se non egere putet pro cotidianis humanae fragilitatis excessibus, sine quibus in hac vita esse non possumus.*[3]) Es wäre daher an sich nicht undenkbar, dafs im 8. oder 9. Jahrhundert auch ein *Poenitentiale romanum*, d. h. ein die *consuetudo romana* inbezug auf die Beichtbufse wiedergebendes Bufsbuch, existiert hätte. Doch ist der Beweis für die Wirklichkeit dieser Möglichkeit nicht zu erbringen.[4])

---

1. mor. 31, 45, 87. MSL 76, 621. Gregor fügt hinzu: quia his septem superbiae vitiis nos captos doluit, idcirco redemptor noster ad spiritale liberationis proelium spiritu septiformis gratiae plenus venit. Die allegorische Brauchbarkeit der Siebenzahl hat später zur Zusammennahme von superbia und inanis gloria geführt, und im 13. Jahrhundert (vgl. Zöckler, S. 66 ff.) kam die schliefslich durchgedrungene Anordnung dieser septem vitia auf, die durch die vox memorialis „saligia" angedeutet ist: superbia, avaritia, luxuria, ira, gula, invidia, acedia. Nach diesen sieben principalia vitia (in der Anordnung siiaagl: sup., inv., ira, aced., av., gul., lux.) ist auch Dantes Fegfeuerberg abgeteilt. — Die durch Addition der vier [platonisch-] stoischen Grundtugenden (prudentia, temperantia, fortitudo, justitia) mit Glaube, Liebe, Hoffnung entstehende Siebenzahl von Tugenden kennt Gregor freilich (mor. 2, 49, 76 u. 79. MSL 75, 592 u. 594), aber das Korrespondieren der Siebenzahl hier und dort spielt bei ihm keine Rolle (vgl. mor. 2, 49, 77 p. 592 f.: andere septem virtutes). **2.** in ev. II, 26, 6. MSL 76, 1200 D. Dieser vivificatio folgt dann die Lösung durch die Priester, wie die Lazarusgeschichte lehrt (Jo. 11, 44). Vgl. mor. 8, 20, 36. MSL 75, 822 u. 29, 16, 29. MSL 76, 492. **3.** MG. LL. III, 454 c. 12. **4.** Zu dem lib. VI der Sammlung des Haltigar (Schmitz II, 290 f.) und gegen Schmitz II, 138 ff. vgl. Hauck II, 669 Anm. 3 u. KMüller, ThLZ, 1900, S. 177.

4. Infolge dieser in Nr. 2 und 3 besprochenen Einwirkungen ist im Frankenreiche seit der Karolingerzeit die schon in der Merowingerzeit aufgekommene[1]) Beichte aller Sünden vor dem Priester immer häufiger geworden.[2]) Wenigstens in der Quadragesimalzeit oder vor dem Genufs des Abendmahls zur Beichte zu gehen, ward zu einem Frömmigkeitszeichen. *Instruendus est peccatorum suorum confessor*, dekretierte die Synode von Châlon (813), *ut de octo principalibus vitiis, sine quibus in hac vita difficile vivitur, confessionem faciat, quia aut cogitatione aut, quod est gravius, opere eorum instinctu peccavit.*[3]) Freilich ward der für alle nicht unter den Begriff der *peccata mortalia* fallenden Sünden alte und in den Zeiten des Verfalls der Bufsdisziplin viel weiter ausgedehnte Grundsatz, dafs das Bekennen der Sünden vor Gott die Schuld tilge, mehrfach gegen die neue Praxis geltend gemacht. *Quidam deo solummodo confiteri debere dicunt peccata*, bemerkt, nur halb tadelnd, die Synode von Châlon;[4]) und im früheren Westgotengebiet war in Alkuins Zeit der Widerstand gegen die Beichte bei den Laien allgemein.[5]) Doch hat der Widerspruch das Herrschendwerden dieser Beichtbufse[6]) nur aufgehalten, nicht verhindert.[7]) — In dem Mafse, in dem die Beichtbufse zum mindesten für alle *peccata operis* als Voraussetzung der *venia* angesehen wurde,[8]) mufste der alte Begriff der *peccata mortalia*[9]) veralten, die Grenze zwischen „läfslichen" Sünden und „Todsünden" vollends[10]) fliefsend werden. Auch die 7 (oder 8) *vitia principalia* rückten sie 7 alten Todsünden[11]) in den Hintergrund.[12])

1. Vgl. oben S. 481 bei Anm. 2. 2. Hinschius V, 89; Hauck II, 225 f. 3. can. 32. Mansi XIV, 99 f. 4. ibid. 33 p. 100; vgl. KMüller, S. 301 Anm. 3. 5. Alkuin ep. 112. MSL 100, 337 ff.; MG. Epp. IV, 216—220 (ep. 138). Alkuin widerspricht. Ihm war die österliche poenitentia das, was der alten Kirche die secunda poenitentia war: ein „secundum baptisma in ecclesia" (ep. 94. MSL 100, 300 C; MG Epp. IV, 278, ep. 169). 6. Vgl. oben S. 479 Anm. 1. Ich meide hier den Terminus „Privatbufse", weil er leicht irreführt. Denn die Satisfaktionen vollzogen sich auch bei der Beichtbufse mehrfach ebenso vor der Offentlichkeit wie bei der sog. „öffentlichen" Bufse, d. h. der aufgezwungenen Kirchenbufse. 7. 1215 ward sie obligatorisch (vgl. unten § 63, 1 a). 8. Vgl. Alkuin ep. 112. MSL 100, 340 C. 9. Vgl. oben S. 207 bei und mit Anm. 5 u. S. 343 bei Anm. 4. 10. Vgl. S. 338 Anm. 5. 11. Vgl. S. 207 Anm. 5: septem maculae capitalium delictorum (Tertullian). 12. Wie alt die im neueren Katholizismus häufige Bezeichnung der „Haupt-

5. Ursprünglich ist auch bei der Beichtbufse neben der *contritio cordis* und der *confessio oris* vor Zusicherung der Vergebung eine *satisfactio operis* gefordert, die [private] *reconciliatio* also erst nach geleisteter Satisfaktion gegeben worden. Das entsprach altkirchlichem Denken; gerade die *satisfactio* war nach altkirchlicher Anschauung das die *venia* Erwerbende.[1]) Ein Dreifaches hat diese Anschauung allmählich erschüttert und beseitigt. Erstens das Herrschendwerden der Rekonziliation Sterbender, auch wenn sie nur gebeichtet, aber noch keine Satisfaktion geleistet hatten. Die Praxis, Sterbenden gegenüber die Bedingungen der *reconciliatio* zu ermäfsigen, ist alt.[2]) Aber noch ein von [Augustin oder von] Caesarius v. Arles herrührender Sermon sagt: *si quis, positus in ultima necessitate aegritudinis suae, voluerit accipere poenitentiam et accipit et mox reconciliatur et hinc vadit; fateor vobis, non illi negamus quod petit, sed non praesumimus quia bene hinc exit. non praesumo, vos non fallo, non praesumo.*[3]) Ja noch Gregor d. G. konnte sich eine erfolgreiche Bufse vor dem Tode ohne eine, wenn auch zeitlich noch so zusammengedrängte, *satisfactio* nicht denken.[4]) Aber in der Praxis ward die Absolution Sterbender die Regel; Karl d. Gr. forderte sie.[5]) Und wenn auch die oben zitierten Ausführungen des Caesarius noch im 9. Jahrhundert wiederholt wurden,[6]) so war doch die eigentliche Meinung der karolingischen Theologen zuversichtlicher: *vera ad deum conversio in ultimis positorum mente potius aestimanda est, quam tempore.*[7]) — Sodann kommt inbetracht, dafs bei der Beichtbufse die Rekonziliation der Pönitenten vor Ableistung der Satisfaktion, falls es nicht um

---

sünden' als „Todsünden" (Zöckler, S. 99 u. 101) ist, kann ich nicht sagen. Jedenfalls gab es im Mittelalter und gibt es jetzt Todsünden (z. B. der Kirchendisziplin gegenüber), die unter die „Hauptsünden" zu subsumieren kaum möglich ist.

1. Vgl. oben S. 166 bei Anm. 1—5; S. 338 (§ 47, 7 a) und S. 480 bei Anm. 1. **2.** Vgl. schon § 29, 2 c (S. 208); Augustin, de conjug. adult. 1, 28, 35. VI, 470. **3.** Aug. sermo 393. V, 1714; Caesar. MSL 67, 1082 C. **4.** Vgl. die charakteristische Geschichte, die er dial. 1, 12. MSL 77, 212 f. erzählt (speziell p. 213 B). **5.** cap. 19, 10 (769) MG. Capit. reg. Franc. I, 45; vgl. cap. 36, 21 (802) ib. S. 107. **6.** z. B. von Hrabanus Maurus, de modo poen. 3. MSL 112, 1305; vgl. die folgende Anm. **7.** Hrabanus, poenit. 14. MSL 110, 483; vgl. schon oben S. 344 bei Anm. 4.

ganz grobe Sünden sich handelte, schon in der Karolingerzeit Sitte gewesen zu sein scheint und groben Sündern gegenüber nach allerlei Zwischenstadien (Rekonziliation nach teilweiser Satisfaktion) immer mehr Sitte ward.[1]) — Endlich ist das

---

1. Vgl. die sog statuta Bonifatii c. 31. Mansi XII, 386: curet unusquisque presbyter statim post acceptam confessionem poenitentium singulos data oratione reconciliari, und den ordo ad dandam poenitentiam bei Regino († 915; de eccl. discipl. 1, 300. MSL 132, 247 ff., speziell S. 252). Schon die in der Osterzeit für die meisten Pönitenten folgende Kommunion (Hauck II, 243 Anm. 3) macht diese Praxis wahrscheinlich. In den Fällen, in denen ganz grober Sünden wegen eine Enthaltung vom Abendmahl gefordert ward, ist die Rekonziliation, mit der (oder: „die durch"?) die Wiederzulassung zum Abendmahl gegeben war, zunächst erst nach Ableistung der Satisfaktionen erfolgt. Die Bufsbücher setzen das als das Normale voraus (z. B. Vinniaus § 53, Wasserschleben p. 119: non intrandum ad altare, donec poenitentia expleatur; Columba 25, Wasserschleben, S. 357: post satisfactionem judicio sacerdotis jungatur altario; vgl. Hinschius V, 96 Anm. 7). Doch sind schon in Karls d. G. Zeit auch die ärgster Sünden schuldigen Pönitenten nach teilweiser Erledigung der Satisfaktionen wieder zum Abendmahl zugelassen und in diesem Sinne rekonziliert (vgl. Morinus 9, 17, 6 ff. ed. Brüssel 1685, p. 665 f.; Hauck II, 224 Anm. 3 über Ghärbald v. Lüttich, † 810; Hinschius V, 96 Anm. 8 über Theodulf v. Orleans, † 821). Überdies ist wahrscheinlich, dafs, auch wenn die Zulassung zum Abendmahl nicht gleich eintrat, eine Anwünschung der Gnade Gottes der Beichte folgte (vgl. Hefele III², 586 Anm.). So schwierig der Begriff der „reconciliatio" bei der Privatbufse hierdurch wird, sicher ist, dafs Beichte und „Rekonziliation" immer mehr zusammenfielen, je kürzer die Zeit der geforderten Abendmahlsenthaltung bemessen ward, und je mehr aus dem Fordern ein beichtväterlicher Rat ohne bestimmte Frist wurde. Dafs i. J. 1059 selbst bei der publica poenitentia die Rekonziliation schon dem Versprechen der Satisfaktionsleistung folgen konnte (vgl. oben S. 478 bei Anm. 4), beweist, dafs dies bei der Beichtbufse auch ganz groben Sündern gegenüber schon früher möglich gewesen ist. — Erschwert wird die Entscheidung der hier noch bleibenden Fragen durch ein Doppeltes, das oft nicht beachtet wird: 1. dadurch, dafs die fränkischen Bufsbücher auch der öffentlichen Kirchenbufse dienten, und dafs manche Aussagen der Theologen über Pönitente auch publice poenitentes mit im Auge hatten; 2. dadurch, dafs auch die als erzwungene Kirchenbufse eingeleitete poenitentia nicht immer mit feierlicher (bischöflicher) reconciliatio ihren Abschlufs fand: nicht nur in periculo mortis, sondern mit bischöflicher Zustimmung auch in Abwesenheit des Bischofs erfolgte Rekonziliation durch einen Presbyter (Hinschius V, 98 Anm. 6; vgl. IV, 722 Anm. 4). Es ist dieses Doppelten wegen oft unmöglich, zu entscheiden, ob es sich um Beichtbufse für grobe Sünden, oder um modifizierte Kirchenbufse handelt.

wichtig gewesen, dafs im Zusammenhange mit dem Hineinwirken altkirchlicher Traditionen über die *poenitentia fidelium* in die Praxis der Beichtbufse[1]) und infolge des Einflusses, den die Psalmen auf die Frömmigkeit der Theologen ausübten, bereits in Karl d. G. Zeit unter den gebildetsten Theologen die Überzeugung Vertreter hatte, dafs eigentlich schon das *confiteri* die Schuld der Sünde wegnähme. Alkuin spricht diese Überzeugung deutlich aus: *crede mihi, totum veniale erit, quod peccasti, si confiteri non erubesces et per poenitentiam purgare curaberis. . . . exspectat dominus a nobis confessionis sacrificium, ut praestet nobis delectabile indulgentiae munus, qui vult omnes homines salvos fieri et neminem perire, eo dicente in alio scripturae loco „in quacunque hora peccator conversus fuerit, vita vivet“* (Ezech. 33, 12. 15)[2]) und: *deus confessionem nostram desiderat, ut justam habeat causam ignoscendi.*[3]) — Dafs den Satisfaktionen unter diesen Umständen eine andere Zweckbestimmung gegeben werden mufste, liegt auf der Hand. Alte Tradition wies den Weg; denn bei den *venialia peccata* — und in der *confessio* ward jedes *peccatum* ein *veniale* — dienen die Satisfaktionen der innerlichen Lösung von der Sünde, die Gott, wenn der Mensch sich diese Selbstbestrafung nicht auferlegt, durch zeitliche Strafen hier oder durch die Qualen des *purgatorium* erzwingt.[4]) Dafs eine entsprechende Theorie, eine Theorie über die Tilgung der Fegfeuerstrafen durch die Satisfaktionen, nicht so früh nachweisbar ist, erklärt sich a) daraus, dafs in weiten Kreisen die älteren Vorstellungen von der Bedeutung der Satisfaktionen noch lange lebendig blieben; — man darf die Mannigfaltigkeit der zeitlich nebeneinander

---

1. Vgl. oben S. 479 bei Anm. 7 u. S. 481 bei Anm. 3. **2.** de confess. pecc. ad pueros S. Martini 2. MSL 101, 651; MG. Epp. IV, 194 f. (ep. 131). **3.** de virt. et vitiis 12. MSL 101, 622 A. Hier lassen sich in der Tat „evangelische“ Töne vernehmen: qui enim in Christum tota mente confidit, etiamsi in multis moriatur peccatis, fide sua vivit in aeternum etc. Joh. 11, 25; 1. Tim. 2, 4; Ezech. 33, 12. 15 (ib. 13 p. 622 D u. 623 A). **4.** Vgl. oben S. 476 Anm. 4 zu S. 475. Schon in der Zeit Karls d. G. kündigt sich diese neue Auffassung der in der Beichtbufse auferlegten Satisfaktionen an. Denn gegen die, die nur Gott beichten wollen, sagt das Konzil von Châlon: confessio, quae deo fit, purgat paccata, ea vero, quae sacerdoti fit, docet, qualiter ipsa purgentur peccata.

bestehenden Meinungen nicht ignorieren, b) daraus, dafs es den karolingischen Theologen fern lag, die Anschauungen ihrer Zeit theologisch auszumünzen; — die Theologie lieferten die Väter, c) daraus, dafs es im 10. Jahrhundert eine „Theologie“ überhaupt kaum gab.

6. In dem Mafse, in dem die Zusicherung der Vergebung Gottes gleich nach der *confessio* Sitte ward, wurden die Voraussetzungen geschaffen für eine neue Würdigung auch des priesterlichen Tuns bei der Rekonziliation der Pönitenten. Freilich hat schon in der Zeit der alten Kirche nicht nur Kallist das priesterliche Tun gelegentlich als ein eigentliches *dimittere peccata*, als einen Ausflufs einer an Mt. 16, 19 (bezw. 18, 18) angeknüpften Schlüsselgewalt, angesehen.[1] Es war vulgäre Anschauung, dafs den Pönitenten [von Gott] durch die Geistträger, bezw. durch die Priester, die Sünden „erlassen“ würden.[2] Dennoch kann kein Zweifel darüber sein,[3] dafs da, wo die kirchliche *reconciliatio* nicht nur als die Konstatierung der vorausgesetzten *reconciliatio cum deo* gewürdigt,[4] sondern als ein Mittel zur Herbeiführung dieser *reconciliatio cum deo* betrachtet ward, der Theorie nach dem Priester dabei nur die Rolle des Fürbitters zufiel.[5] Auch in der Beichtbufse ist die Bedeutung des priesterlichen Tuns zunächst für viele keine andere gewesen. Alkuin sah in dem Priester trotz gleichzeitiger Berufung auf Mt. 18, 18 nur den *confessionis testis* und den *reconciliationis adjutor*, sowie den Arzt, der für die innere Lösung von der Sünde Anweisung gibt.[6] Gebete schrieb dem Priester die Liturgie

1. Vgl. oben S. 208 bei Anm. 1 und Tertull. de pudic. 21. I, 270, 5. 2. delicta donare oben S. 175 vor Anm. 1; ἔλυον ἅπαντας ep. Lugdun. Euseb. h. e. 5, 2, 5 (vgl. oben S. 207 Anm. 2); dimittere peccata oben S. 373 bei Anm. 6; vgl. Aug. serm. 99, 9, 9. V, 600: per eos (i. e. sanctos fideles suos) dimittit [deus] peccata. 3. Auch KMüller wird trotz S. 292, 4 (vgl. ThLZ 1897, S. 464 f.) dies schwerlich leugnen; denn Morinus hat es anerkannt (8, 8 u. 9 ed. Brüssel 1685, p. 529 ff.). 4. Vgl. oben S. 207 bei Anm. 3 u. Anm. 10 zu S. 206 am Ende. Dies ist m. E. die ursprüngliche Anschauung. 5. Vgl. Morinus 8, 9 und oben S. 344 bei Anm. 1; vgl. Aug. sermo 393, 3. V, 1711: agite poenitentiam . . ., ut oret pro vobis ecclesia. 6. ep. 112. MSL 100, 337 ff.; MG. Epp. IV, 216 ff. (ep. 138). Dafs in demselben Briefe ein „reconciliat sacerdos“ und ein „ex ecclesiastica auctoritate solvere“ vorkommt, kann Alkuins eigentliche

vor;[1]) und nur deprekatorisch ward der Pönitent der Vergebung Gottes versichert: *deus omnipotens sit adjutor et protector tuus et praestet indulgentiam de peccatis tuis praeteritis, praesentibus et futuris.*[2]) Die deprekatorischen „Absolutionsformeln“ sind freilich erst seit ca. 1200 der deklarativen: *„ego te absolvo“ etc.,* gewichen,[3]) und noch im 12. Jahrhundert[4]) und über dasselbe hinaus ist von einem Teile der Scholastiker die reale Bedeutung des priesterlichen *absolvere* bestritten worden. Doch dafs die deklarative Absolutionsformel aufkam, war nur eine Anerkennung der Bedeutung, welche das priesterliche Tun in der neuen Bufspraxis faktisch erlangt hatte.

7. In welcher Form die durch die frühmittelalterliche Entwickelung modifizierten Vorstellungen von der Bufse der theologischen Arbeit der Scholastik überliefert wurden, lehrt die wohl im 11. Jahrhundert entstandene,[5]) schon ca. 1140 von Gratian für echt gehaltene pseudo-augustinische Schrift *de vera et falsa poenitentia.*[6]) Ein Siebenfaches ist hier beachtenswert. a) Die Bufse bezieht sich nur auf „Todsünden“: *sunt quaedam peccata venialia, quae oratione dominica cotidie solvuntur ..., alia vero, quae sunt ad mortem, non sic, sed per fructus poenitentiae solvuntur;*[7]) *agenda est poenitentia, ut deleantur crimina.*[8]) Die altkirchliche *poenitentia fidelium*[9]) kennt der Verfasser nicht mehr;[10]) auch den Begriff der

---

Meinung nicht undeutlich machen; es beweist nur, dafs volltönendere Termini längst üblich waren. „Reconciliationem dare“ war terminus technicus.

1. Alkuin a. a. O. MSL 100, 338B; vgl. den oben S. 485 in Anm. 1 genannten ordo bei Regino. 2. ordo bei Regino, de eccl. disc. I, 300. MSL 132, 252C. 3. Morinus 8, 9, 23ff. p. 537 und KMüller, S. 317 über Richard von St. Victor († 1173). 4. Vgl. KMüller (S. 306) über Abälard. 5. Vgl. KMüller, S. 292—296: 10. Jahrhundert oder Anfang des elften. Inbezug auf die Bedeutung der Schrift bin ich mit KMüller (S. 297) darin einig, dafs man der Schrift „einen tiefgreifenden Einflufs auf die Umbildung der Anschauung von der Bufse“ nicht zuschreiben darf. Sie spiegelt nur wieder, was in den letzten 2—3 Jahrhunderten allmählich geworden war. — Ihren Einflufs auf die Scholastik bezeugen allein schon die reichen Citate bei Petrus Lombardus. 6. MSL 40 (d. i. Aug. opp. VI) p. 1113—1130. 7. 4, 10 p. 1116. 8. 8, 22 p. 1121. 9. Vgl. oben S. 342. 10. Er weifs allerdings auch von einem dolor gegenüber den läfslichen Sünden: ista assidua et quodam modo necessaria assidua laventur confessione, assidua restaurentur confessione (8, 21 p. 1120), und wenn er sagt: est enim poenitentia assidue peccantibus assidue necessaria

poenitentia catechumenorum[1]) weist er zurück;[2]) er kennt nur eine Bufse für *lapsi*. b) Aber diese ist zur *poenitentia fidelium* geworden.[3]) Denn die Bufse ist allen Getauften nicht nur wiederholt möglich,[4]) sondern sie ist ihnen allen nötig; denn alle begehen Todsünden.[5]) c) Diese Bufse besteht zunächst in wahrhaft reuiger, die *venia* vermittelnder Beichte: *quem igitur poenitet ..., repraesentet vitam suam deo per sacerdotem, praeveniat judicium dei per confessionem. ... erubescentia enim ipsa habet partem remissionis. ex misericordia enim hoc praecepit dominus, ut neminem poeniteret in occulto. in hoc enim, quod per se ipsum dicit sacerdoti et erubescentiam vincit timore dei, fit venia criminis. fit enim per confessionem veniale,*

(8, 20 p. 1119), so schliefst er hier jenen dolor noch mit ein in die poenitentia. Weil die Grenze zwischen peccata mortalia und venialia eine fliefsende war (vgl. oben S. 483 bei Anm. 10), so konnte auch das Gebiet der poenitentia im engeren Sinne von dem jenes dolor nicht scharf geschieden werden. Dennoch ist völlig deutlich, dafs der Verf. jenen dolor über läfsliche Sünden nicht eigentlich Bufse nennt: „doleamus esse exules de patria, doleamus vivere in corruptibili materia. hic dolor magis ex desiderio quam ex vindicta fit, unde differt a poenitentia. poenitentia enim est quaedam dolentis vindicta, puniens in se, quod dolet commisisse; ... omnis poenitentia est de male usa libertate. iste vero dolor magis in necessitate est“ (8, 22 p. 1120). Erst nachdem die Schrift de vera et falsa poenitentia zu dem Resultat gekommen ist: agenda est poenitentia, ut deleantur crimina (8, 22 fin. p. 1121), ist sie, wie der folgende Satz (9, 23) beweist, bei ihrem Thema angelangt. Was vorhergeht, gilt nicht der poenitentia, von der geredet werden soll.

1. Vgl. oben S. 342. **2.** 8, 19 p. 1119: poenitentia baptizandis non est necessaria. **3.** 1, 1 p. 1113: quantum sit appetenda gratia poenitentiae ..., omnis bonorum vita conatur ostendere, und 2, 3 p. 1113: fides fundamentum est poenitentiae. **4.** Die Behauptung der singularitas poenitentiae wird 3, 5—5, 15 entschieden zurückgewiesen, ohne dafs daran gedacht wird, dafs die 11, 26 erwähnte publica poenitentia nur einmal möglich war (vgl. oben S. 478 bei Anm. 7). Diese publica poenitentia interessiert den Verfasser also wenig. Sie kann zu seiner Zeit keine Rolle mehr gespielt haben. **5.** Das ist, obwohl nicht mit dürren Worten gesagt, ein Grundgedanke der Schrift. Es ist auch 4, 10 p. 1116 indirekt ausgesprochen, und offenbar gilt nach Ansicht des Verfassera noch jetzt, was Joh. 8, 7—9 konstatiert ward: nullus erat sine peccato. in quo intelligitur omnes crimine fuisse reos. nam venialia semper remittebantur per cerimonias; si quod igitur peccatum in eis erat, criminale erat (20, 36 p. 1129). Der Verfasser kennt aber crimina auch in anima (9, 24 p. 1121).

quod criminale erat in operatione; et si non statim purgatur (vgl. unten f), *fit tamen veniale, quod commiserat mortale, fit enim per confessionem veniale, quod criminale erat in operatione.*[1]) *tanta itaque vis confessionis est, ut si deest sacerdos, confiteatur proximo; ... fit dignus venia ex desiderio sacerdotis.*[2]) d) Der Priester fungiert als *nuntius dei,*[3]) *in potestate judicis*;[4]) Gott und die Engel bestätigen, was er bindet und löst;[5]) er gibt also die Vergebung, denn Mt. 18, 18 will besagen: *in quos exercetis opus justitiae et misericordiae.*[6]) e) Die „öffentliche Buſse" wird zwar erwähnt: *si peccatum occultum est, sufficiat referre in notitiam sacerdotis. ... docemur publice peccantibus non proprium, sed ecclesiae sufficere meritum; ... qui enim multos offendit peccando, placare multos oportet satisfaciendo*;[7]) aber diese Erwähnung trägt schon ähnlichen Charakter wie spätere Hinweise auf dies Raritätenstück kirchlicher Disziplin: der Verfasser zeigt sich für diese Form der Buſse nicht interessiert.[8]) f) Nach der Beichte [und der Zusicherung der *venia*] muſs der, *qui perfectam vult consequi gratiam remissionis,*[9]) rechtschaffene Früchte der Buſse tun (*fructificet in poenitentia*[10])). Denn *peccata mortalia ... in poenitentia fiunt venialia, non tamen statim sanata* (vgl. oben c).[11]) Das *sanari* oder *purgari*[12]) oder *delicta corrigere*[13]) erfolgt durch stetes *dolere sive poenitere,*[14]) und dies erweist sich in satisfaktorischen[15]) Opfern: *abstineat a multis licitis ..., semper offerat deo mentem et cordis contritionem, deinde et quod potest de possessione,*[16]) *ut semper puniat in se ulciscendo, quod commisit peccando*;[17]) *poenitere enim est poenam tenere.*[18])

---

1. 10, 25 p. 1122. **2.** ibid. **3.** ibid. **4.** 15, 30 p. 1125; vgl. 20, 36 p. 1129: judiciaria potestas. **5.** 10, 25 p. 1122. **6.** ibid. **7.** 11, 26 p. 1123. **8.** Vgl. oben S. 489 Anm. 4. Das „multos offendit peccando" meint auch anscheinend mehr als Anstoſs-geben durch ein manifestum peccatum. **9.** 15, 31 p. 1126. **10.** 17, 33 p. 1127; vgl. 11, 26 p. 1123 und 13, 28 p. 1124: fructus poenitentiae, und 16, 32 p. 1127: poenitentia fructifera. **11.** 18, 34 p. 1128. **12.** Vgl. oben bei Anm. 1. **13.** 18, 34 p. 1128. **14.** 8, 19 p. 1119. **15.** Der Terminus „Satisfaktionen" ist nicht gebraucht. Doch kennt ihn der Verfasser; denn er sagt (10, 25 p. 1122) schon von der rückhaltlosen Beichte: multum satisfactionis obtulit. **16.** 15, 30 p. 1125. **17.** 19, 35 p. 1128. **18.** ibid.; „poenitentia" ist also dem Verfasser sowohl die Beichte (vgl. oben bei Anm. 11 und S. 489 nach Anm. 5: non in occulto poenitere) als die „Buſse" im engeren Sinne, endlich beides zusammen.

g) Dem, der dies *delicta corrigere* hier im Leben unterläfst, steht nach dem Tode das Fegfeuer bevor; wer ohne Reue und Beichte stirbt, entgeht der Hölle nicht: *prius purgandus est igne purgationis, qui in aliud saeculum distulit fructum conversionis*;[1]) *qui autem impoenitens moritur, omnino moritur et aeternaliter cruciatur.*[2]) — In diesen Ausführungen tritt die mittelalterlich-katholische Auffassung der Bufse in ihrer Eigenart gegenüber der altkirchlichen[3]) im wesentlichen fertig uns entgegen.[4])

8. Was die nicht sicher datierbare Schrift *de vera et falsa*

---

1. 18, 34 p. 1128. 2. ibid. 3. Nur das sub a Aufgeführte ist der altkirchlichen und der mittelalterlichen Bufsdisziplin den Worten nach gemeinsam; aber auch hier ist der Begriff der Todsünde verschieden. Zu dem sub d und e Erwähnten finden in der alten Kirche sich Ansätze; b und g sind ganz neu. Bei c kann man sich daran erinnert sehen, dafs auch in der alten Kirche der Exhomologese die Rekonziliation folgte, und das „satisfacere" (f) hat der Art nach mit dem altkirchlichen vieles gemein; aber die Beichte, die venia vermittelt, steht hier am Anfang vor den Satisfaktionen, und die Satisfaktionen bedingen nicht mehr die Vergebung, sondern ersparen das Fegfeuer. 4. Unfertig könnte die Auffassung deshalb erscheinen, weil die „perfecta remissio" (vgl. oben S. 490 bei Anm. 9) erst an die Ableistung der Satisfaktionen geknüpft wird, und weil statt der venia gelegentlich die spes veniae eintritt (3, 8 p. 1115; vgl. 13, 28 p. 1124), sowie deshalb, weil nicht mit dürren Worten gesagt ist, dafs die „Satisfaktionen" die [nach Erlafs der culpa und der poena aeterna durch die Beichte] noch restierenden poenae temporales ablösen, die eventuell, d. h. bei nicht geleisteter Satisfaktion, im Fegfeuer nachträglich zu leiden sind. Allein diese letztere Anschauung liegt faktisch zweifellos vor. Und inbezug auf die hinsichtlich der venia scheinbar vorhandenen Unfertigkeiten ist zu bemerken, dafs das Vergebung-erhalten-haben nach des Verfassers Meinung erst im Gericht offenbar wird (vgl. 14, 29 p. 1124: speret se consecuturum veniam). Soweit die venia auf Erden erlangt wird, wird sie nach dem Verfasser zweifellos durch contritio und confessio gegeben (vgl. oben c und 15, 30 p. 1125: certus de venia). Die „remissio peccatorum" ist hier ein weiterer Begriff als „venia"; „remissa" peccata sind getilgt, sind wie nie-vorhanden-gewesene. Denn ins Fegfeuer kommt zweifellos nur, wer venia hat; und doch steht dem Verfasser fest, dafs dort ein remitti der Sünden stattfindet (4, 9 p. 1116). Auch andererorts werden venia und remissio unterschieden. Die bei Mansi XVIII, 514 ff. gedruckten Canones editi sub Edgardo rege (von England, 959—975) sagen einerseits geradezu: non erubescat confiteri scelera . . ., quia inde venit indulgentia . . ., confessio enim . . . justificat (p. 518 A); sie fordern aber andererseits, dafs der Priester acht geben soll, quomodo remissionem dare debeat (p. 520 A), d. h. wie er die „Bufse" auflegen soll.

poenitentia lehrt, bestätigt Petrus Damiani († 1072). Er sagt inbezug auf den reuig Beichtenden ausdrücklich: *in fide ecclesiae credat sibi peccata dimitti*;[1]) und erst auf die *confessio oris* läfst er die *maceratio carnis* und die *correctio operis* folgen.[2]) Auch das ist ihm zweifellos, dafs diejenigen, die zwar gebeichtet, Satisfaktionen aber nicht geleistet haben, ins Fegfeuer kommen. Denn er begründet die Mahnung, von einem ernsten Priester rechtbemessene Satisfaktionen sich auflegen zu lassen, mit dem Satze: *cum in purgatoriis ignibus perficiendum sit, quidquid hic minus feceris, quia dignos poenitentiae fructus quaerit altissimus.*[3]) Ja, Damiani führt noch einen Schritt weiter als die Schrift *de vera et falsa poenitentia*: er spricht bereits von einem Bufssakrament, oder vielmehr — und das ist für die Genesis des Bufssakraments bezeichnend — von einem *sacramentum confessionis.*[4]) Die Beichtbufse war ein Gnadenmittel der Kirche für all ihre Glieder[5]) geworden.

9a. In demselben elften Jahrhundert, in dem die Ausbildung des mittelalterlichen Bufssakraments zu ihrem Abschlufs kam, hat die Geschichte der für das Bufssakrament der Folgezeit überaus wichtigen Ablässe begonnen. Nachsichtiger Erlafs eines Teiles der Bufspflicht gegenüber besonders reuigen Pönitenten ist freilich fast ebenso alt als die Auflegung von Bufswerken seitens der Kirche.[6]) Aber dieser schon der alten Kirche bekannte und in den folgenden Jahrhunderten nicht aufser Anwendung gekommene Erlafs eines Teiles der Bufswerke war individuell seelsorgerlich bedingt. Die mittelalterlichen Ablässe (*indulgentiae*)[7]) unterscheiden sich von

1. sermo 58. MSL 144, 832 D. 2. ibid. p. 832 D u. 833 A. 3. ibid. p. 831 A; vgl. opusc. 34, de variis mirac., 3. MSL 145, 587 A, wo eine Verstorbene erzählt, dafs sie, bis Maria fürbittend eintrat, schwere Qualen [im Feugfeuer] habe erleiden müssen, weil sie Jugendsünden sacerdoti quidem confessa fuit, sed judicium non accepit. 4. sermo 69. MSL 144, 901 A. 5. Damiani a. a. O. p. 901 A: via communis ad deum, fons tam justis quam peccatoribus patens. 6. Vgl. can. 5 von Ancyra (314) und can. 12 von Nicäa (325), Mansi II, 51 und 67, Hefele I², 226 und 415. 7. „Ablafs" ist = Erlafs, Vergebung (vgl. z. B. das deutsche Apostolikum aus dem 9. Jahrhundert bei Hahn³, § 95 a, S. 100). Auch indulgentia ist als Synonymon von remissio oft nachweisbar (vgl. z. B. oben S. 480 bei Anm. 4 und S. 488 bei Anm. 2), terminus technicus für den Ablafs wird „indulgentia" erst nach der Mitte des 12. Jahrhunderts (vgl. Brieger, RE IX, 80, 33 f. u. LCGoetz, ZKG 15, 336).

diesem Erlafs dadurch, dafs sie lediglich auf Grund sachlicher Leistungen generell bewilligt wurden.

9 b. Eine Voraussetzung der Entstehung dieser Ablässe waren die zunächst in der Praxis der Beichtbufse nachweisbaren, später auch in die öffentliche Bufszucht eingedrungenen Bufs-Kommutationen und -Redemptionen. In Irland war es schon im 7. Jahrhundert möglich, empfindliche und langdauernde Satisfaktionen (z. B. die für Kranke unerträglichen langen Fasten) durch minder empfindliche (namentlich Psalmensingen) oder minder langwierige abzulösen.[1] Auch die fränkischen Bufsbücher gestatteten solche Kommutationen. Selbst Ableistung des Bufsfastens durch bezahlte Stellvertreter kam auf.[2] Viel unschuldiger als dieser arge Mifsbrauch, war die Form der Kommutation, die in der Redemption der Bufswerke durch Geldzahlung für einen frommen Zweck sich darstellt.[3] Viele Bufsbücher gestatteten sie. So sagt z. B. das Poenitentiale des Pseudo-Beda (ca. 800): *si quis forte non potuerit jejunare et habuerit, unde possit redimere, si dives fuerit, pro septem hebdomadibus det solidos viginti. si tamen non habuerit, unde dare possit, det solidos decem. si autem multum pauper fuerit, det solidos tres. . . . sed attendat unusquisque, cui dare debeat, sive pro redemptione captivorum, sive super sanctum altare, sive pauperibus christianis erogandum.*[4] — In den Kreisen der für eine Reform der Bufsdisziplin interessierten Theologen der Zeit Karls d. Gr. mifsbilligte man freilich jede Abweichung

1. canones Hibernenses II, Wasserschleben, S. 139; Hinschius IV, 824 Anm. 4. 2. Das Poenitentiale Merseb. c. 44 (Wasserschleben, S. 396) kennt die Sitte, aber verurteilt sie: si quis mercedem accipit et jejunaverit, si per ignorantiam hoc fecerit, jejunet pro se, quantum se promisit pro illo jejunare, et quod accipit det pauperibus, et qui aliena peccata super se susceperit, non est dignus christianus. Das Poenitentiale Cummeani (9. Jahrh.) aber billigt solches Verfahren: et qui psalmos non novit et jejunare non potest, eligat justum, qui pro illo hoc impleat et de suo pretio aut labore hoc redimat (prol. Wasserschleben, S. 463; Hinschius IV, 827). 3. Dafs für das Aufkommen dieser Redemptionen das System der Kompositionen (z. B. des Wergeldes) im weltlichen Recht eine Anregung gegeben hat, ist möglich. Doch ist die Annahme bei der Rolle, welche die Almosen stets bei den Satisfaktionen gespielt haben, nicht nötig. 4. c. 41, Wasserschleben, S. 276f. = Pseudo-romanum prol. Wasserschleben, S. 362; über einen billigeren Tarif (1 Denar = $^1/_{12}$ Solidus pro Tag) s. Hinschius IV, 827 Anm. 6.

von der Strenge der alten Kanones. Die Synode von Châlon (813) wollte von den Bufsbüchern, *quorum sunt certi errores, incerti auctores,*[1]) überhaupt nichts wissen. Aber es zeigte sich bald, dafs man sie nicht entbehren konnte.[2]) Und seit dem endenden 9. Jahrhundert wurden mit den Bufsbüchern auch die Kommutationen und Redemptionen rezipiert: Regino v. Prüm († 915) nimmt in seinen *libellus de ecclesiasticis disciplinis* neben Bestimmungen über Kommutationen[3]) auch die oben zitierte Stelle des Pseudo-Beda *de redemptionis pretio* auf.[4]) Selbst in die Praxis der öffentlichen Bufsübung drangen die Redemptionen in beschränktem Mafse ein.[5]) Und in England gab man gleichzeitig diesen Bufserleichterungen, wenigstens den Magnaten gegenüber, eine erschreckliche Ausdehnung.[6]) — In der Folgezeit wurden solche Kommutationen und Redemptionen geradezu notwendig, weil man, zweifellos in Rücksicht auf ihr Eintreten, Bufsen von 100 Jahren und mehr auferlegte.[7])

---

1. can. 38 Mansi XIV, 101. **2.** Vgl. Hauck II, 668f. **3.** z. B. 2, 444. MSL 132, 370: pro uno die in pane et aqua quinquaginta psalmos cantet genu flexo. **4.** 2, 438 p. 368f.: si quis forte non potuerit jejunare etc. (vgl. oben S. 493 bei Anm. 4). **5.** Concil. Triburic. 895 c. 56—58, Mansi XVIII, 157: ein Mörder soll 7 Jahre Bufse tun, ehe er rekonziliiert wird (vgl. p. 157D); aber schon im ersten Jahre, während dessen er vom Gottesdienst ausgeschlossen ist, ist's bei Reisen und in Krankheitsfällen ihm gestattet, am Dienstag, Donnerstag und Samstag das Fasten mit einem Denar abzulösen (redimere); im zweiten und dritten Jahre ist an den genannten Tagen die Redemption ohne Einschränkung gestattet; im 4.—7. Jahre ist er verpflichtet, tres quadragesimas zu fasten, an den Dienstagen, Donnerstagen und Samstagen ist er sonst ganz frei, Montags und Mittwochs ist redemptio gestattet. **6.** Die canones editi sub Edgardo (vgl. oben S. 491 Anm. 4) geben (Mansi XVIII, 525: de magnatibus II) Anweisung, wie ein Reicher eine siebenjährige Fastenbufse in drei Tagen abmachen kann: primo accipiat in auxilium sibi duodecim homines et jejunent tres dies pane et viridis oleribus et aqua, et conquirat sibi ad consummandum illud, quodcunque potest, septies centum et viginti homines, qui jejunent singuli pro eo tribus diebus: tunc jejunantur tot jejunia, quot sunt dies in septem annis. Naiv wird hinzugefügt (IV p. 526 A): haec est potentis viri et amicorum divitis poenitentiae allevatio. ast infirmus non potest ita procedere, sed debet in se ipso illud exquirere diligentius. **7.** Ein Büfser, den Damiani kannte, der crebro centum annorum poenitentiam suscepit, erledigte eine Bufse von 100 Jahren durch Selbstgeifselung in 6 Tagen (Damiani, opusc. 51, de vita erem. MSL 145, 757, wo genaue „Berechnung" gegeben wird). Damiani selbst legte 1059 dem Erzbischof

Damiani glaubte einen allgemein anerkannten Grundsatz auszusprechen, wenn er schrieb: *cum a poenitentibus terras accipimus, juxta mensuram muneris eis de quantitate poenitentiae relaxamus.*[1])

9c. Schon bei den generell gestatteten Redemptionen blieb der individuell-seelsorgerlichen Behandlung des Einzelfalls kein grofser Spielraum. Sobald ganz allgemein unter der Bedingung einer sachlichen Leistung, allen, die sie leisteten, Bufsstrafen erlassen wurden, die ihnen als *contritis et confessis* noch oblagen, entstanden die „Ablässe". — Die Anfänge des Ablafswesens liegen noch im Dunkeln.[2]) Weder direkt aus den

---

von Mailand eine Bufse von 100 Jahren auf, bezw. eine „redemptio ejus", taxatam per unumquemque annum pecuniae quantitate (opusc. 5, actus Mediol., MSL 145, 97 A).

1. ep. 12. MSL 144, 323 C; vgl. oben S. 490 bei Anm. 16. **2.** Viele Fälschungen späterer Zeit (vgl. Lea III, 133—144; Brieger, RE IX, 78, 45; LCGoetz, ZKG XV, 321—344) haben der älteren Forschung dies verhüllt. Lea (III, 137 f.) hält auch die „Urkunde", in der LCGoetz (ZKG XV, 343) und Brieger (RE IX, 78, 5 ff.) das älteste Ablafsdekret sehen, für interpoliert. Und zweifellos liegt in dem nach einer Pergamenthandschrift des Klosters Montmajeur von Ld'Achery (Spicilegium veterum aliquot scriptorum VI, Paris 1664, S. 427—431) publizierten Dokument, unter dem sich die Unterschriften des Erzbischofs Pontius v. Arles (995—1030 [?]) und die seines Nachfolgers Raimbaldus finden, der Ablafs, den Pontius ca. 1016 dem Kloster Mons-major zu gunsten einer neu erbauten Kirche bewilligte, nicht „urkundlich" vor. Das Ganze ist eine spätere Aufzeichnung (vgl. p. 427: Pontius ... tale fertur dedisse responsum), in die urkundliches Material aufgenommen zu sein scheint. Und dafs ein Teil dieses Materials erheblich jüngeren Datums ist als 1016, gibt auch Brieger zu. Auf sicherem Boden steht man daher auch hier nicht (vgl. LCGoetz, ZKG XV, 342 ff.). Doch mögen, weil Brieger den Kern für echt hält, die beiden wichtigsten Bestimmungen hier folgen: ein Pönitent der öffentliche Bufse tut, ad jam dictam ecclesiam si venerit, in die videlicet dedicationis ejus aut semel in anno cum sua vigilia et adjutorium dederit ad opera ecclesiae sanctae Mariae, quae modo noviter construitur in praelibato monte, ... sit absolutus ab ipso die, quo suam vigiliam fecerit, de tertia parte majorum peccatorum, unde poenitentiam habet acceptam, usque ad ipsum diem revertentis anni. ... denique illos, qui de minoribus peccatis sunt confessi et habent acceptam poenitentiam, si venerint ad dedicationem ..., absolvimus de una medietate acceptae poenitentiae (p. 428). Über die Höhe des adjutorium wird in einem späteren Abschnitt gesagt: tale sit, quatenus possunt, tres denarios aut duos, et qui plus, sex aut quinque, potentes autem duodecim aut amplius (p. 428).

Redemptionen,[1]) noch lediglich aus den Bufswallfahrten[2]) sind die Anfänge herzuleiten. Sicher scheint zu sein[3]): a) dafs die ältesten Ablässe bischöfliche Ablässe waren, die zu gunsten einer Kirche allen denen verliehen wurden, die am Kirchweihtage [oder sonst einmal im Jahre] nicht mit leeren Händen zu ihr wallfahrteten, b) dafs das südliche Frankreich die Heimat, und die erste Hälfte des 11. Jahrhunderts die Entstehungszeit dieser Ablässe war, c) dafs der durch den Ablafs gegebene Erlafs von Bufsstrafen ursprünglich nach Bruchteilen ($^1/_2$, $^1/_3$, $^1/_4$) der auferlegten Pönitenz bemessen ward,[4]) d) dafs ein Terminus technicus für die so gegebene *relaxatio poenitentiae* im 11. Jahrhundert noch nicht gebräuchlich war, e) dafs die Ablässe im ganzen 11. Jahrhundert das kirchliche Leben erst in geringem Mafse beeinflufst haben. — Es geben also nur die unscheinbaren Anfänge der Ablafs-Institution in die hier behandelte Periode, die Zeit bis ca. 1050, zurück. Aber diese Anfänge haben in den folgenden Jahrhunderten (vornehmlich seit ca. 1300) eine verhängnisvolle Weiterentwickelung erfahren.

Kapitel IV.

Weiterbilung und formalistischer Ausbau der katholischen Kirchenlehre durch die theologische Wissenschaft zur Zeit der höchsten Blüte der mittelalterlichen Kirche (ca. 1050—1308).

FNitzsch, Scholastische Theologie (RE² XIII, 650—675). — Bach, Reuter, Schwane, KMüller s. vor § 56. — JEErdmann u. WWindelband s. § 5. — AStöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters Bd. I und II, Mainz 1864 u. 1865. — CPrantl, Geschichte der Logik im Abendlande, Leipzig, Bd. II 1861 [2. Aufl. 1885] und Bd. III 1867. —

---

1. Dafs die Redemptionen eine „Voraussetzung" der Ablässe sind, ohne die ihre Entstehung nicht begreiflich wäre, und nicht nur eine analoge Erscheinung, das halte ich trotz Briegers abweichender Ansicht (Leipziger Universitätsprogramm zum 31. Okt. 1897, S. 17 Anm.; vgl. RE IX, 77, 47 ff.) fest. Aber in den Ablässen liegt den Redemptionen gegenüber ein Novum vor, das als solches Erklärung fordert. 2. Vgl. gegen LCGoetz (ZKG XV, 329 ff. u. XVI, 583 ff.) Brieger, RE IX, 78, 26—41. 3. Vgl. zu abce Brieger, RE IX, 78 f., zu d LCGoetz, ZKG XV, 336. 4. Vgl. LCGoetz, ZKG XV, 342 und oben S. 495 Anm. 2.

JHLöwe, Der Kampf zwischen dem Realismus und dem Nominalismus im Mittelalter. Prag 1876. — HvEicken, Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung, Stuttgart 1887. — FUeberweg, Grundrifs der Gesch. der Phil. II, 8. Aufl. von MHeinze, Berlin 1898.

§ 60. Die neue theologische Wissenschaft und die neue Frömmigkeit im allgemeinen.

HDenifle, Die Universitäten des Mittelalters I, Berlin 1885 (besonders S. 45ff.). — GKaufmann, Die Geschichte der deutschen Universitäten, 1. Bd., Vorgeschichte. Stuttgart 1888.

1. Ungefähr zu derselben Zeit, da das Papsttum, der schützenden Obhut des Kaisertums entwachsen, den Kampf um „die Freiheit der Kirche“ begann, der in seinem siegreichen Verlaufe das Papsttum über alle weltliche Mächte erhob, ihm in der Kirche die absolute Herrschaft verschaffte — man denke an die päpstlichen „ökumenischen“ Konzile, d. h. an die vier ersten Laterankonzile von 1123, 1139, 1179 und 1215 und an die beiden Konzile zu Lyon von 1245 und 1274[1]) —, traten im inneren Leben der Kirche zwei neue Mächte hervor, welche bewiesen, dafs der erste Abschnitt der Erziehungsarbeit der Kirche an der mittelalterlichen Völkerwelt zu Ende war: eine [an der Erhebung des Papsttums direkt beteiligte] neue Frömmigkeit, welche mit subjektiver Wärme die Lehre des Christentums sich anzueignen, seine Ideale, so wie man sie verstand, mit neuem Ernste zu verwirklichen sich bemühte — man denke an die Reformziele Clunys und an die neuen Kongregationen und Orden auf dem Gebiete des Mönchstums und auch an die Anfänge der Ketzerei[2]) —, und eine theologische Wissenschaft, welche die formale philosophische Bildung, die man seit der Erneuerung wissenschaftlichen Lebens, seit Ende des 10. Jahrhunderts, zu beherrschen gelernt hatte, zu erkenntnismäfsiger Aneignung der kirchlichen Lehre fruchtbar zu machen suchte (vgl. Nr. 2—4).

2. Während die neue theologische Wissenschaft gegenüber der Unvernunft der volkstümlichen Entwickelung des Katholizismus zunächst zur Reaktion sich veranlafst fühlen konnte,[3]) war die neue Frömmigkeit, obwohl mancherlei in ihr neu war,[4])

1. Über die Zählung der ökumenischen Konzile vgl. FLoofs, Symbolik I, 211f. 2. Näheres unten § 63, 3. 3. Vgl. unten § 61 u. § 63, 2. 4. Vgl. unten § 63, 3.

der kirchlichen Lehre gegenüber durchgehends autoritatsgläubig und traditionalistisch. Erst nach hartem Kampfe mit dieser neuen Frömmigkeit und mit dem Traditionalismus gewöhnlichen Schlages, und nicht ohne von dieser Seite beeinflufst zu sein, hat die neue wissenschaftliche Theologie sich durchzusetzen vermocht.

3. Man pflegt die neue wissenschaftliche Theologie, die seit ca. 1050 aufkam, als die scholastische von der patristischen und von der der Übergangszeit zu unterscheiden. — Betrachtet man nun als das Wesen der „Scholastik" das Bemühen der neuen wissenschaftlichen Theologie, die gegebene Kirchenlehre durch schulmäfsiges Nachdenken, wie die Dialektik es lehrte, zu begreifen und beweisbar zu machen, so hat man hiermit freilich die mittelalterliche Wissenschaft von der „Theologie" der Übergangszeit, die wesentlich in Überlieferung der Tradition bestand, unterschieden. Doch der Theologie der patristischen Zeit, zumal der Theologie Augustins gegenüber, ist dies keine Besonderheit der mittelalterlichen Schulwissenschaft. Auch das ist kein wesentlicher Unterschied zwischen der mittelalterlichen und der patristischen Theologie, dafs letztere die Dogmen geschaffen hat, welche erstere als gegebene hinnahm. Denn die *patres ecclesiae* wollten ebenso wenig Dogmen produzieren, als die mittelalterlichen *doctores*; und letztere hätten faktisch manches geneuert und verändert, hätte die Autorität der Kirche dies nicht verhindert. Dennoch besteht ein Unterschied zwischen der mittelalterlichen und der patristischen Theologie. In der Zeit der alten Kirche dachten die Theologen innerhalb des Rahmens der noch lebenden philosophischen Weltanschauung der Alten; im Mittelalter standen die kirchliche Tradition und die durch gelehrte Studien wieder erneuerte philosophische Bildung einander fremder gegenüber. Auf dem eigentlich theologischen Gebiete — nicht so da, wo eine freiere Bewegung möglich war, — beschränkte sich daher die Aufgabe der philosophischen Bildung im Mittelalter auf die formalistische Verarbeitung der Dogmen und auf die Eingliederung derselben in eine Weltanschauung, die auf Grund zahlreicher Kompromisse zwischen kirchlicher Tradition und philosophischen Studien konstruiert war. Es ist daher nicht unbegründet, wenn der

Sprachgebrauch der Gegenwart als „scholastisch“ diejenige Wissenschaft bezeichnet, welche sachliche Schwierigkeiten, die eine vor der wissenschaftlichen Arbeit feststehende Überzeugung drücken, durch schulmäfsigen Formalismus zu erledigen sucht[1]) und abgenötigte Kompromisse zwischen Vernunft und Autorität als vernunftgemäfs zu erweisen bestrebt ist. Denn die Virtuosität solcher wissenschaftlichen Arbeit ist in der Tat für die scholastische Theologie seit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts charakteristisch. Zunächst freilich war die Verwendung der Dialektik in der Theologie eine weit mehr naive und vertrauensselige, zugleich auch noch eine mehr vereinzelte. Erst im Verlauf der Geschichte der neuen dialektischen Theologie hat sich jene Virtuosität der „scholastischen“ Methode herausgebildet.[2]) Erst seit diese Methode zum Siege kam — die Sentenzen des Petrus Lombardus errangen diesen Sieg, die Kommentare der Scholastiker des 13. Jahrhunderts und der Folgezeit über diese Sentenzen bezeugen ihn —, erlosch die Produktivität, die auch der mittelalterlichen Theologie zunächst nicht gefehlt hat.

4. Die mittelalterliche Theologie schliefst die mittelalterliche Philosophie ein. Hat schon die Geschichte der ersteren für die Dogmengeschichte nur indirekte Bedeutung, so vollends die Geschichte der letzteren. Da aber im 14. und 15. Jahrhundert auch der Nominalismus mit dazu geholfen hat, den mittelalterlichen Katholizismus zu zersetzen, so mufs es hervorgehoben werden, dafs die mittelalterlich-theologische Schulwissenschaft früh (schon im endenden 10. Jahrhundert) durch Boëthius' Übersetzung der Einleitung des Porphyrius zu den logischen Schriften des Aristoteles[3]) für die Frage interessiert

---

1. Schon für die „Scholastik“ der Zeit Justinians ist dies charakteristisch (vgl. § 39, 3). 2. Vgl. § 63, 6 u. 7. 3. Boëthius (vgl. § 25, 2 am Ende), comment. in Prophyrium a se translatum lib. I. MSL 64 p. 77 A: cum sit necessarium, Chrysaori, et ad eam, quae est apud Aristotelem praedicamentorum doctrinam, nosse quid sit genus, quid differentia, quid species, quid proprium et quid accidens, et ad diffinitionum assignationem, et omnino ad ea, quae in divisione et in demonstratione sunt, utili istarum rerum speculatione compendiosam tibi traditionem faciens tentabo breviter velut introductionis modo, ea quae ab antiquis dicta sunt aggredi, ab altioribus quidem quaestionibus abstinens, simpliciores vero mediocriter conjectans, und p. 82 A: mox de generibus et speciebus illud

war, ob die Gattungsbegriffe gesondert von den sinnlich wahrnehmbaren Objekten real existierten (*universalia ante rem*; sog. platonischer Realismus[1]), oder nur in ihnen ihr Dasein hätten (*universalia in re*; sog. aristotelischer Realismus[2]), oder endlich blofs Abstraktionen unseres Denkens wären (*universalia post rem*; Nominalismus[3]). Die Schultradition war realistisch und ist es geblieben bis ins 14. Jahrhundert hinein, so verschiedenartig auch die realistische Denkweise bei den einzelnen Scholastikern sich gestaltete. Roscellin, der bekannteste Vertreter des älteren Nominalismus, diskredierte überdies, da er 1092 zu Soissons wegen tritheistischer Trinitätslehre verurteilt wurde, den Nominalismus.[4]) Sein Gegner Anselm hielt die *dialectici, immo dialecticae haeretici, qui nonnisi flatum vocis putant esse universales substantias*,[5]) für gänzlich unfähig, die Geheimnisse des christlichen Glaubens zu verstehen.

§ 61. Der Widerspruch Berengars v. Tours gegen die Wandlungslehre im Abendmahl. Ausbildung des Transsubstantiations-Dogmas.

JJacobi (Hauck), Berengar v. Tours (RE II, 607—612); HBoehmer, Guitmund (RE VII, 233—236) und Lanfrank (RE XI, 249—255). — CFStäudlin, Berengarius Turonensis (Archiv für alte und neue Kirchengesch. von Stäudlin u. Tzschirner II, 1815, S. 1—98). — HSudendorf, Berengarius Turonensis oder eine Sammlung ihn betreffender Briefe. Hamburg 1850. — LSchwabe, Studien zur Geschichte des zweiten Abendmahlsstreites. Leipzig 1887 (vgl. FLoofs, GgA. 1888, S. 561—577). — JSchnitzer, Berengar v. Tours, sein Leben und seine Lehre. München 1890. — WBröcking, Zu Berengar v. Tours (ZKG XIII. 1892, S. 169—180).

1. Der erste mittelalterliche Theologe, der bewufst auch als Theologe behauptete: *maximi plane cordis est ad dialecticam*

---

quidem sive subsistant, sive in solis nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia sint, an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus, an in sensibilibus posita et circa haec consistentia, dicere recusabo; altissimum enim negotium est hujusmodi et majoris egens disquisitionis.

1. Vgl. § 5, 6a. 2. Vgl. § 5, 7a. 3. Vgl. § 5, 10a. 4. Roscellin (vgl. Landerer-Hauck, RE² XIII, 52—60) war von dem Dilemma ausgegangen: in deo tres personas esse tres res, aut patrem et spiritum sanctum cum filio esse incarnatum (Anselm ep. 35, ad Joannem, MSL 158, 1187 ff.; vgl. oben S. 365 Anm. 3 am Ende). 5. Anselm, de fide trinitatis et de incarnatione verbi 2. MSL 158, 265 A.

confugere, quia confugere ad eam ad rationem est confugere' war Berengar v. Tours († 1088) aus der Schule Fulberts von Chartres († 1028), durch ihn mit Gerbert-Silvester zusammenhängend.[1]) Dafs seine dialektische Theologie mit der bislang zwar kirchlich noch nicht approbierten, aber faktisch herrschend gewordenen Anschauung von einer Verwandlung der Elemente im Abendmahl sich nicht vertrug, ist um so begreiflicher, je fühlbarer das tägliche Leben die Unvernunft des Aberglaubens machte, der sich an dieselbe knüpfte. Aber ebenso erklärlich ist es, dafs dieselbe Anschauung, die im karolingischen Zeitalter dem Ratramnus nicht verdacht war, jetzt Ärgernis gab. Berengar kannte die Schrift des Ratramnus, schrieb sie aber dem Johannes Scotus zu.[2]) Dafs er (Anfang 1050) in einem Briefe[3]) an Lanfrank, damals Prior von Bec, später (1070 bis † 1089) Erzbischof von Canterbury, gegenüber der von Lanfrank gebilligten Anschauung des Paschasius Radbert sich der Ansicht des *„Joannes Scotus"* annahm,[4]) ward sein Verderben. Ohne dafs er gehört war, verurteilte ihn [auf Lanfranks Betrieb] schon Ostern 1050 eine römische Synode, im Herbst desselben Jahres eine Synode zu Vercelli. Und 1059, nachdem inzwischen die Streitfrage mit politischen und kirchenpolitischen Wirrnissen in Frankreich sich verquickt und mehrere Provinzialsynoden beschäftigt hatte, ward er auf Nikolaus' II. grofser Fastensynode zum Widerruf gezwungen und genötigt, ein vom Kardinal Humbert verfafstes Bekenntnis zu akzeptieren, in dem gesagt war: *panem et vinum, quae in altari ponuntur, post consecrationem non solum sacramentum, sed etiam verum corpus et sanguinem domini nostri Jesum Christi esse et sensualiter, non solum sacramento, sed in veritate manibus sacer-*

---

1. Wir haben von Berengar (vgl. Sudendorf, S. 1 ff.) aufser mehreren Briefen und aufser Fragmenten einer älteren Streitschrift nur die von Lessing wieder aufgefundene Schrift de sacra coena adv. Lanfrancum (ed. AFuFThVischer. Berlin 1834) und die acta concilii Romani in causa Berengarii (Mansi XIX, 761—767). Die oben zitierte Stelle steht bei Berengar de sacra coena ed. Vischer, p. 101. 2. Vgl. FWLaufs, Über die für verloren gehaltene Schrift des Johannes Skotus von der Eucharistie (StKr I, 1828, S. 755—780). 3. Mansi XIX, 768 AB. 4. Vgl. ep. Bereng. Mansi XIX, 768: si haereticum habes Joannem, cujus sententias de eucharistia probamus, habendus tibi est haereticus Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, ut de caeteris taceam.

dotum tractari, frangi et fidelium dentibus atteri.[1]) Berengar verhielt sich darauf, wie es scheint, längere Zeit ruhig und wurde daher in der Zeit um 1064 und 1065 selbst von Rom aus, wo er an Hildebrand und anderen Gönner hatte, in auffälliger Weise geschützt.[2]) Doch noch vor 1069[3]) nahm er die Vertretung seiner verurteilten Anschauung wieder auf und veranlafste durch eine [bis auf wenige Fragmente verlorene] Streitschrift gegen Nikolaus II. und Humbert eine erregte literarische Erörterung der Frage: Hugo, Bischof v. Langres, veröffentlichte einen *tractatus de corpore et sanguine Christi contra Berengarium*;[4]) Lanfrank schrieb, kurz vor seiner Erhebung auf den Erzstuhl von Canterbury, seine Schrift *de corpore et sanguine domini adversus Berengarium*;[5]) Guitmund, später (seit 1088) Erzbischof v. Aversa, ein Schüler Lanfranks, verfafste, als Gregor VII. (1073—1085) schon Papst war, seine *libri tres de corporis et sanguinis Christi veritate in eucharistia*;[6]) und sie waren nicht die einzigen, die gegen Berengar sich erklärten.[7]) Berengar antwortete etwa 1076 dem Lanfrank in der erhaltenen Schrift *de sacra coena*[8]) und blieb trotzdem unbehelligt. Gregor VII. wollte ihn schonen, konnte aber doch endlich nicht umhin, ihn auf der Ostersynode des Jahres 1079 äufserlich zur Unterwerfung zu zwingen. Berengar mufste anerkennen: *panem et vinum, quae ponuntur in altari, per mysterium sacrae orationis et verba nostri redemptoris substantialiter converti in veram et propriam et vivificatricem carnem et sanguinem Jesu Christi.*[9]) Zwar bäumte sich Berengar, wie

1. Lanfranc, de corpore et sanguine domini 2. MSL 150, 411. 2. Vgl. die Jaffé² Nr. 4546, 4547, 4588 und 4601 aufgeführten Briefe Alexanders II. (1061—1073) und RE II, 610, 23ff. 3. Aber nach 1065 (Loofs, S. 575 u. a.; RE II, 610, 27). 4. MSL 142, 1325—1334; vgl. Schwabe, S. 25ff. 5. MSL 150, 407—442. 6. MSL 149, 1427—1494. 7. Über den vielleicht schon in die funfziger Jahre gehörigen liber de corpore et sanguine Christi des Abt Durandus v. Troarn (MSL 149, 1375—1424) vgl. Hauck, RE V, 104; über die epistula des Mainzer Scholastikus Gozechin (1069; MSL 143, 885—907) s. Schwabe, S. 22ff. u. Hauck III, 955; über den Brief des Abtes Wolfhelm v. Branweiler (MSL 154, 412—414, MG. SS. XII, 185f.) vgl. Sudendorf, S. 54f. 8. Vgl. oben S. 501 Anm. 1 und zur Datierung Bröcking, ZKG 13, 177—180: zwischen Januar 1076 und Ende 1077. 9. acta, Mansi XIX, 762E. Gregor VII., der hier die verba redemptoris als das die Wandlung Bedingende ansicht, hat an anderer

seine *acta concilii Romani in causa Berengarii*[1]) beweisen, noch einmal auf. Danach aber bewahrte er, gezwungen, Schweigen bis an sein Ende (1088).

2. Berengars Widerspruch gegen die Wandlungslehre führte nicht nur zur kirchlichen Approbation solch unklar-krasser realistischer Formeln, wie sie Humbert vorgelegt oder Gregors Politik formuliert hatte,[2]) und deutsche „Gelehrsamkeit“ der Zeit für ausreichend hielt.[3]) Er veranlafste auch eine wissenschaftliche Weiterbildung der Wandlungslehre. Lanfrank freilich tat über Paschasius Radbert hinaus nur den wichtigen Schritt, dafs er behauptete: *est quidem etiam peccatoribus et indigne sumentibus vera Christi caro verusque sanguis; sed essentia, non salubri efficientia.*[4]) Guitmund von Aversa aber lernte mehr von dem Gegner. Berengars Stärke beruhte nicht zum wenigsten darauf, dafs er die augustinische Scheidung zwischen *signum* oder *sacramentum* und *res sacramenti* festhalten und für den Glauben die Niefsung des ganzen Christus behaupten konnte: *panem et vinum mensae dominicae non sensualiter, sed intellectualiter, non per absumptionem, sed per assumptionem, non in portiunculam carnis contra scripturas, sed secundum scripturas in totum converti Christi corpus et sanguinem.*[5]) Guitmund verband beides mit der Wandlungslehre: *nihil aliud in toto, quam in qualibet velut particula separata, credimus contineri*;[6]) das *signum,* das Würdige und Unwürdige empfangen, sind ihm die in Leib und Blut Christi verwandelten Elemente; was sie abbilden, ist die *unitas corporis ecclesiae*,[7]) das Bleiben in Christo, das nur bei den Gläubigen stattfindet.[8]) Guitmund hat auch bereits die Kategorien „Substanz“ und „Accidenz“ verwendet: *accidentia prioris essentiae … salva omnino dominici corporis substantia … corruptioni …*

Stelle gelegentlich in der Wiederholung dieser Worte durch den Priester den Realgrund der Wandlung gesehen. Ja, er bereits hat diesen Gedanken zur Verherrlichung des geistlichen Standes benutzt: quis eorum (scil. regum vel imperatorum), so fragt er in dem Briefe an Hermann v. Metz (VIII, 21 MSL 148, 598 C), valet proprio ore corpus et sanguinem Christi conficere?

1. Vgl. oben S. 501 Anm. 1. **2.** Vgl. oben S. 502 bei Anm. 1 u. 9. **3.** Vgl. Hauck III, 954—956 (über Gozechin, Wolfhelm u. a.). **4.** de corp. et sang. 20. MSL 150, 436. **5.** Bereng. ep. ad Adelmann. fragm. 3 bei Martene, Thesaurus novus anecdotorum IV (1717), p. 111. **6.** lib. 1. MSL 149, 1434 B. **7.** lib. 2 p. 1459. **8.** lib. 3 p. 1491 ff.

aliquatenus videntur obnoxia.[1]) — Schon Anselm von Canterbury († 1109) hat die Wandlungslehre durch den Gedanken vervollständigt, den die Scholastik des 13. Jahrhunderts in der Lehre von der *concomitantia realis* ausprägte; denn schon er sagt: *in acceptione sanguinis totum Christum deum et hominem et in acceptione corporis similiter totum accipimus.*[2]) Ohne dieses Theologumenon wäre die seit dem 12. Jahrhundert aufkommende Sitte, dafs die Laien *sub una* [*specie*] kommunizierten,[3]) nicht herrschend geworden. Doch ist sie nicht aus ihm geboren. Sie entstammt auch nicht einer von priesterlichem Selbstgefühl diktierten Kelch-Entziehung, erklärt sich vielmehr wahrscheinlich daraus, dafs die Laien, zunächst unter Widerspruch der Theologen, aus abergläubischer Scheu vor dem Verschütten des Blutes Christi[4]) den Kelch verschmähten und sich mit dem stets höher geschätzten Brot begnügten.[5]) Bereits in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts ist die *communio sub una* bei den Laien die Regel geworden.[6]) — Der Terminus *transsubstantiatio* für die in der Messe stattfindende Wandlung ist in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts in Gebrauch gekommen.[7])

---

1. lib. 2 p. 1450 B. **2.** epp. lib. 4, 107 MSL 159, 255. **3.** Vgl. JSmend, Kelchversagung und Kelchspendung in der abendländischen Kirche. Göttingen 1898 und die lehrreiche Anzeige von PDrews (Ztschr. f. prakt. Theol. 1899. XXI, 82—85), auch PDrews, RE XII, 721 f. **4.** Vgl. schon oben S. 213 bei Anm. 2. **5.** So Drews a. a. O. S. 82 f. und RE XII, 721 f. Die Annahme, dafs die communio sub una mehr auf einer Kelchverschmähung seitens der Laien als auf einer Kelchentziehung beruht, hat eine Stütze auch daran, dafs die seit dem 7. Jahrhundert gegen den Willen des Klerus im Abendlande vordringende, um 1100 weit verbreitete [aber damals noch getadelte] griechische Sitte der intinctio panis nachweislich die Sympathie der Laien hatte (vgl. Drews a. a. O.). — Über die mehrfach irrig auf ein langes Andauern der communio sub utraque gedeutete Anwendung des Spülkelchs s. Smend, S. 43—75. **6.** Vgl. RE XII, 722, 35. **7.** Die Stelle, die bisher allgemein (auch von Denifle, Luther I, 239 f.) als ältester Beleg für das Wort angeführt wurde, Hildebert v. Lavardin († als Erzbischof von Tours 1133) sermo 93 [de diversis 6], MSL 171, 776 A: cum profero verba canonis et verbum transsubstantiationis et os meum plenum est contradictione . . ., quamvis eum honorem labiis, tamen spuo in faciem salvatoris, eine Stelle, die bereits das Bräuchlichgewordensein des Terminus beweist, stammt erst aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts (vgl. RE VIII, 69, 59: der fragliche Sermon gehört dem Petrus Comestor, † um 1170). Auch die von Denifle an-

§ 62. Anselm von Canterbury, seine Satisfaktionslehre und ihr Einflufs. Abälards Vorstellungen vom Werke Christi.

FNitzsch, Abälard (RE I, 14—25); JKunze, Anselm v. Canterbury (RE I, 562—570). — FRHasse, Anselm v. Canterbury II, Die Lehre A.s. Leipzig 1852. – HCremer, Die Wurzeln des Anselmischen Satisfactionsbegriffs (StKr. 1880, S. 7—21). — ARitschl, Rechtfertigung und Versöhnung I (1. Aufl. 1870), 2. u. 3. Aufl. 1882 u. 1889. — SMDeutsch, Peter Abälard. Leipzig 1883. — HCremer, Der germanische Satisfaktionsbegriff in der Versöhnungslehre (StKr. 1893, S. 316—345). — HSchultz, s. vor § 55. — EvMoeller, Die Anselmsche Satisfactio und die Bufse des germanischen Strafrechts (StKr. 1899, S. 627—634). — JGottschick u. OScheel s. vor § 45. — JGottschick, Studien zur Versöhnungslehre des Mittelalters I (ZKG XXII, 1901, S. 378—438). — JLeipoldt, Der Begriff „meritum" in Anselms v. Canterbury Versöhnungslehre (StKr. 1904, S. 300—308).

1. Die neue wissenschaftliche Theologie, die bei Berengar zu dialektischer Kritik am überkommenen Dogma, bei Guitmund nur zu apologetischer Detailarbeit geführt hatte, ist einer grofsen positiv-kirchlichen Aufgabe sich zuerst bewufst geworden bei Anselm v. Canterbury († 1109).[1] Man hat ihn den „Vater der Scholastik" genannt. Und diese Bezeichnung hat ihre Berechtigung. Denn einerseits hat Anselm mit Augustin,[2] der sein theologischer Lehrmeister gewesen ist, die Notwendigkeit des Autoritätsglaubens stark betont: *neque enim quaero intelligere, ut credam, sed credo, ut intelligam;*[3] *si potest [Christianus] intelligere, deo gratias agat, si non potest, non inmittat cornua ad ventilandum, sed submittat caput ad venerandum.*[4] Andererseits hat er diesem autoritätsmäfsig feststehenden Glauben gegenüber das Ziel seiner theologischen

---

geführte zweitälteste Stelle (Stephan v. Autun, tractatus de sacr. alt. 13. MSL 172, 1291: oblatio panis et vini transsubstantiatur in corpus et sanguinem Jesu Christi) ist nicht sicher der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts zuzuweisen, da sie auf Bischof Stephan I. († 1139) oder Stephan II. († 1189) zurückgehen kann (vgl. Mabillon, Annales ord. S. Ben. VI, 270, der für Stephan I. sich entscheidet). In der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts ist der Terminus häufig nachweisbar (vgl. Denifle a. a. O. S. 240f.).

1. Anselms Werke sind im folgenden nach MSL 158 (I) u. 159 (II) zitiert. Von der Schrift „cur deus homo?" sind Separatausgaben durch Laemmer (Berlin 1857) und durch Fritzsche (Zürich 1868; ed altera 1886) besorgt, auch in London ist 1885 (bei Nutt) ein Separatabdruck erschienen. **2.** Vgl. oben S. 369 bei Anm. 6 und S. 370 bei Anm. 5. **3.** proslog. 1. I, 227 C. **4.** de fide trinit. 2. I, 263 C.

Arbeit darin gesehen, *ut rationabili necessitate intelligam esse oportere omnia illa, quae nobis fides catholica de Christo credere praecipit;*[1]) und schon sein Theologisieren ist oft nur ein *ratione solvere quaestiones,* ein *satisfacere objectionibus.* Doch sagt jene Bezeichnung teils zu viel, teils zu wenig. Zu viel, denn die für die spätere Scholastik charakteristische formale Methode ist bei Anselm höchstens leise vorbereitet; sie stammt von Abälard. Zu wenig, denn Anselm ist mehr als der partielle Anfänger scholastisch-formalistischer Bearbeitung der Tradition. Man sagt zwar, er habe am Einzelnen gezeigt, was später die Summisten am Ganzen leisteten. Aber er hat nicht nur *exempla meditandi de ratione fidei*[2]) gegeben, wie das *de divinitatis essentia monologium* mit seinem kosmologischen Gottesbeweise[3]) und das *proslogion seu alloquium de dei existentia* mit seinem berühmten ontologischen Argument für das Dasein Gottes.[4]) Sein Denken umfaſste das Ganze, in freierer und anziehenderer Weise als die Systematik der formalistisch ausgebildeten späteren Scholastik. Seine *libri duo „cur deus homo?“*[5]) sind ein genialer Versuch, alle kirchlichen Dogmen in einen zentralen Gedanken zusammenzufassen; sein Kollokutor Boso gesteht zum Schluſs: *per unius quaestionis, quam proposuimus, solutionem, quidquid in novo veterique testamento continetur, probatum intelligo.*[6])

2. Anselm beantwortet die Frage *cur deus homo?* mit folgenden Gedanken. Alle vernünftige Kreatur ist verpflichtet, dem Willen Gottes gehorsam zu sein; *hic est solus et totus honor, quem debemus deo.*[7]) *Hunc honorem debitum qui deo*

---

1. cur deus homo 1, 25. I, 400 B. 2. Als ein solches bezeichnet er selbst (prosl. prooem. I, 223) sein Monologium. 3. I, 141—223. 4. I, 223 bis 242; vgl. c. 2 p. 228: convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid, quo nihil majus cogitare potest; quia hoc cum audit, intelligit, et quidquid intelligitur, in intellectu est. et certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re; quod majus est. si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu, idipsum, quo majus cogitari non potest, est quo majus cogitari potest. sed certe hoc esse non potest. existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re. — Der „liber pro insipiente“, den Gaunilo dieser Argumentation entgegenstellte (I, 242—248), veranlaſste Anselms „apologeticus contra Gaunilonem“ (I, 248—260). 5. I, 360—432. 6. 2, 23. I, 432. 7. 1, 11. I, 376 C.

non reddit, aufert deo, quod suum est, et deum exhonorat.[1]) Die Menschheit hat also Gott durch ihre Sünde die ihm gebührende Ehre entzogen. *Quamdiu non solvit, quod rapuit, manet in culpa; nec sufficit solummodo reddere, quod ablatum est, sed pro contumelia illata plus debet reddere, quam abstulit;*[2]) ... *haec est satisfactio, quam omnis peccator debet deo facere.*[3]) — Die Schuld *solā misericordiā* niederzuschlagen, ziemte Gott nicht.[4]) Denn die einzig mögliche Form des *ordinare*[5]) einer nicht wieder gut gemachten Sünde ist die Strafe, durch die Gott den Sünder *invitum sibi subjicit*; Gott aber läſst nichts *inordinatum.*[6]) Überdies würde solches Niederschlagen das *peccare* und *non peccare* Gott gegenüber gleichstellen und endlich dazu nicht passen, daſs des Menschen Rechthandeln (also auch seine *injustitia*) unter der *lex retributionis* steht.[7]) — Daher gilt: *necesse est, ut omne peccatum satisfactio aut poena sequatur.*[8]) — Die Bestrafung des sündigen Menschengeschlechts würde Gottes Vorsatz, *ut de humana natura, quam fecit sine peccato, numerum angelorum, qui ceciderant, restitueret,*[9]) durchkreuzen; und *non decebat, ut, quod deus de homine proposuerat, penitus annihilaretur.*[10]) Satisfaktion war also nötig. — Der Mensch aber kann sie nicht leisten, weil er überhaupt nicht vermag, Gott in mehr als pflichtmäſsiger Weise zu ehren,[11]) und weil er, vermöchte er es, dennoch die hier nötige, *secundum mensuram peccati* zu bemessende *satisfactio*[12]) nicht leisten kann. Dem, der dies bezweifelt, sagt Anselm: *nondum considerasti, quanti ponderis sit peccatum.*[13]) Die ganze Welt wiegt den kleinsten Ungehorsam gegen Gott nicht auf.[14]) Eine seiner Sünde entsprechende Satisfaktion, d. h. *aliquid majus, quam omne, quod praeter deum est,*[15]) kann daher der Mensch nicht geben. — Gottes *bonitas* also muſste, was er mit der Menschheit begonnen hatte, hinausführen, *quamvis totum sit gratia bonum, quod facit propter immutabi-*

1. 1, 11. I, 376 C. **2.** ibid. **3.** ibid. 377 A. **4.** 1, 12. I, 377. **5.** Vgl. oben S. 354 bei Anm. 3 u. S. 402 Anm. 10. **6.** 1, 12. I, 377 B und 1, 14 p. 379. **7.** 1, 12. I, 377 BC. **8.** 1, 15. I, 381 A. **9.** 1, 16. I, 381; vgl. oben S. 451 bei Anm. 6 u. 7. **10.** 1, 4. I, 365 B. **11.** 1, 20 p. 392 f. Dieser Gedanke, der, konsequent verfolgt, die Grundlagen katholischen Denkens erschüttert hätte, spielt als gelegentlicher und entbehrlicher Hilfsgedanke bei Anselm keine weitere Rolle. **12.** 1, 20 p. 392 A. **13.** 1, 21 p. 393 C. **14.** ibid. p. 394. **15.** 2, 6. I, 404 A.

litatem suam.[1]) Daher *deus homo.* Denn *non potest hanc satisfactionem facere nisi deus ..., nec facere illam debet nisi homo; ergo ... necesse est, ut eam faciat deus homo.*[2]) — Christus, der *deus homo,* konnte die *satisfactio* leisten und hat sie geleistet. Er war zwar als Mensch Gott Gehorsam schuldig; aber zu sterben brauchte er nicht: *ipse sponte sustinuit mortem, non per oboedientiam deserendi vitam, sed propter oboedientiam servandi justitiam, in qua tam fortiter perseveravit, ut inde mortem incurreret;*[3]) *sponte patri obtulit, quod nulla necessitate amissurus est, ... tam pretiosam vitam, tantam scilicet personam tanta voluntate dedit.*[4]) Daher mufs man sagen, *illum tale quid sponte dedisse deo ad honorem illius, cui quidquid, quod deus non est, comparari non potest, et quod pro omnibus omnium hominum debitis recompensari potest.*[5]) — Ein solches Geschenk konnte nicht unvergolten bleiben. Da aber Christus selbst nichts bedarf, läfst er seine *imitatores,* denen er *moriendo exemplum moriendi propter justitiam dedit,* auch *meriti ejus participes* werden, *ut eis dimittatur, quod pro peccatis debent, et detur, quo propter peccata carent* (d. i. die *gratia?*).[6]) — *Nihil rationabilius, nihil dulcius, nihil desiderabilius mundus audire potest.*[7]) *Misericordiam vero dei tam magnam, tamque concordem justitiae invenimus, ut nec major nec justior cogitari possit.*[8])

3. In diesen Gedanken Anselms von der Gott durch Christum geleisteten *satisfactio* oder[9]) der durch ihn beschafften Erlösung (*redemptio*) der Menschen aus dem Verfallensein an die Strafe oder[10]) der durch ihn bewirkten

1. 2, 5. I, 403 C. 2. 2, 6. I, 404. 3. 1, 9, speziell p. 371 B. 4. 2, 19 (al. 18). I, 426 BC. 5. ibid. 426 A. 6. 2, 20. I, 429 B. Leipoldt (S. 306) und Gottschick (ZKG XXIII, 60 Anm.) meinen, das „quo propter peccata carent" sei die Seligkeit, nicht das donum gratiae. Sichere Entscheidung ist unmöglich. Doch verkennt Gottschick, dafs, „was Christus verdient hat", allgemein der Anspruch auf Belohnung ist, nicht „die himmlische Herrlichkeit". Und Leipoldt verwirrt sich, wenn er sagt, die gratia hätten die Menschen „ja gerade, weil sie gesündigt hatten", gebraucht. Denn eben, weil sie gesündigt haben, haben sie in Adam die gratia, die sie brauchen, verloren (vgl. de conc. virg. 10. I, 444 C und hom. 8. I, 634 A). Die „Seligkeit" wird zwar nur gegeben, wenn die Sünden erlassen sind (cur deus homo 1, 24. I, 398 BC), aber sie setzt merita voraus, die nur die Gnade zu erwerben ermöglicht. 7. 2, 20. I, 429 B. 8. 2, 21. I, 430 A. 9. Vgl. 2, 16. I, 417 C. 10. Vgl. 2, 16. I, 417 D; 1, 9 p. 373 B;

Versöhnung (*reconciliatio*) der Menschen mit Gott, sind zwar die beiden wichtigsten Begriffe, der der *satisfactio* und der des *meritum,* in ihrer Anwendung auf Christi Werk bei ihm zuerst nachweisbar.[1]) Aber inbezug auf den zweiten dieser Termini ist mit Sicherheit anzunehmen, dafs Anselm nicht der erste war, der ihn für das Verständnis des Werkes Christi gebrauchte.[2]) Und wenn auch vielleicht der erstere Terminus, *satisfactio,* von Anselm zuerst aus der Bufslehre in die Erörterung über das Werk Christi herübergenommen ist, so war doch weder sein Inhalt neu, noch diese Herübernahme unvorbereitet.[3]) Jedenfalls ist Anselms Satisfaktionslehre nicht eine

---

2, 22 (al. 20). I, 430; vgl. de concordia praesc. dei cum lib. arb. 9. I, 532 C: sit aliquis ..., qui pro illo satisfaciens eum (d. i. den ille) reconciliet. Durch Leistung der satisfactio werden wir mit Gott versöhnt. In diesem Sinne kann Anselms Satisfaktionslehre eine „Versöhnungslehre" genannt werden.

1. Wenn auch Hilarius (in ps. 53, 12. CSEL 22, 144, 16: passio [a dei filio] ... suscepta voluntarie est, officio quidem ipsa satisfactura poenali) und Ambrosius (de fuga saec. 7, 44. MSL 14, 589 D: suscepit mortem, ut ... satisfieret judicato) in einem vom Leiden Christi handelnden Zusammenhange das Wort „satisfacere" gebrauchen, so kann eine Anwendung des Terminus „satisfactio" auf Christi Werk doch bei keinem von beiden gefunden werden: von einer Gott geleisteten satisfactio redet weder der eine, noch der andere. **2.** Anselm verwertet die Vorstellung vom meritum Christi, ohne dafs sie im vorigen vorbereitet ist, gegen Schlufs seiner Abhandlung (2, 20 al. 19. I, 429) wie etwas Selbstverständliches. Und schon bei Gregor d. Gr. kann man sich darüber wundern, dafs der Terminus „meritum" Christi fehlt, obwohl die Sache da ist (vgl. oben S. 448 bei Anm. 3 u. 4). Überdies hängt der Opferbegriff, dessen Anwendung auf Christi Werk uralt ist, für das katholische Denken seit dem 2. Jahrhundert (vgl. oben S. 166 bei Anm. 6) mit dem des „meritum" aufs engste zusammen. Der Begriff „meritum Christi" ist auch nach Anselm in allgemeinem Gebrauch. **3.** Ein üblicher Terminus kann „satisfactio Christi" zu Anselms Zeit noch nicht gewesen sein. Er müfste sonst auch bei Abälard und in seiner Schule sich als solcher erweisen. Aber Anselm meinte mit dem Terminus nichts anderes zu sagen, als Augustin mit dem „exsolvit, quod non rapuit" gesagt hatte (Anselm 1, 11. I, 377, vgl. oben S. 397 Anm. 11), und die Herübernahme von Terminis der Bufslehre in die Erörterungen über das Werk Christi ist schon seit so langer Zeit zu beobachten (vgl. oben S. 447 bei Anm. 7), dafs auch der Terminus „satisfactio" schon vor Anselm auf Christi Werk angewendet sein kann. Schon das intercedere und intervenire bei Gregor d. G. (vgl. oben S. 448 bei Anm. 3—5) entstammt einer verwandten Vorstellung.

mit Hilfe der germanisch-rechtlichen Anschauungen von ihm neu gebildete Theorie, die als solche der Ausgangspunkt für das Werden der mittelalterlichen Anschauungen vom Werke Christi geworden wäre.[1]) Sie ist vielmehr der systematische Abschlufs einer alten, schon seit Augustin laufenden und für das ganze Mittelalter vor wie nach Anselm überaus einflufsreichen dogmengeschichtlichen Entwickelungsreihe. Man erschwert sich die Erkenntnis dieser Tatsache, wenn man mit Ritschl[2]) und Harnack[3]) den [„rechtlichen"] Begriff der *satisfactio* und den [„ethischen"] des *meritum* als disparate ansieht. Der Begriff der *satisfactio* ist kein im eigentlichen Sinne „rechtlicher",[4]) und der Begriff des *meritum* hat ebenso sehr einen rechtlichen Schein, wie der der *satisfactio*.[5]) Beide Begriffe entstammen der Bufspraxis und gehören schon seit den Zeiten der alten Kirche zusammen: aus dem Bereich des unbedingt Pflichtmäfsigen heraustretende, freiwillige gute Werke, die um Gottes willen getan, Gott dargebracht, ihm „geopfert" werden, sind *merita* und können, wenn und solange

---

1. Dafs Anselms Theorie eine Neuschöpfung war, dafs also die ähnlichen Gedanken bei den Späteren auf ihn zurückzuführen seien, war, obwohl Vorbereitung mannigfacher Art verschiedentlich anerkannt wurde, im wesentlichen die bisher herrschende Annahme. Dafs sie irrig ist, scheint mir nach Gottschicks Arbeiten unzweifelhaft zu sein (vgl. unten S. 511 Anm. 5). Cremers, von Ritschl, Schultz u. a. aufgenommene These, dafs der Grundgedanke Anselms (aut poena, aut satisfactio) aus dem germanischen Strafrecht stamme, das die Möglichkeit einer „Bufse" (z. B. beim Wergeld) kannte, ist schon vor Gottschicks Arbeiten bestritten worden (Harnack, DG III, 342 f. Anm. 2; zweite und entschiedener 3. Aufl. dieses Buches; EvMoeller). Die Bufspraxis kannte jenes Dilemma, ehe das germanische Recht in den Gesichtskreis der Kirche trat; und Cremers Unterscheidung zwischen der „Ersatzstrafe" in der alten Kirche und dem „Schadenersatz" bei Anselm und im germanischen Recht (StKr 1893, S. 337) ist allzu scharfsinnig (vgl. unten S. 511 bei Anm. 3). Und ist der Grundgedanke der Ausführungen Gottschicks richtig (vgl. unten S. 511 bei Anm. 5), so verliert Cremers Anschauung vollends den Boden (vgl. Gottschick, ZKG XXII, 382 Anm.; auch gegen Leipoldt, S. 307). 2. 1², 45 f. 3. DG III, 350 u. 354 = III³, 366 u. 370. 4. Vgl. EvMoeller, S. 628—634. 5. Dafs „meritum" ein aus der Geltung der lex retributionis (vgl. oben S. 507 bei Anm. 7) resultierender Anspruch auf Grund einer Leistung ist, zeigt sehr deutlich z. B. cur deus homo 1, 7. I, 367 C: homo meruerat, ut puniretur, ... diaboli vero meritum nullum erat, ut puniret.

die Notwendigkeit eines Wiedergutmachens einer Sünde vorliegt, Gott als eine seine Strafe abwendende *satisfactio* dargebracht werden, sofern sie ein schmerzliches Opfer für die Selbstsucht einschliefsen.[1]) Anselms Theorie ist eine Würdigung des Werkes Christi mit dem Begriffsmaterial der Bufslehre.[2]) Daher darf man sich auch nicht darüber wundern, dafs Anselm trotz des Gegensatzes zwischen *satisfactio* und *poena* [*aeterna*] Christi *satisfactio*, deren pönaler Charakter in „*cur deus homo?*" zurücktritt, gelegentlich doch auch als ein Tragen unserer Strafe anzusehen vermochte;[3]) *poenitere enim est poenam tenere.*[4]) — Das Begriffsmaterial zu dieser Versöhnungslehre liegt, wenn auch noch nicht zu einer einheitlichen Theorie zusammengeschlossen, von den Terminis *satisfactio* und *meritum* abgesehen, schon bei Augustin vor.[5]) Den Zusammenschlufs der hier inbetracht kommenden Gedanken in einer an der Bufslehre orientierten Gesamtanschauung hatte schon Gregor d. Gr. fast erreicht;[6])

---

1. Vgl. oben § 22, 6c S. 165f. **2.** Bernhard v. Clairvaux, in annunt. Mar. 1, 14. MSL 183, 389 CD läfst Gott sagen: mihi incumbit sustinere poenam, ponitentiam agere pro homine, quem creavi. **3.** or. 2. I, 861 A: conspicare [, mitissime conditor,] dei hominis poenam et relaxa conditi hominis miseriam! vide redemptoris supplicium et redempti dimitte delictum! — Schon hier erklingen die Töne des „Herzliebster Jesu, was hast du verbrochen usw.": quid commisisti, amantissime juvenis, ut sic tractareris? quod scelus tuum, quae noxa tua, quae causa mortis, quae occasio tuae damnationis? ego enim sum tui plaga doloris, tuae culpa occisionis; ego tui livor passionis, tui cruciatus labor; ego tuae mortis meritum (vgl. oben S. 510 Anm. 5), tuae vindictae flagitium. o mirabilis censurae conditio et ineffabilis mysterii dispositio: peccat iniquus, et punitur justus; deliquit reus, et vapulat innocens; offendit impius, et damnatur pius etc. (ibid. 861 B). **4.** Vgl. oben S. 490 bei Anm. 18. Doch wie bei der Selbstbestrafung in der Bufse, ist auch hier die „Strafe" nur eine Ersatzstrafe der ewigen (vgl. oben S. 397 Anm. 10). **5.** Mit dem Abstrich, den oben der Konzessivsatz zum Ausdruck bringt, hat Gottschick diese These bewiesen (vgl. Gottschick, ZThK XI, 183 ff. und oben S. 393 Anm. 2 und S. 400 nach Anm. 10). Was Anselm vorfand, sind also nicht nur „disjecta membra der augustinisch-mittelalterlichen Betrachtung des Christentums" (Harnack, DG III, 351). Anselm selbst meinte wahrscheinlich, lediglich augustinische Anschauungen [in rationeller Begründung] wiederzugeben. Und dafs er so denken konnte, wird sehr verständlich dadurch, dafs noch Gottschick Augustin im Sinne Anselms verstehen zu müssen gemeint hat. **6.** Vgl. oben S. 447 f.

und bereits in der Karolingerzeit trat hervor, dafs in der augustinischen Tradition die bei Augustin letztlich doch auseinanderfallenden Begriffe der *gratia remissionis* und der *gratia inspirationis* faktisch zusammengeflossen waren.[1]) Nur ein Rest der inneren Gespaltenheit der augustinischen Vorstellungen vom Werke Christi wirkte bis über die Karolingerzeit hinaus nach: die Auffassung der *redemptio* als einer Zahlung eines Lösegeldes an den Teufel.[2]) Anselm hat, indem er jedes Anrecht des Teufels auf die Menschen und damit jenes Verständnis der *redemptio* ausdrücklich bestritt,[3]) die Redemptionstheorie und die Opfervorstellung, die bei Augustin disparat waren,[4]) auf einen gemeinsamen Gedanken zurückgeführt. Aber auch hier ist seine Theorie nicht schöpferisch neu. Denn schon im Gelehrtenkreise Karls d. G. debattierte man *de pretio salutis humanae, cui daretur*;[5]) und schon Alkuin entschied dahin, dafs Jesus nach Lc. 23, 46 *spiritum suum patri commendavit et tradidit in redemptionem nostram.*[6])

4. Das wirklich Neue in Anselms Satisfaktionslehre haftet [aufser vielleicht an dem Terminus *satisfactio*[7])] an dem Gedanken der *necessitas.* Während Augustin den Modus unserer Erlösung nur als den angemessensten bezeichnet hatte, *quo convenientior alius non fuit*,[8]) wollte Anselm die Notwendigkeit des von Gott eingeschlagenen Weges dartun. Das schlofs zwei der Vergangenheit gegenüber neue Gedanken ein, erstens den, dafs Gott ohne *satisfactio* nicht hätte verzeihen können, und zweitens den, dafs eine unendlich wertvolle *satisfactio,* wie der Tod des Gottmenschen sie darstellt, unumgänglich war, weil die Schuld des Menschen als eine unendliche gedacht werden müsse.[9]) — Die Begründung der *necessitas* ist nach Anselms Absicht, wie inbezug auf diese beiden Gedanken, so in dem ganzen Buche, eine rein rationale: Anselm wollte

---

1. Vgl. oben S. 461 bei Anm. 5 und 6. 2. Vgl. oben S. 403 bei Anm. 4—12. 3. cur deus homo 1, 7. I, 367 f. u. 2, 20 p. 430: quidquid ab illo (scil homine) exigebatur, hoc deo debebat, non diabolo. 4. Vgl. oben S. 398 Anm. 2 u. S. 403. 5. Alcuin, ep. 165 ad Carol. Magn. MSL 100, 431—437. 6. Alcuin l. c. p. 433 B. 7. Vgl. oben S. 509 bei Anm. 3. Stammt der Terminus von Anselm, so sollte er den Beweis der necessitas erleichtern. 8. Vgl. oben S. 398 bei Anm. 4. 9. Vgl. oben S. 507 bei Anm. 14 u. 15.

remoto Christo, d. h. ohne mit der Autorität der Offenbarung zu operieren, *rationibus necessariis* beweisen.[1] Sein Kollokutor Boso rühmt: *sic probas deum fieri hominem ex necessitate, ut etiam, si removeantur pauca, quae de nostris libris posuisti* (*ut quod de tribus personis dei et de Adam tetigisti*), *non solum Judaeis, sed etiam paganis sola ratione satisfacias.*[2])

5. Aus dem Verhältnis der Anselmschen Satisfaktionslehre zur älteren Tradition erklärt sich die Art ihrer Einwirkung auf die Folgezeit. — Was inhaltlich über die bisherige Tradition zweifellos hinausging (d. i. die rationale Zuspitzung, die Anselm seiner Theorie gegeben hatte, vgl. Nr. 4), das hat zwar die spätere Scholastik wirksam angeregt, hat sich aber nicht durchgesetzt. Nicht nur Abälard († 1142), sondern auch seine Gegner, Bernhard von Clairvaux († 1153) und Wilhelm von St. Thierry († ca. 1148), halten fest, dafs Gott auch auf andere Weise, als er es getan hat, die Menschen habe erlösen können.[3]) — Die vielleicht neue, jedenfalls vor Anselm noch nicht allgemeine Prädizierung des Werkes Christi als *satisfactio* hat nicht überall gleich Beifall gefunden (Abälard und seine genuinen Schüler nahmen den Terminus nicht auf); doch hat die weitere Folgezeit den Begriff, der sachlich keine Neuerung war, zu allgemeiner Verwendung gebracht, und schon Bernhard v. Clairvaux und Wilhelm v. St. Thierry haben ihn.[4]) — Was eine in der älteren Theologie bereits vertretene[5]) Korrektur der augustinischen Anschauung war (d. i. die Ablehnung des Gedankens eines dem Teufel gezahlten Lösegeldes), ist von der gesamten späteren Theologie übernommen. Auch Bernhard und Wilhelm, die in Abälards entschiedener Polemik gegen die alte Redemptionstheorie[6]) die Anerkennung unserer faktischen Befreiung aus der Gewalt des Teufels vermissen,[7]) sehen Gott, und nicht den Teufel als den Empfänger des von Christo gezahlten Lösegeldes an.[8]) — Die von Anselm verarbeiteten alten Gedanken endlich (d. i. die Beurteilung des

---

1. Vgl. die praefatio I, 361 f. **2.** 2, 23. I, 432. **3.** Vgl. Gottschick, ZKG XXII, 395. 402. 404. 407. **4.** Wilhelm, disp. de Abael. MSL 180, 274 (Gottschick, ZKG XXII, 405); Bernhard, in cant. 20, 3. MSL 183, 868 B (Gottschick a. a. O. 393). **5.** Vgl. oben S. 512 bei Anm. 5 u. 6. **6.** expos. ep. ad Rom. 2 (zu Rö. 3, 22). MSL 178, 833 ff. **7.** Vgl. Gottschick a. a. O. 402 f. **8.** Vgl. Gottschick, S. 396—398 u. 404 f.

Todes Jesu als eines *sacrificium deo oblatum* oder eines uns zugutkommenden *meritum,* als stellvertretenden Erleidens unserer Strafe und als des *opus redemptionis* und *reconciliationis*), sie sind auch in der Folgezeit überall anzutreffen, wo das theologische Nachdenken sich dem Werke Christi zuwandte.

6. Selbst Abälard († 1142),[1] der als Vertreter einer andersartigen Versöhnungslehre neben Anselm gestellt zu werden pflegt[2] und gestellt zu werden verdient,[3] bildet keine völlige Ausnahme von dem eben Gesagten. Er unterscheidet in dem, was Christi Werk für uns bedeutet, ein Doppeltes: das *a servitute peccati liberari* (die Sündenvergebung) und das *veram filiorum dei libertatem acquirere* (die Rechtfertigung);[4] und wo er von dem ersteren spricht, da redet auch er davon, dafs Christus sich dem Vater als Opfer dargebracht, ja, sterbend, unsere Strafe getragen habe.[5] Diese Elemente der Tradition hat auch er nicht beiseitgeschoben, obwohl er von einer Gott notwendigerweise zu leistenden *satisfactio* weder redete, noch reden konnte. Auch wenn er sagt, dafs Christus *quod in nostris non erat meritis ex suis supplevit,*[6] so denkt er nicht

---

1. Abälards Hauptschriften sind: 1. sein 1121 zu Soissons censurierter „tractatus de unitate et trinitate divina" (ed. Stölzle, Freiburg 1891, überarbeitet in der MSL 178, 1123—1330 und vollständiger in Cousins Ausgabe der opp. Abael. [II, 357—566] gedruckten „theologia christiana); 2. die zu Sens 1141 verurteilte „theologia", von der nur ein Teil, die „introductio ad theologiam" (MSL 178, 979—1114; vollständiger Cousin II, 1—149) und, wie Denifle (Archiv für Litteratur- und Kirchengesch. des Mittelalters 1, 402 ff. u. 584 ff.) gezeigt hat, Bearbeitungen zweiter Hand vorliegen, nämlich a) die MSL 178, 1685—1758 gedruckte epitome theologiae christianae, b) die Sentenzen einer St. Florianer Handschrift (Denifle, S. 424 ff.), c) die Sentenzen Rolands (d. i. des spätern Alexander III., ed. FAGietl, Freiburg 1891; vgl. Denifle, S. 434 ff), d) die Sentenzen des Magister Omnebene (Denifle, S. 461 ff.); 3. die expositio in ep. ad Rom (MSL 178, 783—978); 4. ethica seu liber dictus scito te ipsum (ib. 633 bis 678); 5. dialogus inter philosophum, Judaeum et Christianum (ib. 1611—1684); 6. sic et non (ib. 1329—1610). **2.** Ritschl I², 48 ff.; Harnack, DG III, 358 ff. **3.** Gottschicks Beurteilung Abälards (ZKG XXII, 419 ff.) kann ich nicht teilen (vgl. unten S. 515 Anm. 4 u. 5). **4.** expos. 2 (zu Rö. 3, 24 ff.). MSL 178, 836 B; vgl. Deutsch, S. 373 f. **5.** Stellen für „hostia pro peccato" und für „poenam sustinere" bei Gottschick, S. 425 Anm. 3 u. 4 und Deutsch, S. 383 f. **6.** expos. 2 (zu Rö. 5, 18 f.). MSL 178, 865 D.

nur an die Rechtfertigung, nicht nur daran, daſs Gott um des Verdienstes willen, das Christus durch seine vollkommene Gesetzeserfüllung sich erworben, die unvollkommene Gerechtigkeit der Glieder Christi gelten lasse. Er schlieſst auch hier die Erwerbung der *remissio* ein.[1]) Dennoch hat er den aus Augustin stammenden[2]) und auch Anselm nicht ganz unbekannten[3]) Gedanken, daſs durch die Offenbarung der Liebe Gottes im Tode Jesu die Liebe in uns erweckt werde, die uns zu Gottes Kindern macht,[4]) nicht nur zur psychologischen Erklärung der *justificatio* verwendet. Dieser Gedanke ist vielmehr grundlegend für seine Auffassung der Erlösung. Nur aus ihm vermag er den Weg, den Gott zur Befreiung der Menschen einschlug, zu verstehen.[5]) Und so wenig diese Absicht durchführbar war,[6]) Abälard hatte doch unverkennbar die Neigung, auf diesen Gedanken allein die Bedeutung des Werkes Christi hinauszuführen; wenn auch so, daſs daneben die Ergänzung unserer *justitia* durch die *merita* Christi festgehalten wurde.[7]) — Aber diese Tendenz Abälards war unverträglich mit einer Tradition, die er selbst nicht geradezu bekämpfen wollte. Daher konnte sie sich nicht durchsetzen.

---

1. Vgl. Gottschick, S. 423 f.; vgl. was kurz vor der S. 514 bei Anm 6 zitierten Stelle gesagt wird: ut . . . ipsius justitia suppleretur, quod delictis nostris praepediebatur (p. 865 B). Die Hauptsache ist freilich an beiden Stellen die Ergänzung unserer justitia. 2. Vgl. oben S. 359 bei Anm. 8 u. S. 401 bei Anm. 4 u. 5. 3. Vgl. medit. 12. MSL 158, 771 C u. 772 AB. Doch tritt selbst hier die Liebe des „pius pater" zurück hinter der Liebe des „dulcissimus Jesus" (vgl. oben S. 511 Anm. 3). 4. expos. 2 (zu Rö. 3, 24 ff.). MSL 178, 836. Und nicht nur gelegentlich im Zusammenhange exegetischer Ausführungen hat Abälard diesen Gedanken als den für das Verständnis der reconciliatio wichtigsten betont. Auch in seiner verlorenen theologia ist dieser Gedanke ihm die Hauptsache gewesen (vgl. MSL 178, 1730 f.; Denifle I, 431. 458 [= Gietl, S. 158 f.] u. 466). 5. Vgl. den Zusammenhang der expos. p. 836 gegebenen „solutio" mit der vorangehenden Erörterung der Schwierigkeiten jeder anderen Auffassung (p. 833 ff.). 6. Denn bei den früh sterbenden, getauften Kindern muſs Abälard sich anders helfen: cum incipiunt de corpore exire et vident sibi per misericordiam dei gloriam praeparatam, simul cum discretione caritas dei in eis nascitur (p. 838 B). Und ist nicht der Tod Christi Liebesbeweis nur, weil er für uns erfolgte? 7. Vgl. Anm. 5 und expos. 2. MSL 178, 836 B: redemptio itaque nostra est illa summa in nobis per passionem Christi dilectio (nicht: in nos . . . dilectio dei), quae non solum a servitute peccati liberat, sed veram nobis filiorum dei libertatem acquirit.

§ 63. Die dogmengeschichtliche Bedeutung der Zeit zwischen ca. 1100 und 1250. Reaktion des Traditionalismus gegen die dialektische Theologie. Beeinflussung der letzteren durch die Mystik und sodann durch Aristoteles.

FNitzsch, Abälard (RE I, 14—25); MHerold, Bernhard v. Clairvaux (RE II, 623—639); OZöckler, Hugo v. St. Victor (RE VIII, 436—445); RSeeberg, Lombardus (RE XI, 630—642). — ALiebner, Hugo von St. Victor und die theologischen Richtungen seiner Zeit. Leipzig 1822. — ANeander, Der heilige Bernhard und sein Zeitalter. 2. Aufl. Hamburg und Gotha 1848; neu abgedruckt mit Einleitung und Zusätzen von Deutsch in der Bibliothek theol. Klassiker, Bd. 22 und 23. 1889. — MSchneid, Aristoteles in der Scholastik. Eichstätt 1875. — SMDeutsch, Abälard s. § 62. — HDenifle, Die Sentenzen Abälards (ALKG I, 402ff. u. 584ff.). — OBaltzer, Beiträge zur Geschichte des christologischen Dogmas im 11. und 12. Jahrhundert. Leipzig 1898. — OBaltzer, Die Sentenzen des Petrus Lombardus, ihre Quellen und ihre dogmengeschichtliche Bedeutung, Leipzig 1902. — JGottschick, Studien I s. § 62, II ZKG 23, 35ff. — Über die Literatur zur Geschichte des Ablaſs s. § 59.

1a. Die 150 Jahre zwischen dem Tode Anselms († 1109) und der Tätigkeit des Thomas v. Aquino sind für die DG direkt nur von geringer Bedeutung. Zwar ist die Scholastik des 13. Jahrhunderts vielfach dem gefolgt, was die berühmten Lehrer des 12. Jahrhunderts, namentlich Petrus Lombardus († 1160), gelehrt hatten. Doch erst durch die Scholastiker des 13. Jahrhunderts sind die Lehren einzelner Lehrer des 12. Jahrhunderts allgemeinerer Anerkennung in der katholischen Kirche entgegengeführt. Erst die Lehrer des 13. Jahrhunderts haben den Petrus Lombardus über seine Zeitgenossen emporgehoben, während derselbe in seiner Zeit nichts weniger war als ein anerkannter Lehrer, auch nach seinem Tode noch bis 1215 mannigfach angegriffen wurde. Von direkt dogmengeschichtlicher Bedeutung innerhalb der angeführten Zeit ist eigentlich nur das auch für die damalige Stellung des Papsttums in der Kirche charakteristische [vierte] Laterankonzil von 1215. Denn dies Konzil brachte die mittelalterliche Entwickelung der Buſspraxis und der Abendmahlslehre [1]) zu kirchlichem Abschluſs. Inbezug auf die letztere geschah dies in dem von der Synode im ersten ihrer 70 Capitula aufgestellten Glaubensbekenntnis, dem sog. *Innocentianum*, welches vereinzelt später

1. Vgl. oben § 58, 59 u. 61.

als viertes der Symbole neben „Apostolicum", „Nicaenum" und „Athanasianum"[1]) angesehen worden ist.[2]) Dieses Symbol enthält nämlich folgenden Passus: *una vero est fidelium universalis ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur, in qua idem ipse sacerdos et sacrificium Jesus Christus, cujus corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina, ut ad perficiendum mysterium unitatis accipiamus ipsi de suo, quod accepit ipse de nostro. et hoc utique sacramentum nemo potest conficere nisi sacerdos.*[3]) — Inbezug auf die Buſse machte Innocenz III. im 21. Kapitel unter strengster Betonung des Beichtgeheimnisses die Privatbeichte (Ohrenbeichte) zur Pflicht: *omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata confiteatur fideliter saltem semel in anno proprio sacerdoti et injunctam sibi poenitentiam studeat pro viribus adimplere, suscipiens reverenter ad minus in pascha eucharistiae sacramentum.*[4])

1b. Im Interesse der Wirksamkeit des Buſsinstituts (*quia per indiscretas et superfluas indulgentias ... et claves ecclesiae contemnuntur et poenitentialis satisfactio enervatur*) hat Innocenz III. auf demselben Laterankonzil bestimmt, *ut, cum dedicatur basilica, non extendatur indulgentia ultra annum, sive ab uno sive a pluribus episcopis dedicetur, ac deinde in anniversario dedicationis tempore quadraginta dies de injunctis poenitentiis indulta remissio non excedat.* Er hat überhaupt die gewöhnlichen Ablässe, *quae pro quibuslibet casibus aliquoties conceduntur,* auf das Maſs einer Quadragene beschränkt wissen wollen.[5]) Beides hat zwar dem bischöflichen Ablaſs für die Folgezeit Grenzen gezogen. Aber die Päpste, die inbezug auf diese gewöhnlichen [Partial-] Ablässe, wie Innocenz selbst hervorhebt, zurückhaltend gewesen waren, hatten längst die Entwickelung der Ablaſspraxis auf eine Bahn geschoben, die zu verhängnisvolleren Zuständen führte als die Ausartung der bischöflichen Ablässe. Schon Alexander II. hatte 1063 denen, die in Spanien gegen die Sarazenen zu Felde zogen, einen

---

1. Vgl. oben § 57, 2. 2. Vgl. GvZezschwitz, Katechetik II, 128
3. Mansi XXII, 982. 4. ibid. p. 1007 f. 5. can. 62 Mansi XXII, 1050 f.

nicht irgendwie begrenzten Erlaſs der Buſsstrafen versprochen,[1]) hatte, wie es schon hier [und später durchgängig] heiſst, *remissio peccatorum*[2]) ohne jede weitere Einschränkung ihnen in Aussicht gestellt. Mit Urbans II. Bestimmung von 1095, daſs den Kreuzfahrern *iter illud pro omni poenitentia* gerechnet werden sollte,[3]) setzte dann die lange Kette der päpstlichen Plenarablässe für die Kreuzfahrer ein. Und Innocenz III. selbst verfügte in weiterführender Anknüpfung an ähnliche Bestimmungen seiner Vorgänger,[4]) daſs der von ihm den Kreuzfahrern verheiſsenen *plena peccatorum venia* oder *remissio* auch diejenigen *juxta qualitatem subsidii et devotionis affectum* teilhaftig werden sollten, die mit ihrem Vermögen den Kreuzzug unterstützten.[5])

1 c. Innocenz III. meinte offenbar auf dem Laterankonzil von 1215, daſs die Entwickelung der katholischen Kirche wesentlich abgeschlossen sei. Verbot er doch auch, *ne nimia religionum diversitas gravem in ecclesia dei confusionem inducat,* die Begründung neuer Orden.[6]) Aber es ist bezeichnend, daſs diesem Verbot nach kurzer Zeit die Entstehung des Bettelmönchtums folgte, von dessen groſsartiger Entfaltung die kirchliche Entwickelung der nächsten Jahrhunderte gar nicht losgelöst werden kann. Man stand 1215 noch mitteninne in einer Entwickelung, die neue Verhältnisse herbeizuführen im Begriff war.

---

1. Jaffé[2] Nr. 4530 (Epistulae pontif. Roman. ineditae ed. SLoewenfeld, Leipzig 1885, Nr. 82, S. 43): poenitentiam eis levamus et remissionem peccatorum facimus, oratione prosequentes. **2.** Vgl. Anm. 1. Die Erklärung für diesen nach Brieger (RE IX, 80, 42 ff.) bei den Plenarablässen seit Eugen III. (1145—1153) herrschend gewordenen Sprachgebrauch wird letzlich gewiſs jenes Stadium der Buſspraxis bieten, da die remissio peccatorum erst nach Ableistung der satisfactio perfekt ward (so auch Brieger a. a. O.; vgl. oben S. 484 bei Anm. 1). Die „remissio" anders zu fassen als „venia" (vgl. oben S. 491 Anm. 4), geht hier nicht an (vgl. oben im Texte bei Anm. 5). Doch mag auch das zur Erklärung dienen, daſs, weil Christus „unsere Sünde trug", unabhängig von der Ablaſspraxis die Überzeugung Platz gegriffen hatte, daſs „peccatum" auch „poena peccati" bedeute (Abael., expos. 2, zu Rö. 5, 12 ff. MSL 178, 866 B). Secundum quam quidem significationem, sagt Abälard (a. a. O. 866 C), dicuntur peccata dimitti, i. e. poenae peccatorum condonari. **3.** conc. Clarom. can. 2. Mansi XX, 816 E. **4.** Vgl. Brieger, RE IX, 80, 17 ff. **5.** conc. Later., exped. pro recuperanda terra sancta. Mansi XXII, 1067 D. **6.** can. 13. Mansi XXII, 1002 E.

1d. Die 150 Jahre zwischen Anselm und Thomas sind in der Tat eine Zeit bedeutsamsten neuen Werdens, indirekt daher für die DG von allergröſster Bedeutung. Diese Jahre haben über die Entwickelung der beiden neuen Faktoren, die im 11. Jahrhundert emporkamen, über die Entwickelung und das gegenseitige Verhältnis der neuen Wissenschaft und der neuen Frömmigkeit entschieden — in ähnlicher Weise, wie im individuellen Leben unter normalen Verhältnissen die entscheidenden Jahre der beginnenden geistigen Selbständigkeit den Ausgleich herbeiführen zwischen den intellektualistischen Neigungen der Jugend und ihrem gefühlsmäſsigen Idealismus.

2. Anselm hatte die Beweisbarkeit des gesamten „Glaubens“ vorausgesetzt.[1]) Doch war bei ihm durch seinen ausgeprägt kirchlich-frommen Sinn und durch die Betonung des *„credo, ut intelligam,“* der Demonstriersucht der Stachel genommen. Bei Abälard, dem gröſsten Dialektiker des 12. Jahrhunderts,[2]) hat, umfassender als bei Berengar,[3]) das Wissenwollen sich gegen den Autoritätsglauben zu kehren begonnen: *qui credit cito, levis est corde* (Si. 19, 4), so hieſs es nun.[4]) Das vernünftige Christentum, wenn auch der heidnischen Philosophie und vollends dem Judentum überlegen, schien doch mit der ersteren sich leicht zusammenfinden zu können.[5]) In der theologischen Arbeit fiel der Ton auf die dialektische Beseitigung der für den Verstand sich ergebenden Schwierigkeiten; und bei den Kleinen unter den Schülern Abälards ging die Theologie in dialektischer Disputierkunst auf. Daher traten die, welche als Wächter der Frömmigkeit galten oder es zu sein begehrten, zum Schutze der Orthodoxie und zu gunsten der traditionellen Methode des theologischen Unterrichtes gegen die neue Wissenschaft auf. Und obwohl die dialektische Richtung unter den Gelehrten immer mehr Boden gewann, auch den Betrieb der Wissenschaft ungemein förderte — sie hat ihren Anteil an der Entstehung der ältesten Universitäten, Paris, Oxford u. a. —, so standen doch bis über das Ende des 12. Jahrhunderts hinaus nicht nur Abälard, sondern auch andere bedeutende Vertreter

---

1. Vgl. oben S. 506 bei Anm. 1. **2.** Vgl. über seine Werke oben S. 514 Anm. 1. **3.** Vgl. § 61. **4.** introd. ad theol. 2. MSL 178, 1051 B. **5.** Vgl. Abälards „dialogus“ und dazu Deutsch, S. 433 ff.

der neuen Theologie, wie in Frankreich Petrus Lombardus († 1160), Gilbertus Porretanus († 1154), Petrus Pictavensis († 1204) u. a., in Deutschland Folmar v. Triefenstein († 1181) u. a., bei vielen Frommen in Mifskredit. Davon zeugt die Feindschaft Bernhards von Clairvaux gegen Abälard und sein Vorgehen gegen Gilbert auf der Synode zu Reims 1148; davon zeugen die Verhandlungen über die Orthodoxie des Petrus Lombardus in Tours (1164) und in Rom (1179 und 1215); das beweist Walters von St. Victor Polemik gegen die *quatuor labyrinthos Franciae* (um 1180)[1] und Gerhohs v. Reichersberg († 1169) Schrift *de investigatione antichristi* (1162).[2] Noch gegen Ende des Jahrhunderts klagte Bischof Stephan von Tournay: *lapsa sunt apud nos in confusionis officinam sacrarum studia litterarum, dum et discipuli solis novitatibus applaudunt et magistri gloriae potius invigilant quam doctrinae. novas recentesque summulas et commentaria firmantia super theologia passim conscribunt ..., quasi nondum suffecerint sanctorum opuscula patrum. ... disputatur publice contra sacras constitutiones de incomprehensibili deitate; de incarnatione verbi verbosa caro et sanguis irreverenter litigat. individua trinitas in triviis secatur et discerpitur, ut tot jam sint errores, quot doctores, tot scandala, quot auditoria.*[3])

3. Doch waren nicht wenige Gegner der dialektischen Theologie, wenn auch unbewufst, mehr als Vertreter der traditionellen Frömmigkeit. Wie die dialektische Richtung des 11. und 12. Jahrhunderts mit ihren Ahnen hinaufreichte bis ins zehnte, ja neunte Jahrhundert (bis auf Gerbert-Silvester und Eriugena), so war zwar auch die Eigenart der Frömmigkeit, die bei mehreren ihrer Gegner sich fand, nicht über Nacht gewachsen. In den Kreisen Clunys und der Klosterreform überhaupt, bei Romuald, bei Adalbert v. Prag u. a. kann man sie werden sehen. Dennoch darf man von einer „neuen Frömmigkeit“ im 11. und 12. Jahrhundert reden. Neu war die Leidenschaftlichkeit der Askese; man denke z. B. an die Strenge der neuen Orden und an die Geifselbufse, die

1. Vgl. Denifle, Archiv I, 465 ff. 2. MG., libelli de lite III, 1897, S. 304–395. 3. ep. 251. MSL 211, 517; vgl. Denifle, Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters I, Berlin 1885, S. 746.

Petrus Damiani († 1072) empfahl. Neu war der Minnedienst schwärmerischer Marienverehrung; auch das *Ave Maria* stammt aus dieser Zeit.[1]) Neu war die Kreuzzugsbegeisterung samt vielen ihrer Folgen.[2]) Neu war vornehmlich, dafs unter Einflufs Augustins und des durch Eriugena dem Abendlande nahegerückten Pseudodionys die Traditionen altkirchlicher Mystik auch bei den Klosterleuten des Mittelalters Eingang und Weiterbildung fanden. — Die Exzentrizität dieser neuen Frömmigkeit, ihr Aberglaube und die Äufserlichkeit der Werkheiligkeit, mit der sie oft verbunden war: dies alles kann freilich einerseits als ein Fortschritt des Degenerationsprozesses charakterisiert werden, in dem die christliche Frömmigkeit schon seit Jahrhunderten sich befand.[3]) Doch ist andererseits schon in der Intensität der neuen Frömmigkeit, d. h. in ihrer subjektiven Wärme und Kraft, und in dem Umfange ihres Einwirkungsgebietes eine religiöse Weiterentwickelung des mittelalterlichen Katholizismus unverkennbar. Und noch deutlicher zeigt sich dieser dogmengeschichtlich bedeutsame religiöse Fortschritt in der neuen Mystik, als deren glänzendster, für die Folgezeit vorbildlicher Vertreter Bernhard von Clairvaux († 1153) zu gelten hat (vgl. Nr. 4).

4. Die Mystik Bernhards v. Clairvaux[4]) stellt sich freilich in vielen seiner Äufserungen lediglich als eine Erneuerung

---

1. Petrus Damiani opusc. 33, ep. ad Desider. (vor 1059) c. 3. MSL 145, 564: clericus quidam fatuus erat ...; inter hos tamen emortuos inutilis vitae cineres hic perexigui fomitis tenuis vivebat igniculus, ut ante sacrosanctum altare cotidie beatae dei genitricis accederet et, reverenter verticem curvans, angelicum hunc atque evangelicum versiculum decantaret: „Ave, Maria, gratia plena, dominus tecum, benedicta tu in mulieribus". cum itaque tantae fatuitatis ineptiam novus deprehendisset episcopus, ... ei praebendam, quam a nuper elato suo decessore perceperat, abstulit. Aber Maria erscheint dem Bischof und nötigt ihn, ihrem „Kapellan" die Pfründe zurückzugeben. Si igitur ille unum dumtaxat laudis canendo versiculum corporei victus alimenta promeruit: quam fideliter aeterna sperabunt, qui beatae reginae mundi cotidiana horarum omnium vota persolvunt! 2. Vgl. Bernard. Claravall. de laude novae militiae liber ad milites templi. MSL 182, 921—940. 3. Vgl. oben § 41, 1 bis 3. 4. Unter Bernhards Schriften (MSL 182 = I, 183 = II; 184 [III] bietet nur Unechtes) sind für die Erkenntnis seiner dogmengeschichtlichen Stellung wichtig einige Abschnitte in den libri quinque de consideratione ad Eugenium (I, 727—808), der tractatus de diligendo deo (I, 927—1000),

alter Gedanken dar. Wenn Bernhard ausführt, erst die, welche in der Bufse die Füfse des Herrn, in tätiger Heiligung seine die Gläubigen leitenden Hände geküfst hätten, könnten zugelassen werden zum Kusse des Mundes des Bräutigams, auf den der Eingang des Hohenliedes hinweise;[1]) wenn er dieses dritte *osculum suavissimum sed secretissimum*[2]) als eine dem *matrimonium carnale* vergleichbare *spiritualis copula* bezeichnet, durch welche die Seele ein Geist wird mit dem Sohne Gottes;[3]) wenn er diesen *amor spiritualis* unter Verwertung von 2. Ko. 5, 16 von dem *amor erga carnem Christi* unterscheidet[4]) und den Höhepunkt der geistigen Liebe als einen Zustand seltener, seliger Ekstase beschreibt[5]): so sind all diese Gedanken nicht neu.[6]) Ebenso deutlich erkennt man die ältere, augustinische Vorlage, wenn Bernhard in einem anderen Bilde[7]) das *unguentum contritionis* von dem *unguentum devotionis* unterscheidet: *illud pedibus* [*Christi*] *apponitur, hoc capiti; . . . caput ad divinitatem referendum est . . .; humiliatio contriti cordis humilitati congruit carnis.*[8]) Wie bei Augustin,[9]) so ist auch hier die mystische Kontemplation eine Erhebung über den Glauben an den geschichtlichen Christus. Diese Gedanken haften der Mystik infolge ihres Ursprungs mit Notwendigkeit an.[10]) Aber Bernhard hat sie viel weiter in den Hintergrund geschoben, als Augustin. Wie der Versöhnungslehre der Scholastik,[11]) so ist auch der Mystik Bernhards die Entwickelung zugute gekommen, die in wachsendem Mafse die beiden Gedankenreihen zusammengeschoben hatte, welche bei Augustin auseinander klafften: diejenige, deren Mittelpunkt die *gratia remissionis* war, und diejenige, die um die *gratia inspirationis* sich bewegte.[12]) Denn es ist für Bernhards Mystik

---

der tractatus de erroribus Abaelardi (I, 1053—1072) und seine Predigten (II, 35 ff.), insonderheit seine 86 sermones in canticum canticorum (II, 785 bis 1198).

1. in cant. 3 u. 4. II, 794—798; vgl. 6, 6—8. II, 805 f. **2.** ibid. 8, 1. II, 811. **3.** ibid. 8, 9. II, 814 D; vgl. 61, 1. II, 1071. **4.** ibid. 20, 6 f. II, 870. **5.** ibid. 52 (über HL 2, 7). II, 1029 u. 74. II, 1139 ff. **6.** Vgl. schon oben § 30, 6 d (S. 228 f.); ferner S. 405 bei Anm. 7. **7.** in cant. sermo 10 f. II, 819 ff. **8.** ibid. 10, 8. II, 822. **9.** Vgl. oben S. 406 bei Anm. 6 ff. **10.** Vgl. oben S. 181 (§ 26, 3 b am Ende). **11.** Vgl. oben S. 512 bei Anm. 1. **12.** Vgl. oben § 51, 3 d u. 4; S. 447 nach Anm. 6 und S. 461 bei und nach Anm. 6.

charakteristisch, dafs sie die Unterscheidung zwischen *contritio* und *devotio*, zwischen dem *amor carnalis* (der *devotio erga carnem Christi*[1]) und dem *amor spiritualis* nicht immer festgehalten hat. Bernhards Frömmigkeit ist sehr stark beeinflufst von Augustins religiöser Schätzung der geschichtlichen *humilitas Christi*[2]): seine *devotio* richtet sich zunächst auf die geschichtliche Gestalt Jesu, seine Niedigkeit und Demut, seine Leiden und sein Kreuz; der geschichtliche Heiland ist ihm der gnadenreiche und daher allerschönste[3]) Freund und Bräutigam der Seele. Aber Bernhard führt seltener von dem Menschen Jesus weg zum *verbum*; er hat Gott in dem geschichtlichen [nun erhöhten] Christus: *cum nomino Jesum, hominem mihi propono mitem et humilem corde, benignum, sobrium, castum, misericordem et omni denique honestate ac sanctitate conspicuum, eundemque ipsum deum omnipotentem.*[4]) Die Menschheit, in der Jesus sich die Liebe der Seele gewinnt, bleibt das transparente Kleid des „Geliebten" auch dann, wenn die Ekstase über alle Niedrigkeiten seiner irdischen Erscheinung hinweghebt.[5]) Teils hieraus, teils daraus, dafs die Bufse und mit ihr die *gratia remissionis* inzwischen eine weit gröfsere Bedeutung erhalten hatte, als es zu Augustins Zeit der Fall war,[6]) erklärt sich, dafs bei Bernhard als die selige Erfahrung der Jesusliebe nicht selten die von seiner *misericordia* ausgehende Sündenvergebung erscheint: *est locus, ubi vere quiescens et quietus cernitur deus; locus omnino non judicis, non magistri, sed sponsi, et qui mihi quidem, nam de aliis nescio, plane cubiculum* (vgl. HL 1, 4) *sit, si quando in illum contigerit introduci. sed heu! rara hora et parva mora. clara ibi agnoscitur misericordia domini ab aeterno et in aeternum super timentes eum; . . . o solus vere beatus, cui non imputabit dominus peccatum! . . . sufficit mihi ad omnem justitiam solum habere propitium, cui soli peccavi; . . . non peccare dei justitia est, hominis justitia indulgentia dei.*[7]) Bernhard hat, indem

1. in cant. 20, 8. II, 871. **2.** Vgl. oben S. 395 bei Anm. 8 ff. **3.** in cant. 70, 4. II, 1118 (alias enim . . . non erat ei species neque decor; Jes. 53, 2); anders freilich 45, 6. II, 1002 A (Schönheit nur in der Gottheit). Vgl. übrigens S. 359 Anm. 6. **4.** in cant. 15, 6. II, 847 C; vgl. O Baltzer, Beiträge, S. 34 f. **5.** Vgl. in cant. 45, 1 ff. II, 99 ff. **6.** Vgl. oben S. 461 bei Anm. 4. **7.** in cant. 23, 15. II, 892.

er und soweit er der mystischen Kontemplation gelegentlich diese Wendung gegeben hat, die Mystik verchristlicht und verkirchlicht. Den tiefsten Gedanken wahrhaft christlicher Selbstbeurteilung ist durch ihn auf katholischem Gebiete Spielraum verschafft. Er konnte, Stimmungen Ausdruck gebend, nicht dogmatische Theorien entwickelnd, erklären: *unde vera justitia, nisi de Christi misericordia? . . . soli justi, qui de ejus misericordia veniam peccatorum consecuti sunt,*[1]) und: *hoc enim totum hominis meritum, si totam spem suam ponat in eo, qui totum hominem salvum facit.*[2]) Er konnte mahnen: *crede ergo te deo, committe te ei, jacta in eum cogitatum tuum!*[3]) Er konnte rühmen: *fremit mundus, premit corpus, diabolus insidiatur: non cado; fundatus enim sum super firmam petram. peccavi peccatum grande, turbabitur conscientia: sed non perturbabitur, quoniam vulnerum domini recordabor.*[4]) — In diesem Zusammenhange erklärt es sich, dafs bei Bernhard gelegentlich der paulinische Gedanke der Rechtfertigung durch den Glauben einen korrekten Ausdruck gefunden hat.[5]) Nur eine Stelle sei angeführt: *primo quidem veritatis doctor depulit umbram ignorantiae tuae luce sapientiae suae. per justitiam deinde, quae ex fide est, solvit funes peccatorum, gratis justificans peccatorem. . . . addidit quoque sancte inter peccatores vivere et sic tradere formam vitae, tanquam viae, qua redires ad patriam. ad cumulum postremo pietatis tradidit in mortem animam suam et de proprio latere protulit pretium satisfactionis, quo placaret patrem. . . . quamobrem quisquis pro peccatis compunctus esurit et sitit justitiam, credat in te, qui justificas impium, et solam justificatus per fidem pacem habebit ad deum.*[6])

---

1. in cant. 22, 11. II, 883 f. **2.** sermo in ps. 90 (91): 15, 5. II, 246 B; vgl. in cant. 68, 6. II, 1111 B: sufficit ad meritum scrire, quod non sufficiunt merita. **3.** in vig. nat. sermo 5, 5. II, 108 A. **4.** in cant. 61, 3. II, 1072; die vulnera Christi sind die HL 2, 14 genannten Felsenklüfte (vgl. auch 61, 7. II, 1074). **5.** Vgl. die Stellen bei ARitschl, Rechtfertigung und Versöhnung I². 111 ff. u. ARitschl, Lesefrüchte aus dem hl. Bernhard (StKr 1879, S. 317 ff.). **6.** in cant. 22, 7. 8. II, 881 AD. Hier ist das justificari sola fide nicht nur in dem Sinne behauptet, in dem es bei Victorinus Afer, beim Ambrosiaster und bei Pelagius (vgl. oben S. 387 und 419) und durch Vermittelung des Pelagius-Kommentars, bezw. des Ambrosiasters, bei Smaragdus und Sedulius (vgl. oben S. 460 bei Anm. 6),

5. So zweifellos es ist, dafs für Bernhard die Mystik der Weg zu diesen evangelischen, einen religiösen Fortschritt darstellenden Gedanken gewesen ist,[1]) so verrät sich doch selbst bei ihm gelegentlich, dafs die Mystik von Haus aus gegen die Heilsgeschichte gleichgiltig ist.[2]) Um so weniger kann es überraschen, dafs die Folgen des Wiederauflebens der alten Mystik nicht nur heilsame waren. Die einmal eingedrungene Mystik hat mehrfach — so z. B. bei den Amalrikanern[3]) und bei der Sekte des freien Geistes — auch zu kirchlich indifferentem Pantheismus geführt. Wie Anselm sich verhält zu der aufklärerischen Dialektik und zur orthodoxen Scholastik des 13. Jahrhunderts, so Bernhard zu jenen pantheistischen Mystikern und — zur Frömmigkeit der Bettelorden.

6. Die Mystik und die dialektische Theologie waren, so gewifs beide auf Augustin fufsten, so gewifs für beide die *visio* oder *fruitio dei* das letzte Ziel war,[4]) kontradiktorische Gegensätze nur dann, wenn die Dialektiker alles beweisen wollten. Das empfand Bernhard als Profanation; das verspottete er in dem Traktat *de erroribus Abaelardi* als ein *profunda dei aperire*, als ein *planum et apertum reddere* des *mysterium absconditum a saeculis.*[5]) Doch auch Bernhard kannte einen Fortschritt vom Glauben zur Erkenntnis,[6]) und die höchste Erkenntnis war ihm, wie schon dem Augustin,[7])

---

sowie bei Hrabanus Maurus (zu Rö. 3, 22. MSL 111, 1343 B) und bei Lanfrank (zu Rö. 3, 21 nach Hss. bei HDenifle, Luther und Luthertum I², 2. Abt. Mainz 1905, S. 29; MSL 150, 115 f. fehlend) nachweisbar ist. Es liegt hier vielmehr, noch deutlicher als bei Bruno, dem Karthäuser (zu Rö. 3, 28. MSL 153, 41 D; vgl. FDüsterdieck, StKr 1902, S. 506), eine wirkliche Parallele zu Luthers Gedanken vor.

1. Ersichtlich ist das namentlich an dem, was Bernhard im Anschlufs an das Hohelied über die fiducia der anima „intrepida et inverecunda" (74, 4. II, 1140; vgl. 45, 1. II, 999) sagt (vgl. in cant. 68 u. 69; z. B. 69, 8. II, 1116 A: vides, quomodo ... de amore suo certum te reddat). **2.** In der Ekstase treten die imagines carnis aut crucis aut aliae quaecunque corporearum similitudines infirmitatum zurück, nur die Gottheit macht dann die Schönheit des Bräutigams aus (in cant. 45, 6. II, 1002; vgl. oben S. 523 Anm. 3 und OBaltzer, Beiträge, S. 37). **3.** Vgl. unten S. 528 Anm. 8. **4.** Vgl. oben S. 355 bei Anm. 14 und 15 und S. 364 bei Anm. 4 und 5. **5.** I. 1067 B. **6.** de consid. 5, 3, 6. I, 791. **7.** Vgl. oben S. 370 bei Anm. 2—4.

die mystische Schauung: *pater nequaquam plane cognoscitur, nisi cum perfecte diligitur.*[1]) Es konnte daher eine Verwertung der Dialektik zum Zweck des *intelligere* nicht nur mit mystischer Frömmigkeit und mystischer Schriftstellerei in einem Subjekte sich vertragen; es konnte auch wissenschaftlich die mystische Erkenntnis mit der verstandesmäfsigen frommen Betrachtung als die Vollendung derselben verbunden werden. Diese Verbindung vollzog der *„alter Augustinus“,* Bernhards Freund Hugo v. St. Victor († 1141),[2]) indem er, klarer als Bernhard, das bei Augustin ineinandergehende *intelligere* und *credere ipsi veritati*[3]) als zwiefache Weiterentwickelung des Autoritätsglaubens ansah: *tribus gradibus promotionis fidei fides crescens ad perfectum conscendit. primus per pietatem eligere, secundus per rationem approbare, tertius per veritatem apprehendere,*[4]) und dementsprechend die Glaubensobjekte nur teilweise als vernunftgemäfs, teilweise aber als übervernünftig bezeichnete: *ex ratione sunt necessaria, secundum rationem sunt probabilia, supra rationem mirabilia, contra rationem incredibilia. et duo quidem extrema omnino fidem non capiunt, ... quae secundum rationem sunt et quae sunt supra rationem, tantummodo suscipiunt fidem.*[5]) Von der zweiten Klasse der Glaubensobjekte kann nur die mystische Schauung eine mehr als autoritätsmäfsige Gewifsheit geben. Damit war das Gebiet der philosophischen Arbeit am Dogma so abgesteckt, dafs innerhalb der Grenzen des *secundum rationem* die weitgehendste Vermischung der Theologie mit philosophischen Kenntnissen möglich wurde, während den übervernünftigen Glaubenssätzen gegenüber die Aufgabe der Wissenschaft auf das Doppelte sich beschränken mufste, zu erweisen, dafs sie

1. in cant. 8, 9. II, 814. **2.** Unter Hugos Werken (MSL 175—177; vgl. BHauréau, Les œuvres de Hugues de Saint Victor. Essai critique. Paris 1886) gelten die beiden die Gesamtheit der Glaubensobjekte behandelnden Bücher de sacramentis christianae fidei (MSL 176, S. 174–618) und die summa sententiarum (ibid. 42—174) als die bedeutendsten. Die Abfassung der summa durch Hugo hat Denifle in einer Mitteilung seines ALKG (III 1887, S. 634—640) bezweifelt, doch hat Gietl (die Sentenzen Rolands. Freiburg 1891, p. XXXIV sqq.) mit sehr beachtenswerten Gründen sie verteidigt (vgl. Zöckler, RE VIII, 439, 49 ff.). **3.** Vgl. oben S. 370 bei Anm. 2 u. 3. **4.** de sacr. 1, 10, 4. MSL 176, 333 D. **5.** ibid. 1, 3, 30 p. 231 D.

nicht *contra rationem* seien, und ihren systematischen Ort innerhalb der philosophisch-theologischen Gesamtanschauung zu bestimmen.

7a. Der Einflufs Hugos von St. Victor begegnete sich mit dem Abälards bei Petrus Lombardus († 1160). Abälard hatte nicht nur durch seine *theologia* ein vielfach benutztes Vorbild wissenschaftlicher Behandlung des Glaubens gegeben;[1] er hatte auch durch sein *„sic et non“* einer formalistisch-schulmäfsigen Behandlung der dogmatischen Fragen die Wege gewiesen: *adversitatis quaeramus remedium!*[2] Petrus Lombardus verband in seinem dogmatischen Kompendium, d. h. in seinen berühmten *sententiarum libri quatuor*,[3] diese Methode, von den Differenzen innerhalb der Tradition den Ausgang zu dialektischen Erörterungen zu nehmen, mit Hugos Streben nach systematischer Anordnung und auch, wenngleich ohne prinzipielle Erörterung über Glauben und Wissen, mit einem Teile Hugonischer Zurückhaltung im Beweisenwollen.[4] Das erste Buch seiner Sentenzen enthält 48 Distinktionen *de deo*, das zweite 44 Distinktionen *de creaturis*, das dritte 40 Distinktionen *de incarnatione verbi*, das vierte 50 Distinktionen *de sacramentis*. Die einzelnen Distinktionen zerfallen in eine Reihe Unterabteilungen, die in der Regel die Lösung einer [vielfach im Schulbetriebe schon traditionellen] Frage bieten. Der in der Art der Stoffanordnung und in dem Ausgehen von den nicht selten differenten „Sentenzen“ der Väter erkennbare „schola-

---

1. Vgl. Denifle, ALKG I, 417 ff. u. oben S. 514 Anm. 1 Nr. 2. **2.** MSL 178, 1344 C. **3.** MSL 192, 519—964; den besten Text (mit Anmerkungen) bietet die Bonaventura-Ausgabe der Väter von Quaracchi in Bonaventuras Kommentar zum Lombarden, je vor dem „commentarius“ zu den einzelnen Distinktionen (opp. Bonav. I—IV. 1882—1889). Aufser dem Sentenzenbuche haben wir von dem Lombarden einen Kommentar zu den Psalmen (MSL 191, 31—1296) und später sehr viel gebrauchte Collectanea in epp. Pauli (MSL 191, 1297—1696 u. 192, 9—519). **4.** Eine sorgfältige Untersuchung über die Quellen des Sentenzenbuches hat Baltzer gegeben. Hugo und Abälard und in zweiter Linie das Decretum Gratians und die noch ungedruckten Sentenzen des neben Gratian in Bologna wirkenden Kanonisten und Theologen Gandulph (vgl. Denifle, ALKG I, 621 f.) sind neben den zumeist nicht direkt benutzten altkirchlichen Theologen die Hauptquellen. Die Anlehnung an Hugo ist oft eine plagiatorisch enge; aber Abälards Einflufs ist, obwohl äufserlich nicht so hervortretend, faktisch nicht viel geringer.

stische Formalismus[1]) ermöglichte eine gleichartige Behandlung aller Glaubenssätze, auch wenn gar nicht alle bewiesen werden sollten, und ist eben deshalb zur Herrschaft gekommen und vervollkommt worden. Er ist als ein Charakteristikum der Scholastik der Folgezeit anzusehen.

7 b. Das Kompendium des Lombarden ist später das „Lehrbuch" geworden, von dem die theologische Arbeit der Scholastik ausging, das sie, abgesehen von den wenigen *articuli, in quibus magister sententiarum non tene[ba]tur communiter ab omnibus,*[2]) trotz aller korrigierenden „Interpretationen" voraussetzte. Aber diese Bedeutung hat das Sentenzenbuch des Lombarden sich erst mit der Zeit errungen.[3]) Noch gegen Ende des 12. Jahrhunderts war das Mifstrauen der Traditionalisten gegen die neue Wissenschaft ungebrochen.[4])

8 a. Ja, dies Mifstrauen erhielt in eben dieser Zeit neue Nahrung durch einen Umstand, der dem rückschauenden Blick nur als ein Fortschritt der Wissenschaft erscheinen kann. Während man bisher die philosophischen Kenntnisse vornehmlich aus Augustin, also aus [neu-] platonischen Traditionen entnommen hatte, von Aristoteles nur einzelnes aus seiner Logik durch Übersetzungen des Boëthius[5]) kannte, wurden seit dem endenden 12. Jahrhundert durch Vermittelung der spanischen Juden und Muhammedaner auch andere Schriften des Aristoteles samt den Kommentaren arabischer und jüdischer Philosophen bekannt.[6]) Und im 13. Jahrhundert führte die durch den vierten Kreuzzug geschaffene Verbindung mit dem Orient auch zu direkten Übersetzungen aus dem Griechischen.[7]) Der Pantheismus der spanischen Kommentatoren und speziell die durch sie angeregte pantheistische Ketzerei des David v. Dinant († nach 1215)[8]) diskreditierte diese neue

---

1. Vgl. oben § 60, 3. **2.** Vgl. MSL 192, 962 f. **3.** Vgl. über die Anfechtungen, die auch Petrus Lombardus erfuhr, oben S. 516 u. S. 520. **4.** Vgl. oben S. 520 bei Anm. 3. **5.** Vgl. oben S. 177 u. S. 499 bei und mit Anm. 3. **6.** Vgl. JEErdmann I⁴, 329 ff. und Schwane, DG der mittleren Zeit, S. 33 ff. **7.** Schwane, S. 33 f. **8.** Vgl. HHaupt, RE IV, 505 f. Amalrich v. Bena (vgl. WPreger, RE I, 432 f.), mit dem David schon von seinen Richtern zusammengestellt wurde, war von älteren Anregungen, von Eriugena, abhängig, kann nicht als der Vater der Ketzerei Davids angesehen worden.

Weisheitsquelle: die 1210 in Paris gehaltene Provinzialsynode, die den von Eriugena beeinflufsten Amalrich v. Bena († 1204)[1] und die *quaternuli* des David v. Dinant verurteilte, verbot auch die Lektüre der *libri Aristotelis de naturali philosophia*,[2]) und die neue Studienordnung, die 1215 ein päpstlicher Legat der Pariser Universität gab, untersagte Vorlesungen über die *libri Aristotelis de metaphysica et naturali philosophia.*[3]) Noch Gregor IX. gebot 1231 den Artisten, jene *libri naturales* nicht zu gebrauchen, *quousque examinati fuerint et ab omni eorum suspicione purgati,* und mahnte die Theologen, dafs sie *nec philosophos se ostentent, sed satagant fieri theodidacti.*[4]) Ja noch 1263 hat Urban IV. dies Verbot Gregors IX. wiederholen können.[5]) Zensuren gegen die Irrtümer des pantheistischen Aristotelismus der arabischen Philosophen, insonderheit gegen den Averroismus,[6]) sind im Lauf des 13. Jahrhunderts mehrfach ergangen.[7])

8 b. Aber gleichwie trotz alles Mifstrauens die scholastische Methode sich durchgesetzt hat, so hat auch trotz der kirchlichen Verbote der Aristotelismus seinen Einzug in die Scholastik gehalten. Schon 1255 rechnete in Paris ein Statut der Artistenfakultät *de modo docendi* mit regelmäfsigen Vorlesungen über die Physik und Metaphysik des Aristoteles.[8]) Namentlich die grofsen Scholastiker aus den Bettelorden, die Franziskaner Alexander Halesius († 1245) und Bonaventura († 1274) und mehr noch die Dominikaner Albertus Magnus († 1280) und Thomas v. Aquino († 1274), haben den *„philosophus"* zu Ehren gebracht. Die von Anselm und die von Bernhard herkommenden Entwicklungslinien liefen bei ihnen zusammen; ihre Scholastik stand, wie nicht nur Bonaventura beweist, in keinem Gegensatz mehr zur Mystik; die Spannung zwischen der neuen Wissenschaft und der neuen Frömmigkeit war überwunden.

---

1. Vgl. S. 528 Anm. 8. **2.** Chartularium universitatis Parisiensis ed. HDenifle (u. EChatelain), I. 1889, S. 70. Die Metaphysik scheint hier mit eingeschlossen zu sein (vgl. Denifle, S. 71 Anm. 14 und die Berichte bei Mansi XXII, 804). **3.** Chartularium (vgl. Anm. 2) I, 78 f. **4.** Potthast, Nr. 8707; Chartularium I, 138. **5.** Chartularium I, 428. **6.** Über Averroës (eigentlich: Ibn Rosched, † 1198) vgl. ERenan, Averroès et l'Averroïsme, Paris, 3. Aufl., 1866; JEErdmann I⁴, 339 ff.; Schneid, S 14 f. **7.** Vgl. Schneid, S. 18 f. **8.** Chartularium I, 278.

Und unter Einflufs der aristotelischen Philosophie weitete sich in fast universaler Weise der Bereich der theologisch-philosophischen Arbeit: die Verschmelzung antik-philosophischer und christlicher Traditionen fand nach mehr als tausendjähriger Entwickelung in den grofsen scholastischen Systemen einen abschliefsenden und bis in die Gegenwart nachwirkenden Ausdruck. Das katholische Christentum hatte seine klassische Höhe erreicht. — Freilich hat die ältere, von den augustinisch-platonischen Traditionen langsamer sich loslösende scholastische Theologie, die noch um 1250, wie überhaupt, so auch an der Universität Paris herrschte, auch in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts noch ihre Vertreter gehabt. Selbst gegenüber der älteren Franziskaner-Schule (Alexander Halesius und Bonaventura) und gegenüber den in der Zeit vor Albert d. G. wurzelnden dominikanischen Scholastikern war das Mafs des aristotelischen Einflusses bei Albertus Magnus und vollends bei Thomas eine Neuerung. Aber die Neuerung setzte sich durch. Selbst der grofse Gegner des Thomas, der in mancher Hinsicht an die älteren augustinisch-platonischen Traditionen anknüpfende Begründer der jüngeren Franziskaner-Schule, Duns Scotus († 1308), setzte die Arbeit des Thomas voraus.

9. Eine Geschichte der scholastischen Theologie, die diesem ebenso schwierigen wie undankbaren Stoffe wirklich gerecht werden wollte,[1]) müfste dem in den vorigen Nummern skizzierten Entwickelungsgange gemäfs zunächst darlegen, wie im 12. Jahrhundert sowohl inbezug auf die Gesamtaufgabe der Theologie wie inbetreff der einzelnen Lehren eine grofse Reihe von *quaestiones* sich ergab, wie ihre Zahl und die formale Art ihrer Erledigung immer mehr traditionell ward, und inwiefern in dem Kompendium des Lombarden ein Abschlufs für die ältere Entwickelung und der Ausgangspunkt für die spätere scholastische Theologie gegeben war. Sie müfste den Siegeslauf der dialektischen Theologie im einzelnen verfolgen und sowohl das allen Scholastikern des 13. Jahrhunderts Gemeinsame, wie die Schuldifferenzen zwischen

1. Was das besagen will, lehren Denifles Arbeit über die Sentenzen Abälards (vgl. oben S. 514 Anm. 1) und die Beiträge zur Geschichte der mittelalterlichen Scholastik von FEhrle (ALKG I, 365—401 und V, 603 bis 635).

den halben und ganzen Vertretern der älteren augustinisch-platonischen Scholastik einerseits, den Wegbereitern und Vollendern der neuen aristotelischen Scholastik andererseits deutlich zum Ausdruck bringen. — Die Dogmengeschichte braucht aus dieser nur scholastischem Denken interessanten Entwickelung nur das herauszuheben, was direkte oder indirekte Voraussetzung ist, sei es für den Tridentinischen Katholizismus, sei es für die Negationen und die Positionen der Reformatoren. Es genügt daher, wenn sie unter Zurückgreifen auf den Lombarden und die ältere Scholastik vor und neben Thomas die Gestaltung der noch im Werden begriffenen Dogmen bei Thomas im Zusammenhange mit seiner Gesamtanschauung ins Auge faſst (vgl. § 64—66) und danach den Begründer der scotistischen Schule, Duns Scotus, dogmengeschichtlich zu würdigen versucht (§ 67).[1]

---

1. Die altkirchlichen Dogmen, die Trinitätslehre und die Christologie, haben in der scholastischen Theologie natürlich ihre Geschichte gehabt; aber diese Geschichte hat sie weder alteriert, noch weitergebildet. Nur zweierlei sei hervorgehoben. a) Gleichwie man lehrte, daſs die göttlichen Attribute untereinander und von der göttlichen essentia nicht „a parte rei“, sondern nur „ex parte rationis“ unterschieden seien, so nahm man auch in der Trinitätslehre inbezug auf die den personalen Unterschied in Gott bedingenden Relationen an, daſs sie von der essentia dei nicht real zu unterscheiden seien. Doch „ex parte rationis“ unterschied man die essentia Gottes von den Relationen und betrachtete erstere für sich allein. Man wandelte hier ganz in Augustins Bahnen (vgl. oben § 48, 3d und de trin. 5, 7, 8. VIII, 916: quod relative pronuntiatur, non indicat substantiam). Dennoch war es leicht, den Vorwurf anzuregen, man habe eine Quaternität gelehrt, oder sabellianisiert. Auch der Lombarde war ersterem Vorwurf nicht entgangen. Doch nahm ihn Innocenz III. im 2. Capitulum des Laterankonzils in Schutz: nos sacro et universali concilio approbante credimus et confitemur cum Petro [Lombardo], quod una quaedam summa res est, incomprehensibilis quidem et ineffabilis, quae veraciter est pater et filius et spiritus sanctus. . . . et illa res non est generans neque genita nec procedens, sed est pater qui generat, filius qui gignitur, et spiritus sanctus qui procedit, ut distinctiones sint in personis et unitas in natura (Mansi XXII, 983 BC). Seitdem war jene Distinktion zwischen der essentia dei und den Relationen vollends legitimiert, und es war ein ganz vulgärer Satz: „essentia non generat neque generatur“ (vgl. Denifle, ALKG II, 454 ff.). b) In der Christologie (vgl. IADorner [oben vor § 27] Bd. II; JBach [oben S. 7 Anm. 8] Bd. II und OBaltzer, Beiträge usw.) verfolgte die dialektische Richtung den doppelten Zweck, die Unveränderlichkeit Gottes zu wahren und ein wirkliches menschliches

§ 64. Die Summa des Thomas im allgemeinen, ihre Prinzipienlehre und ihre Gotteslehre im besonderen.

Wagenmann, Thomas v. Aquino (RE[2] XV, 570—594); Mausbach, Thomas v. Aquin, der hl. (KL[2] XI, 1626—1661). — JBBossuet, Einleitung in die Geschichte der Welt und der Religion, fortgesetzt von JACramer VII, Leipzig 1786. — JMSchröckh, Christliche Kirchengeschichte XXVIII u. XXIX, Leipzig 1799. — KWerner, Der hl. Thomas von Aquino I: Leben und Schriften; II: Die Lehre; III: Geschichte des Thomismus. Regensburg 1858 u. 1859. — ARitschl (vgl. § 31) I[2], 58ff. — LSchütz, Thomas-Lexikon. Sammlung, Übersetzung und Erklärung der in sämtlichen Werken des hl. Thomas v. Aquin vorkommenden Kunstausdrücke und wissenschaftlichen Aussprüche, 2. Aufl. Paderborn 1895. —

Leben Jesu begreiflich zu machen. Das führte bei Abälard zu nestorianisierenden Tendenzen und in Deutschland nicht ohne Zusammenhang mit seinen Anregungen zu einem neuen Adoptianismus, dem Christus als Mensch „nicht anders Gottes Sohn war, als einer von uns" (so Folmar v. Triefenstein, † 1181, nach Arno Reichersb. lib. c. Folm. MSL 194, 1332A; vgl. Bach II, 470f.), der daher Christum, secundum quod homo, auch als einen „servus dei", wenn auch nicht, wie Gerhoh behauptet, als einen „vasallus dei" bezeichnen zu dürfen glaubte (Eberhard von Bamberg, epp. bei BPez, Thesaurus anecdot. VI, 1. Augsburg 1729, p. 468 mit 520AB, 479 u. 483; vgl. Bach II, 439). Die neue Frömmigkeit dagegen geriet von dem religiösen Interesse aus, in Christo Gott zu sehen (vgl. über Bernhard oben S. 523 bei Anm. 4), mehrfach in die Bahnen der vulgären Frömmigkeit der alten Kirche (vgl. oben § 35, 2b am Ende u. 4b). Die seit dem Lombarden sich fixierende scholastische Tradition hat zwar den Gedanken festgehalten, daſs Christus als der homo der Mittler gewesen sei (vgl. oben S. 395 bei Anm. 3); sie hat auch den Begriff des „meritum Christi", der eine persönliche Menschheit Christi gebieterisch zu fordern scheint, ohne Bedenken verwendet. Aber in dem locus de persona Christi behauptete sie dem alten Dogma gemäſs (vgl. oben S. 456 bei Anm. 4) die Unpersönlichkeit der menschlichen Natur. Doch während der Lombarde von hieraus, zögernd, zu seinem 1170 von Alexander III. (Jaffé[2] Nr. 11809; MSL 200, 684D) zensurierten „Nihilianismus" kam — Christus secundum hominem non est persona, nec aliquid (vgl. 3, 10, 1. MSL 192, 777) —, der ihn freilich nicht hinderte, Christum „secundum hominem assumptum" als prädestiniert zu denken (3, 10, 6 ib. p. 778; Rö. 1, 4; vgl. oben S. 456 Anm. 4), hat die thomistische und mehr noch die scotistische Scholastik auf einem Umwege einzulenken versucht: man hat mit Entschiedenheit behauptet, daſs Christus individueller Mensch gewesen sei, aber man hat menschliches Individuum-sein und menschliches Person-sein scheiden zu können gemeint und hat das Person-sein der Menschheit Christi nur im Logos als höheren Ersatz der menschlichen Persönlichkeit charakterisiert (Dorner II, 400f.; Heinrich, KL[2] III, 254 u. 271; RSeeberg, Duns, S. 235ff., insonderheit S. 240ff.).

Über die unübersehbare Einzelliteratur s. die KL² XI, 1661 genannten Zeitschriften und UChevalier, Réportoire des sources historiques du moyen-âge. 3. Aufl. [I. Paris 1905] Bd. II (noch nicht erschienen). — Für Detailstudien in der Scholastik, nicht nur der thomistischen, sind noch heute die alten Thomas-Kommentatoren, Gonzales († 1622), Ruiz († 1632), Alvarez († 1635) u. a. (vgl. HHurter, Nomenclator literarius I, Innsbruck 1892, S. 262 ff.), unentbehrlich.

1. In der Scholastik des Thomas,[1] die seit den Generalkapiteln von 1278, 1279 und 1286 mafsgebend für den ganzen Dominikanerorden wurde[2] und weit über die Grenzen des Ordens hinaus Anerkennung fand, ist zwar der Formalismus zu erschrecklicher Vollendung gekommen. Denn in den 518 Quästionen seines systematischen Hauptwerkes, der *summa theologica*,[3] wird jeder der 2652 Artikel nach demselben Schema abgehandelt: *videtur quod non* ... (1), *praeterea* ... (2), *praeterea* ... (3; usw.); *sed contra est quod* ... (oppos.); *respondeo dicendum quod* ... (dieser Abschnitt heifst das *corpus* [c] des Artikels); *ad primum ergo dicendum quod* ... (ad 1); *ad secundum dicendum quod* ... (ad 2); *ad tertium* ... (ad 3; usw.). Dennoch ist unter dem Formalismus eine, wenn auch nicht wirklich einheitliche, philosophisch-theologische Gesamtanschauung vorhanden: eine Kombination der kirchlichen Lehre mit aristotelischer, von areopagitischen Einflüssen durchsetzter Philosophie. Und nicht nur durch seine formalistische Gewandtheit, sondern auch durch seine Gesamtanschauung hat Thomas gewirkt, Einflufs übend teils auf die spätere Gestaltung einzelner Dogmen, teils auf die Stellung des gesamten Dogmas im Geistesleben der Folgezeit.

---

1. Unter den etwa 60 Schriften des Thomas (vgl. Werner I, 875 ff.; RE² XV, 573 f.) sind seine apologetische „summa [de veritate catholicae fidei] contra gentiles" (opp. Venedig 1775 ff. tom. 18; ca. 1261—1264) und die unvollendet gebliebene „summa theologica" die bedeutendsten. Ich benutze, wenn es sich nicht um die summa theologica handelt, die editio quinta der Werke des Thomas (Venedig 1775 ff. 28 tom. 4⁰). Die summa theologica ist zitiert nach der Separatausgabe von JPMigne (Paris 4 voll. 1862—1864) und zwar so, dafs bei den Zitaten in der Regel die summa nicht genannt ist: I weist hin auf die prima pars summae, Migne tom. I; IIa auf die prima [pars] secundae [partis], Migne tom. II; IIb auf die secunda secundae, Migne tom. III; III auf die tertia pars, Migne tom. IV. Des weiteren erklärt sich die Art der Summenzitate aus dem oben in Nr. 1 Mitgeteilten. **2.** Vgl. Ehrle, ALKG V, 604 f. Anm. 1. **3.** Vgl. Anm. 1.

2. *Principalis intentio sacrae doctrinae est dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum* (1) *et finis earum et specialiter rationalis creaturae* (2), so erklärt Thomas in der Einleitung zur zweiten Quaestio der *summa theologica.*[1]) Aus beidem ergibt sich für ihn die Notwendigkeit eines übervernünftigen Dogmas. Denn wenn auch das Dasein der *causa prima* aus ihren Wirkungen (*a posteriori*) sich erschliefsen läfst, und negative Wesensbestimmungen Gottes gefunden werden können, so kann doch *secundum suam essentiam* Gott *per effectus non proportionatos causae* nicht *perfecte* erkannt werden.[2]) Da nun aber Gott des Menschen Ziel ist, und das Ziel erkannt werden mufs, die *perfecta dei cognitio* aber, *in qua aeterna beatitudo consistit,*[3]) aus dem angeführten Grunde *comprehensionem rationis excedit*: so mufs es eine Offenbarung und eine Offenbarungswissenschaft geben.[4]) Thomas sagt, dafs diese, die *theologia, quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia, quae pars philosophiae ponitur.*[5]) Aber dieser Unterschied besteht vornehmlich darin, dafs das Wissen hier der Offenbarung, dort der *ratio* entstammt. Eine wesentliche Artverschiedenheit zwischen Philosophie und Theologie vermag Thomas nicht geltend zu machen, weil seinem Intellektualismus der Unterschied zwischen Religion und Welterkennen ebenso wenig klar geworden ist, als den Theologen der alten Kirche. Er lehnt es auch ausdrücklich ab, dafs die *sacra doctrina* eine *scientia practica* sei.[6]) — Eben deshalb ist die thomistische Prinzipienlehre verhängnisvoll geworden. Sie hat die Vermengung des christlichen Glaubens mit der Philosophie einer schon damals untergegangenen, wenn auch noch nicht überholten Kulturepoche für Jahrhunderte festgelegt. Die *sacra doctrina*, welche der Glaube hinnimmt und die Theologie wissenschaftlich darlegt, ist für Thomas geoffenbarte Metaphysik, Physik und Geschichte, — ein Wissen, das zwar nicht als vernünftig notwendig, aber doch als vernünftig möglich, ja glaublich erwiesen

1. I, 2 p. 619. **2.** I, 2, 2, ad 3 p. 622. **3.** I, 1, 4 c p. 610. **4.** I, 1, 1 c p. 607. **5.** I, 1, 1, ad 2 p. 607. **6.** I, 1, 4 p. 609 f. (c: magis est speculativa quam practica).

werden kann und soll, *cum veritati fidei ratio naturalis contraria esse non possit.*[1]) Vernunft und Autorität scheinen freilich aufs beste ausgeglichen zu sein: *quae per rationem naturalem nota possunt esse de deo, non sunt articuli fidei, sed praeambula ad articulos. sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam et ut perfectio perfectibile. nihil tamen prohibet, illud, quod secundum se demonstrabile est et scibile, ab aliquo accipi ut credibile, qui demonstrationem non capit.*[2]) Die Offenbarungswahrheiten schliefsen sich vollendend an die natürliche Erkenntnis an, wie in der *summa contra gentiles* das vierte ihnen gewidmete Buch den drei ersten folgt, in denen die natürlichen Wahrheiten behandelt werden. Und doch sind die Voraussetzungen ernstesten Konfliktes zwischen „Glauben“ und „Wissen“ eben dadurch gegeben, dafs die Glaubenserkenntnisse als die übervernünftige und doch notwendige Ergänzung wesentlich gleichartiger Vernunfterkenntnisse erscheinen.

3. Die *summa theologica* des Thomas beginnt, wie die Glaubenslehre des Johannes Damascenus[3]) und wie die Sentenzen des Lombarden, mit der Gotteslehre, und zwar so, dafs erst Gottes Wesen,[4]) dann die Trinität,[5]) endlich Gottes Verhältnis zur Welt[6]) besprochen wird. — In den Ausführungen über Gottes Wesen und sein Verhältnis zur Welt gehen aristotelische und neuplatonische, teils durch Augustin und Johannes Damascenus, teils durch arabische Philosophen vermittelte Vorstellungen ineinander. Aristotelisch ist es, wenn Gott als die *causa prima,* als das *agens primum,* als *actus purus,* d. h. als reine, mit keiner Potenzialität behaftete Aktualität, bezeichnet wird,[7]) als das Denken selbst, *quod per intellectum suum causat res, cum suum esse sit suum intelligere.*[8]) Es wird aber hiermit die neuplatonische Vorstellung kombiniert, dafs Gott vornehmlich als das [vollkommenste] Sein zu denken sei: *ipsum esse est perfectissimum omnium, comparatur enim ad omnia ut actus; nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est.*

---

1. contra gentiles 1, 9. XVIII, 7a. **2.** summa theol. I, 2, 2, ad 1 p. 621. **3.** Vgl. oben S. 323. **4.** quaestio 2—26. **5.** qu. 27—43. **6.** qu. 44—109, d. h. bis zum Ende der pars prima. **7.** I, 14, 2c p. 729; vgl. contra gent. 1, 16. XVIII, 14 und oben S. 26 bei Anm. 1. **8.** I, 14, 8c p. 738.

unde ipsum esse est actualitas omnium rerum et etiam ipsarum formarum; unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens.[1]) Dafs dieser Gottesbegriff, weil er die Ewigkeit der Weltideen in Gott, genauer in seinem *verbum*, einschliefst,[2]) den Thomas zu dem Geständnis bewegt: *mundum non semper fuisse, sola fide tenetur,*[3]) das zeigt, dafs die Rücksicht auf den *philosophus*[4]) den Umfang der *theologia philosophica* bestimmt; übrigens ist es für die DG unwichtig. Bedeutsam aber ist es geworden, dafs Thomas die Kausalität Gottes in den *causae secundae*, welche das Normale ist — ein Überspringen der *causae secundae* seitens des allmächtigen Willens Gottes begründet ein Wunder[5]) —, so stark betont, dafs die göttliche Providenz wie ein Fatum erscheint.[6]) Zwar sagt Thomas: *sicut [deus] naturalibus causis movendo eas non aufert, quin actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias non aufert, quin actiones earum sint voluntariae;*[7]) zwar hat er ein Interesse an der menschlichen Freiheit, denn *si voluntas ita moveretur ab alio, quod ex se nullatenus moveretur, opera voluntatis non imputarentur ad meritum vel demeritum*[8]): allein nur in Formeln hat er die von dem kirchlichen Krypto-Semipelagianismus[9]) geforderte Behauptung der Freiheit auszugleichen vermocht mit einem von den arabischen Philosophen übernommenen Determinismus. Faktisch bleibt es deterministisch, wenn Thomas sagt: *moveri voluntarie est moveri ex se, i. e. a principio intrinseco; sed illud principium intrinsecum*

1. I, 4, 1, ad 3 p. 636. Hiermit hängt es zusammen, dafs Thomas in allem aufser Gott das esse, das Sein, welches ein receptum ist, — spätere Thomisten nannten es die existentia oder anitas [an est?] der Dinge — von der essentia, der quidditas, dem So-sein [quid est?], unterscheidet. 2. I, 34, 3 p. 907. 3. I, 46, 2c p. 1008. 4. d. i. Aristoteles; vgl. oben S. 529 und S. 24. 5. contra gent. 3, 101. XVIII, 308. 6. Vgl. I, 116, 1 p. 1541 ff. Thomas beweist hier, dafs das Fatum „aliquid est", und hält der Berufung auf den Zufall entgegen: ea quae hic per accidens aguntur sive in rebus naturalibus, sive in humanis, reducuntur ad aliquam causam praeordinantem, quae est providentia divina, und: nihil prohibet aliqua esse fortuita vel casualia per comparationem ad causas proximas, non tamen per comparationem ad divinam providentiam; sic enim nihil temere fit in mundo. 7. I, 83, 1, ad 3 p. 1294. 8. I, 105, 4, ad 3 p. 1459. 9. Vgl. oben § 57, 4b (S. 462).

potest esse ab alio principio extrinseco — nämlich von Gott —, *et sic moveri ex se non repugnat ei, quod movetur ex alio.*[1]) *Deus est prima causa, movens et naturales causas et voluntarias.*[2]) Von grofser Bedeutung für die DG ist es nun geworden,[3]) dafs Thomas diesen philosophischen Determinismus mit der augustinisch-prädestinatianischen Tradition kombinierte. Prädestination und Reprobation sind ihm lediglich Spezialformen der göttlichen Providenz, d. h. der Bedingtheit alles Geschehens durch Gott, der *principium rerum et finis earum* ist[4]): *sicut praedestinatio est pars providentiae respectu eorum, qui divinitus ordinantur in aeternam salutem, ita reprobatio est pars providentiae respectu illorum, qui ab hoc fine decidunt; ... sicut enim praedestinatio includit voluntatem conferendi gratiam et gloriam, ita reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam et inferendi damnationis poenam.*[5])

4. Im zweiten Teil der *summa theologica* handelt Thomas vom Menschen als dem Subjekt eines auf Gott, d. h. auf die *aeterna visio* und *fruitio dei*, gerichteten Strebens. Er spricht hier von den Akten, durch welche dies Streben verwirklicht wird, zunächst, d. h. in der *prima* [*pars*] *secundae* [*partis*], im allgemeinen und behandelt dabei u. a. auch die Lehren von der Sünde und der Gnade. Die in der Geschichte der Ethik epochemachende *secunda secundae* bespricht dann im besonderen die Tugenden (die drei theologischen Tugenden, *fides, caritas* und *spes,*[6]) und die vier Kardinaltugenden, *prudentia, justitia, fortitudo* und *temperantia*[7])) und die Verschiedenheiten der individuellen Ausgestaltung des sittlichen Lebens: die *diversae gratiae gratis datae,*[8]) die *diversae vitae, activa et contemplativa*[9]) und die *diversitas officiorum et statuum.*[10]) In den letzterwähnten Ausführungen begegnen sich bei Thomas die aristotelische und die mönchische Tradition in der Hochschätzung der *vita contemplativa.* Doch ist Thomas vorsichtig genug, um zu sagen: *essentialiter consistit perfectio christianae vitae in caritate, ... instrumentaliter ... in consiliis;*[11])

---

1. I, 105, 4, ad 2 p. 1459. **2.** I, 83, 1, ad 3 p. 1294; es folgt das oben S. 536 bei Anm. 7 Zitierte. **3.** Vgl. unten § 65, 3 b. **4.** Vgl. oben S. 534 bei Anm. 1. **5.** I, 23, 3 c p. 822. **6.** II b, 1—46; vgl. oben S. 482 Anm. 1. **7.** II b, 47—170; vgl. oben S. 482 Anm. 1. **8.** II b, 171—179. **9.** II b, 180—182. **10.** II b, 183—189. **11.** II b, 184, 3 c p. 1295.

und wenn er auch den Stand der *religiosi* als *status perfectionis* bezeichnet, so erklärt er doch ausdrücklich: *homines statum perfectionis assumunt, non quasi profitentes se ipsos perfectos esse, sed profitentes se ad perfectionem tendere.*[1]) — Der dritte Teil soll nach dem *prologus* handeln: 1. *de ipso salvatore*,[2]) 2. *de sacramentis ejus, quibus salutem consequimur*,[3]) 3. *de fine immortalis vitae.* Doch ist dieser dritte Teil unvollendet geblieben. Was der Sakramentslehre fehlt, ist nebst der Eschatologie in den Ausgaben aus dem Kommentar des Thomas zu den Sentenzen ergänzt. — Dogmengeschichtlich wichtig ist in diesen beiden letzten Teilen der *summa* zunächst die scholastische Gestaltung der Lehren von Sünde, Gnade und Erlösung (s. § 65), sodann die Sakramentslehre (s. § 66). Letztere ist die wichtigste Neubildung der scholastischen Periode. In ihr spiegelt sich die inzwischen zur Vollendung gekommene Entwickelung der Kirche zu der durch die Sakramente wirkenden hierarchischen Heilsanstalt. Thomas hat in diesem Zusammenhange die hierarchischen Ansprüche des Klerus überhaupt[4]) und die des Papsttums im besonderen[5]) zu Glaubensartikeln gestempelt.[6]) Auf ihn, wenn auch nicht auf die *summa theologica*, geht der berüchtigte Satz der Bulle *„Unam sanctam“* zurück: *quod subesse romano pontifici sit de necessitate salutis.*[7]) Selbst für das Unfehlbarkeitsdogma kann Thomas als Zeuge angeführt werden: *nova editio symboli*, so sagt er in der *summa theologica*,[8]) *necessaria est ad vitandum insurgentes errores; ... hoc pertinet ad auctoritatem summi pontificis. ... unde et dominus Luc. 22 [, 32] Petro dicit, quem summum pontificem instituit: „ego pro te rogavi, Petre, ut non deficiat fides tua“ etc. et hujus ratio est, quia una fides debet esse totius ecclesiae, secundum illud 1. Cor. 1 [, 10]: „idipsum*

1. IIb, 184, 5, ad 2 p. 1300 (vgl. Denifle, Luther I. Mainz 1904, S. 143 ff.). Dafs Thomas solche kennt, „qui habent perfectionem vitae“, aber nicht „in statu perfectionis“ sind (IIb, 184, 4, oppos. p. 1297), ist bei dieser prinzipiellen Stellung selbstverständlich. 2. III, 1—26: Person Christi; III, 27—59: Werk Christi. 3. III, 60—65: Sakramente im allgemeinen; qu. 66—71: Taufe; qu. 72: Firmung; qu. 73—83: Altarsakrament; qu. 84 bis 90: Bufse. 4. Vgl. III supplem. 34, 1 p. 1041 ff. 5. Vgl. ibid. 40, 6 p. 1074 f. 6. Vgl. oben § 56, 1 (S. 453 nach Anm. 1). 7. opusc. contra errores Graecorum, Bd. XIX, 25 a. 8. IIb, 1, 10 c p. 26.

dicatis omnes, et non sint in vobis schismata"; quod servari non posset, nisi quaestio fidei exorta determinetur per eum, qui toti ecclesiae praeest, ut sic ejus sententia a tota ecclesia firmiter teneatur. et ideo ad solam auctoritatem summi pontificis pertinet nova editio symboli, sicut et omnia alia, quae pertinent ad totam ecclesiam, ut congregare synodum et alia hujusmodi.

§ 65. Die Lehren von Sünde und Gnade bei Thomas und in der vor-scotistischen Scholastik überhaupt.

Aufser der vor § 64 genannten Literatur vgl. MLimbourg, Die Prädestinationslehre des hl. Bonaventura (ZKTh XVI, 1892, S. 581—652). — RSeeberg, Die Theologie des Johannes Duns Scotus, Leipzig 1900. — OBaltzer, Die Sentenzen s. vor § 63. — JGottschick, Studien II (s. vor § 63) und III (ZKG XXIV, 1903, S. 15—45).

1a. Es ist auf protestantischer Seite üblich, von einem „Pelagianismus" oder wenigstens „Semipelagianismus" der Scholastik zu reden. Selbst der späteren Scholastik gegenüber bedarf dies Urteil einer Erläuterung, um richtig zu sein. Denn auch die spätmittelalterliche Scholastik hat mit der älteren, voraristotelischen, und der mittleren, d. h. der des 13. Jahrhunderts, das festgehalten, dafs die *gratia infusa* zur Erlangung des Heils durchaus notwendig sei, und dafs diese *gratia* allen das ewige Leben erwerbenden *meritis* vorangehe. Auf einem Umwege nur, durch Unterscheidung der *merita de congruo* und der *merita de condigno*, der *gratia large dicta* und der *gratia proprie dicta,* sowie durch die Statuierung eines *bonum naturale* neben dem *bonum meritorium*, ist die Scholastik im Laufe ihrer Entwickelung zu Anschauungen gekommen, die als eine Erneuerung semipelagianischer und pelagianischer Gedanken in neuem Gewande bezeichnet werden können. In der älteren Scholastik ist von eigentlichem Neo-Semipelagianismus und Neo-Pelagianismus noch nicht zu reden. Freilich stand die vulgäre Kirchlichkeit infolge der Bedeutung, welche die Erwerbung der nötigen *merita* für die praktische Frömmigkeit hatte, dem Semipelagianismus weit näher als dem Augustinismus. Und selbst die ersten Ansätze zu dem späteren Neo-Pelagianismus sind bereits in der älteren Scholastik bemerkbar. Allein der semipelagianischen Tendenz der vulgären Kirchlichkeit genügte allenfalls krypto-semipelagianisches

Denken; und die schon in der älteren Scholastik konstatierbaren Ansätze zum späteren Neo-Pelagianismus sind, abgesehen von einigen Gedanken Abälards, die von der Scholastik nach ihm zunächst nicht aufgenommen wurden, unscheinbar und unschuldig.[1]) Augustin war der Lehrmeister der neuen Wissenschaft vor allen anderen Vätern, und auch in der Gnadenlehre wollte man ihm folgen. Augustin-Zitaten begegnet man in der älteren Scholastik auf Schritt und Tritt. Pelagianische Gedanken hält Anselm für eine Erscheinung der Vergangenheit; von seiner Zeit aber sagt er: *sunt nostro tempore multi, qui liberum arbitrium esse aliquid penitus desperant.*[2]) Die schriftstellernden Theologen des 11. und 12. Jahrhunderts gehörten freilich zu diesen *multi* nicht. Sie waren für die *libertas arbitrii* und für den sie stützenden, von der Vorstellung einer Lohnordnung zwischen Gott und den Menschen unabtrennbaren Begriff des *meritum*[3]) interessiert. Dies Interesse ging auch bei ihnen allen weiter als bei Augustin: man rechnete mit der Möglichkeit eines Widerstandes gegen die Gnade, dachte also krypto-semipelagianisch. Doch steht die ältere, vornehmlich durch die Sentenzen des Lombarden repräsentierte Scholastik den augustinischen Traditionen näher als der Krypto-Semipelagianismus des 9. Jahrhunderts in Hinkmars Ausprägung.[4])

1 b. Auch Abälard war kein Pelagianer oder Semipelagianer. Er hielt nicht nur für die vorchristliche Menschheit an der absoluten Heilsnotwendigkeit des Glaubens an Christus[5]) und für die Zeit nach Christus an der absoluten Heilsnotwendigkeit der Taufe fest;[6]) er betonte auch das stete

1. Vgl. unten S. 541 bei Anm. 3 u 4. 2. de concordia praescientiae dei cum libero arbitrio qu. 3, 1. MSL 158, 522. 3. Vgl. oben S. 510 Anm. 5. 4. Vgl. oben § 57, 4 c. 5. Abälard meint sogar, schon in ihrem irdischen Leben hätten die Erwählten der vorchristlichen Menschheit alle an den kommenden Erlöser geglaubt, wenn auch vielleicht nur kraft besonderer Offenbarung in der Todesstunde. Bernhard und Hugo dachten die Erlösung der alttestamentlichen Frommen durch Christus nicht notwendig durch solchen Glauben bedingt. Vgl. Deutsch, S. 364 f. 6. Vgl. Deutsch, S. 391. Bernhard (de baptismo 2, 7. MSL 182, 1033) sah sich veranlafst, des Ambrosius Äufserungen über den im Stande des Katechumenen gestorbenen Kaiser Gratian (de obitu Valent. 75. MSL 16, 1380: ille [Christus] te baptizavit, quia humana tibi officia defuerunt)

praevenire der Gnade.[1]) Der Gedanke der göttlichen Prädestination war daher bei ihm, da er die Gnade nicht für *irresistibilis* ansah, zwar hinsichtlich derjenigen Getauften, die das Alter möglicher freier Entscheidung erleben, krypto-semipelagianisch erweicht. Aber auch nur ihnen gegenüber. Sonst kam er bei ihm in ganzer Schärfe zur Geltung. Darin aber wich Abälard von der noch Anselms Gedanken wesentlich bestimmenden[2]) augustinischen Tradition ab, dafs er mit dem *peccatum originale* weder eine Schuld, noch völlige Unfähigkeit zum Guten gegeben sah, vielmehr die Erbsünde fafste als ererbten Verdammniszustand und als eine nur relative Verderbnis der Natur, die es für ihn nicht undenkbar machte, dafs einzelne Heiden Gott erkannten und unter Einflufs der selbst die Gottesliebe einschliefsenden *lex naturalis* tugendhaft lebten.[3]) Doch sind ihm die nächsten Scholastiker der Folgezeit auf diesem Wege nicht gefolgt. Zwar ist auch inbezug auf die Frage des *naturale bonum* bei dem Lombarden nicht aller Abälardsche Sauerteig ausgefegt; er sagt: *sola illa intentio remunerabilis est ad vitam, quam fides dirigit; sed non illa sola bona est, ut ajunt. nam si quis Judaeus vel malus christianus necessitatem proximi relevaverit naturali pietate ductus, bonum fecit, et bona fuit voluntas qua illud fecit.*[4]) Doch hat das den Lombarden nicht gehindert, die Erbsündenlehre wesentlich augustinisch darzustellen und den *status*

---

gegen Abälards Kritik zu verteidigen und bei Gratian „de sola fide salutem praesumere". Bei den unmündigen Kindern, die salvantur et ipsi per fidem, non tamen suam sed alienam, schränkt aber auch Bernhard (a. a. O. Nr. 9 p. 1037) die Notwendigkeit der Taufe nicht ein.

1. Deutsch, S. 393 f. **2.** Vgl. Anselms Schrift de conceptu virginali et originali peccato MSL 158, 431—463. Es finden sich in dieser Schrift Anselms freilich Formeln, die spätere, von Augustin ablenkende Formulierungen der Scholastik zu antezipieren scheinen, z. B. 27 p. 461 A: hoc peccatum, quod originale dico, aliud intelligere nequeo in eisdam infantibus nisi ipsam, quam supra posui, factam per inobedientiam Adae justitiae debitae nuditatem. Aber dieser Mangel ist für Anselm die Ursache einer im Leben des Erwachsenden sich zeigenden (bezw. eintretenden) corruptio (vgl. c. 5 p. 438 f.) und steht bei ihm durchaus im Lichte genuin augustinischer Gedanken über das Wesen des Bösen (vgl. 5 p. 439 B: malum non est aliud quam absentia debiti boni). **3.** Vgl. Deutsch, S. 334 f. u. 351 ff., speziell S. 352 Anm. 1. **4.** sentent. 2, 41, 3. MSL 192, 750.

liberi arbitrii im Urstande und im Zustande der gefallenen Menschheit so gegeneinander abzugrenzen: *ante peccatum ad bonum nil impediebat, ad malum nil impellebat. non habuit* [*homo*] *infirmitatem ad malum, et habuit adjutorium ad bonum. . . . post peccatum vero ante reparationem gratiae premitur* [*homo*] *a concupiscentia et vincitur et habet infirmitatem in malo, sed non habet gratiam in bono, et ideo potest peccare et non potest non peccare.*[1]) Auch in der Anwendung des Begriffes *meritum* hält der Lombarde die augustinische Tradition inne: ein *meritum* vor der *gratia* kennt er nicht,[2]) und von allen mit Hilfe der *gratia* erworbenen *meritis* sagt er mit Augustin: *cum coronat deus merita nostra, nihil aliud coronat quam munera sua.*[3]) Selbst Aussagen des älteren Augustin schiebt er mit Hugo v. St. Victor beiseit, um die Unabhängigkeit der Prädestination von irgendwelchem vorausgesehenen menschlichen Tun zu wahren.[4]) Wie ernst die prädestinatianischen Gedanken bei ihm gemeint sind, zeigt am deutlichsten sein entschiedenes Festhalten an dem Gedanken, dafs wir unmöglich glauben können, *omnipotentem aliquid fieri voluisse, factumque non esse.*[5]) Er unterscheidet deshalb in wesentlicher Übereinstimmung mit Hugo zwischen der *voluntas beneplaciti* und der *voluntas signi*, d. h. zwischen dem eigentlichen göttlichen Willen selbst und der uneigentlichen Verwendung des Begriffes *voluntas dei* inbezug auf Gebote und Verbote: *fit omne, quod beneplacito vult fieri, et omne, quod non vult fieri, nequaquam fit. non ita autem est de signis, quia praecepit deus multis ea, quae non faciunt.*[6]) Die Stelle 1. Tim. 2, 4 kann daher seiner Meinung nach, wenn sie als Hinweis auf Gottes *voluntas beneplaciti* aufgefafst wird, nur besagen, was Augustin in ihr fand: *nullum hominem fieri salvum, nisi quem salvum fieri ipse voluerit.*[7]) Wenn trotzdem mit irresistibelem

---

1. 2, 25, 7 p. 707. **2.** 1, 41, 1 p. 633. **3.** 2, 27, 7 p. 715; vgl. oben S. 412 bei Anm. 11. **4.** 1, 41, 3 p. 634: Aug. de 83 quaest. 68. VI, 72; vgl. Baltzer, S. 33. **5.** 1, 46, 3 p. 645; vgl. oben S. 393 bei Anm. 4. **6.** 1, 45, 12 p. 644; vgl. 1, 45, 6–11. **7.** 1, 46, 3 p. 645; vgl. Augustin, enchir. 103. VI, 280. In seinem Kommentar zu den Paulinen (zu 1. Tim. 2, 4. MSL 192, 338) gibt der Lombarde vier Erklärungen zur Auswahl. Die erste ist eine rein krypto-semipelagianische, die er dem Ambrosiaster entnimmt: vult omnes salvare, si et ipsi velint; die zweite ist die oben

Wirken der Gnade nicht gerechnet wird — auch der Lombarde bekennt sich zu dem „hieronymianischen", faktisch von Pelagius herrührenden, bei den Getauften freilich nicht geradezu unaugustinischem Satze: *nos dicimus hominem semper et peccare et non peccare posse, ut semper nos liberi confiteamur esse arbitrii*[1]) —, so beweist auch dies, dafs der Lombarde mit der Mehrzahl der älteren Scholastiker in der Aufnahme augustinischer Gedanken und Formeln weiter ging, als mit der Gesamtrichtung des damaligen kirchlichen Denkens und mit der kirchlichen Praxis sich vertrug.[2]) Die spätere Scholastik

---

wiedergegebene augustinische, die dritte ist die oben S. 393 bei Anm. 4 angeführte augustinische. Die letzte fafst den Willen Gottes auch an dieser Stelle als voluntas signi auf: vult per misericordiam, i. e. consulit, hortatur et jubet.

1. 2, 28, 8 p. 719; vgl. oben S. 461 Anm. 1. Dementsprechend sagt der Lombarde in der Fortsetzung der oben S. 542 bei Anm. 1 zitierten Stelle: post reparationem vero ante confirmationem premitur a concupiscentia sed non vincitur, et habet quidem infirmitatem in malo, sed gratiam in bono, ut possit peccare propter libertatem et infirmitatem et possit non peccare ad mortem propter libertatem et gratiam adjuvantem (2, 25, 7 p. 707). Das ist krypto-semipelagianisch, wenn das „non vincitur" nur im Sinne eines „potest non vinci" verstanden wird; und das scheint notwendig, da das „posse non peccare ad mortem" doch auch ein „posse peccare ad mortem" einschliefsen mufs. Dann aber ist die Fassung der libertas ebenso unaugustinisch (vgl. oben S. 386 bei Anm. 4 und S. 393 bei Anm. 2) wie die erste der im Kommentar zu 1. Tim. 2, 4 zur Wahl gestellten Erklärungen (vgl. oben S. 542 Anm. 7). Doch stellt auch Augustin in der von dem Lombarden (vgl. oben S. 542 bei Anm. 1) benutzten Stelle (vgl. oben S. 381 bei Anm. 7) der prima libertas des posse non peccare nur die zukünftige gegenüber: novissima erit multo major, non posse peccare (de corr. 12, 33. X, 936), und vermeidet analoge runde Formeln für den Zustand, in den die Gnade die Erwählten jetzt versetzt. Er hätte sie nicht so formulieren können, wie der Lombarde es getan hat — fit quippe in nobis per gratiam . . . non solum posse quod volumus, verum etiam velle quod possumus, sagt er de corr. 11, 32. X, 936 —; aber die Rücksicht auf das formal stets mitwirkende liberum arbitrium, auf das Vorhandensein von Nicht-Erwählten unter denen, die jetzt unter Einwirkung der Gnade stehen, und auf die Möglichkeit zeitweiligen Fallens auch der Erwählten hinderte ihn, andere runde Formeln zu prägen. So war Augustin selbst daran schuld (vgl. oben S. 411 nach Anm. 10), wenn die Reproduktion seiner Gedanken in Unklarheiten stecken blieb, solange man die augustinische Tradition nicht mehr oder minder semipelagianisch — oder deterministisch umbog. 2. Selbst dem Gedanken der irrestibilitas gratiae hat der Lombarde, obwohl er ihn sonst nicht teilt (vgl.

mufste hier einen Ausweg, mufste widerspruchslosere Klarheit suchen.

2a. Die ältere Franziskaner-Schule des 13. Jahrhunderts, die Scholastik des Alexander Halesius[1]) und Bonaventura,[2]) hat solchen Ausweg, dem Zuge der vulgären Kirchlichkeit folgend, in neo-semipelagianischen Gedanken gefunden. Ein Zwiefaches ist, wie bei Alexander Halesius, so auch bei dem von ihm stark abhängigen Bonaventura, die Grundlage dieses Neo-Semipelagianismus geworden. Das eine ist die Statuierung eines *„meritum de congruo“* neben dem eigentlichen *meritum*, das man als *„meritum de condigno“* charakterisierte: *contingit*, sagt Bonaventura, *aliquid mereri ex congruo, et contingit aliquid mereri ex condigno. tunc est meritum ex condigno, quando ratio meriti reperitur ibi perfecte et plene, et tunc est ibi quaedam commensuratio et adaequatio meriti ad praemium. . . . meritum autem congrui dicitur, in quo est aliqua dispositio congruitatis respectu ejus, ad quod illa dispositio ordinatur, quae tamen deficit a ratione condignitatis.*[3]) Das andere ist die schon im 5. Jahrhundert bei dem Verfasser der *duo libri de vocatione omnium gentium*[4]) nachweisbare Annahme einer von der *gratia proprie dicta* zu unterscheidenden generellen Gnadenwirkung Gottes.[5]) — Die erstere Unterscheidung tritt in den Aussagen über den Urstand bei Alexander wie bei Bonaventura im Zusammenhang mit Gedanken auf, die den späteren Neo-Pelagianismus vorbereitet haben. Alexander und Bonaventura halten nämlich dem Urstande gegenüber die [*dona*] *naturalia* und die [*dona*] *gratuita* nicht nur begrifflich wie der Lombarde,[6]) sondern zeitlich auseinander und lassen die Verleihung der letzteren durch die Benutzung der ersteren

---

oben S. 543 Anm. 1), gelegentlich Ausdruck gegeben. Denn er sagt 1, 46, 3 p. 645: quis enim tam impie desipiat, ut dicat deum malas hominum voluntates, quas voluerit et quando voluerit et ubi voluerit, in bonum non posse convertere?

1. Summa theol., 4 Bde. fol., ohne Paginierung, Nürnberg 1481 und 1482. **2.** Doctoris seraphici, S. Bonaventurae . . ., opera omnia . . . edita studio et cura patrum collegii a. S. Bonaventura . . . ad Claras Aquas (Quaracchi) prope Florentiam, 10 Bde., 1882—1902. **3.** in sent. 2, dist. 27, art. 2, qu. 2. II, 664 f. **4.** Vgl. oben S. 439 und über einen Ansatz bei Augustin S. 391 Anm. 5. **5.** Vgl. über „gratia proprie dicta“ und „large dicta“ Bonaventura, in sent. 3, 2 art. 3, qu. 2. III, 53 a. **6.** 2, 24, 1 p. 701 f.

ex congruo bedingt sein: *sicut noluit,* sagt Alexander Halesius, *dare* [*deus*] *gloriam homini, quin praecederet in homine quodammodo meritum condigni per usum gratiae* (*opus enim caritatis omnia meretur ex condigno*), *sic noluit dare gratiam nisi praeambulo merito congrui per bonum usum naturae. . . . deus enim secundum legem communem requirit aliquam praeparationem et dispositionem ex parte nostra ad hoc, quod infundat alicui gratiam; . . . et ideo gratia non fuit homini concreata, sed dilata fuit, quousque homo per actum et usum rationis quodammodo se disponeret ad illam suscipiendam.*[1]) Neo-Pelagianer aber sind Alexander und Bonaventura nicht. Denn es steht ihnen fest, dafs die gefallene Menschheit mit ihren natürlichen Gaben in ungünstigerer Lage ist, als die Protoplasten vor Mitteilung der Gnade: der Sündenfall hat nicht nur eine *exspoliatio gratuitorum,* sondern auch eine *vulneratio naturalium* mit sich gebracht.[2]) Trotzdem haben sie den in der vulgären Kirchlichkeit ihrer Zeit lebenden und faktisch schon von Hieronymus[3]) angenommenen Satz anerkannt: *si homo facit, quod in se est, deus dat ei gratiam.*[4]) Dies wäre rein semipelagianisch, wenn es ohne weiteres behauptet worden wäre. Aber erstens wird in diesem *„facere, quod in se est“* keine an sich und eigentlich wertvolle Leistung gesehen: *facere quod in se est non praevenit gratiam meritorie, sed dispositive.*[5]) Kein eigentliches *meritum,* sondern nur ein *meritum de congruo* liegt in dem *se disponere* vor.[6]) Zweitens wird auch dies *se disponere* durch die „Gnade“ gewirkt. Frei-

---

1. summa II, quaestio 96, membrum 1. Zum Teil wörtlich ebenso Bonav. in sent. 2, 29, art. 2, qu. 2. II, 703. 2. Alexander, summa II, qu. 101; vgl. über die corruptio durch die Erbsünde Bonaventura, in sent. 2, 30, qu. 1 u. 2. II, 714 ff. 3. Vgl. oben S. 435 bei Anm. 3. 4. Alexander führt summa I, 28, 3, 1 den obigen Gedanken, den er, rechtverstanden, anerkennt, als Einwand mit den Worten ein: constans est, quod aliquis potest facere, quod habeat gratiam; III, 69, 3, 3 bringt er den oben zitierten Wortlaut gleichfalls als [später in rechtem Verstande anerkanntes] oppositum mit den Einführungsworten: item ut dicitur. 5. Alexander, summa III, qu. 69, membr. 3, solutio ad art. 2 u. 3; vgl. I, 28, 3, 1, wo das „facere quod in se est“ erklärt wird als: facere aliquid, quo facto habeat gratiam, sicut iste aperiendo fenestram facit, quod illuminatur domus, non eam illuminet. 6. Alexander, summa I, 28, 3, 1 am Ende, Bonaventura oft ähnlich.

lich nicht durch die *gratia gratum faciens,*[1]) die Alexander im Gegensatz zu dem sie mit dem hl. Geiste identifizierenden Lombarden[2]) als einen den Menschen mitgeteilten *habitus* faſst,[3]) sondern durch die *gratia gratis data.*[4]) So scheint man in augustinischen Bahnen zu bleiben: *gratia gratis data* und *gratia gratum faciens* unterscheidet Alexander Halesius wie *forma disponens* und *forma perficiens,*[5]) und Bonaventura sagt in direktem Anschluſs an eine verunglückte Bemerkung Augustins[6]): *si igitur prima dispositio, quae fit ad gratiam gratum facientem; est cogitatio, et haec non est absque dono gratiae gratis datae, impossibile est, quod liberum arbitrium omni gratia destitutum ad gratiam gratum facientem disponat se ipsum.*[7]) In Wirklichkeit aber ist man bei einem neuaufgeputzten Semipelagianismus angekommen. Denn obgleich man sich bemüht, die *gratia gratis data* von der Natur und der allgemeinen *assistentia divina* zu unterscheiden,[8]) so verrät sich doch gelegentlich mit verblüffender Deutlichkeit, daſs der Begriff der *gratia gratis data* zwar aus der frommen Überzeugung geboren ist: *dei est omne quod possumus,*[9]) aber doch nicht über das hinausführt, was Gott als der Schöpfer und Erhalter allen Menschen gibt und ist. So weist z. B. Alexander Halesius die *gratia gratis data*, die bei den in Todsünden stehenden Christen in der *fides informis* sich darstelle, bei den

---

1. Dieser später ganz gebräuchliche Terminus ist nach Schwane, S. 451, von Alexander geprägt. **2.** sent. 1, 17, 11—17 p. 567—569; vgl. unten Nr. 6a. **3.** Alexander, summa III, 69, 2, 1 u. 2. **4.** ibid. III, 70, membr. 3. **5.** III, 73, membr. 2 am Ende. **6.** Vgl. oben S. 391 Anm. 5. **7.** in sent. 2, 28, 2, 1c. II, 682b. **8.** Alexander, summa III, 73, membr. 2: gratia gratis data proprie dicitur donum infusum rationali naturae sine meritis, quantum in se est disponens ad salutem propriam vel aedificationem alterius. donum igitur infusum naturae dicitur ad differentiam donorum naturalium ut est ratio, voluntas, ingenium; vgl. Bonaventura, in sent. 2, 28, art. 2, qu. 1. II, 682ab: nomine gratiae gratis datae non solummodo intelligimus illa, quae enumerat apostolus (1. Ko. 12, 8ff.) . . ., sed etiam vocatur hic gratia gratis data, quidquid illud sit, quod superadditum est naturalibus, adjuvans aliquo modo et praeparans voluntatem ad habitum vel usum gratiae, sive illud gratis datum sit habitus sicut timor servilis vel pietas aliquorum visceribus inserta ab infantia, sive sit aliquis actus sicut aliqua vocatio vel locutio, qua deus excitat animam hominis, ut se requirat. sine hac quidem usw. (vgl. oben im Texte S. 547 bei Anm. 2). **9.** Vgl. oben S. 337 bei Anm. 9.

Nichtchristen mit folgenden Worten nach: *similiter in infidelibus est ipsa recta ratio, quam appello gratiam gratis datam seu disponentem, quia licet insit naturaliter, tamen gratis datur a deo, et etiam quod moveat ad bonum gratis datum a deo.*[1]) Und Bonaventura sagt von der *gratia gratis data excitans animam hominis*: *sine hac gratia gratis data vix aut numquam aliquis habens usum liberi arbitrii invenitur.*[2]) Es ist demnach nicht nur Krypto-Semipelagianismus, sondern Neo-Semipelagianismus, der in der Gnadenlehre bei Alexander Halesius und Bonaventura uns entgegentritt.[3])

2b. Dazu paſst die Prädestinationslehre Alexanders, der Bonaventura folgt. Auch sie ist neo-semipelagianisch, d. h. sie ist die alte semipelagianische in neuer Aufputzung, in scholastischer Verhüllung. Der Verhüllung dienen auch hier zwei Distinktionen: die dem Johannes Damascenus entlehnte Unterscheidung zwischen dem θέλημα προηγούμενον und dem θέλημα ἑπόμενον Gottes und die Betrachtung der Prädestination unter dem doppelten Gesichtspunkt des *quantum ad principale significatum* und des *quantum ad connotatum.* Mit Hilfe der ersten Unterscheidung wird 1. Tim. 2, 4 mit der Prädestinationslehre in Einklang gebracht: *est duplex voluntas; est enim voluntas antecedens et voluntas consequens. voluntate antecedenti vult deus omnes homines salvos fieri, haec est enim voluntas, quae respicit creaturam rationalem salvabilem. voluntas consequens [est] cum praescientia, quod bene usurus est dono dei. sic non vult omnes homines salvos fieri, sed electos solum.*[4]) Der erstere Wille ist, wie Bonaventura sagt, eine *voluntas conditionalis sive voluntas, qua deus vult quantum in se est.*[5]) Das *„velle omnes homines salvos fieri“* in diesem Sinne *non*

---

1. III, 70, membr. 3. **2.** in sent. 2, 28, art. 2, qu. 1. II, 682b (vgl. oben S. 546 Anm. 8 am Ende). Beachtenswert ist auch, was Bonaventura wenig später auf derselben Seite von dem donum gratiae gratis datae sagt: tenet quasi medium inter donum gratiae gratum facientis et naturalem libertatem voluntatis. **3.** Der Krypto-Semipelagianismus dachte semipelagianisch nur inbezug auf die getauften reprobi (vgl. oben S. 462 Anm. 5 u. S. 467 Anm. 5); der Neo-Semipelagianismus schaltet den ohne Rücksicht auf des Menschen Tun reprobierenden Willen Gottes allen reprobi gegenüber aus und gründet auch die Prädestination der electi auf die praescientia meritorum. **4.** Alexander, summa I, 28, 2, 2. **5.** in sent. 1, 46, art. unicus, qu. 1. I, 821a.

connotat salutem, sed ordinabilitatem ad salutem, d. i. das [*hominem*] *ordinatum ad salutem facere et volenti pervenire non deesse.*[1]) *Unde*, sagt Bonaventura, *nihil plus est dicere „deus vult istum salvum fieri, quantum in se est“, quam „deo placuit dare isti naturam, per quam posset pervenire ad salutem, et quod deus paratus esset juvare ita, quod salus non deficit propter defectum a parte dei“.*[2]) — Die zweite Distinktion kommt inbetracht bei der auf die Beseligung der *electi* sich richtenden *voluntas consequens.* Es wäre rein semipelagianisch, wenn der Gedanke: *voluntas consequens est voluntas, non quae sequitur merita, sed quae vult aliqua secundum praescientiam meritorum,*[3]) ohne weiteres auf die Prädestination angewendet würde. Deshalb wird distinguiert: der göttliche Willensakt als solcher hat seine Ursache lediglich in Gott, aber sofern er eine Wirkung an einem Zweiten aufser Gott einschliefst, kann er durch das Verhalten dieses *connotatum* bedingt sein. Daher sagt Alexander in einem Satze, dem Bonaventura sich eng angeschlossen hat: *cum invenitur in auctoritatibus sanctorum, quod praedestinatio vel reprobatio fit ex meritis, respondendum, quod si hoc dicatur quantum ad principale significatum, sic non sunt ex meritis, si quantum ad connotatum, sic sunt ex meritis, sed differenter ex parte praedestinationis et reprobationis.*[4]) Denselben Dienst tut, wo es sich um die *electio* handet, die Unterscheidung von *causa* (Ursache) und *ratio* (Bestimmungsgrund): *causa electionis est ex parte dei, non ex parte nostra; ratio autem electionis potest esse ex parte hominis secundum cooperationem liberi arbitrii.*[5])

3a. Albertus Magnus[6]) war Neo-Semipelagianer wie Alexander und Bonaventura. Sein Schüler Thomas v. Aquino aber ging andere Wege. Freilich hat Thomas wider seinen Willen die schon vorhandenen Ansätze zu neo-pelagianischen Gedanken entwicklungsfähiger gemacht. Er behauptet nämlich inbezug auf den Urstand: *homo in statu naturae integrae non indigebat dono gratiae superadditae naturalibus bonis ad diligendum deum naturaliter super omnia, licet indigeret auxilio dei ad*

1. in sent. 1, 46, art. unicus, qu. 1. I, 821 a. 2. in sent. 1, 47, art. un., qu. 1 p. 840 b. 3. Bonaventura in sent. 1, 46, art. un., qu. 1. I, 821 a. 4. I, 28, membr. 3, art. 1; Bonaventura, in sent. 1, 41, art. 1, qu. 1. I. 729. 5. Alexander, summa I, 30, membr. 5. 6. opp., 21 Bde., Lyon 1651.

hoc eum moventis.[1]) Er fügt zwar gleich hinzu: *sed in statu naturae corruptae indiget homo etiam ad hoc auxilio gratiae naturam sanantis.*[2]) Uerdies galt ihm die natürliche Gottesliebe zu dem *summum bonum*[3]) nicht als wahrhaft gut. Denn unter Benutzung der älteren Unterscheidung zwischen dem *bonum quantum ad substantiam operis* und dem *bonum quantum ad modum agendi, ut scilicet ex caritate fiat,*[4]) erklärte er im Einvernehmen mit den älteren[5]) und den jüngeren Scholastikern: *in statu naturae integrae, quantum ad sufficientiam operativae virtutis, poterat homo per sua naturalia velle et operari bonum suae naturae proportionatum, quale est bonum virtutis acquisitae, non autem bonum superexcedens, quale est bonum virtutis infusae.*[6]) Endlich waren diese Erörterungen für Thomas lediglich akademische Spielereien; denn nur begrifflich, nicht zeitlich, schied er zwischen Schöpfung und *superadditio gratiae.*[7]) Trotz alledem aber hat Thomas mit diesen Spielereien seines Denkens dem späteren Neo-Pelagianismus vorgearbeitet.

3 b. Thomas selbst aber steht nicht nur allen neo-pelagianischen Anschauungen fern; er nimmt infolge seines deterministisch-prädestinatianischen Denkens[8]) auch dem Neo-Semipelagianismus gegenüber eine ablehnende Stellung ein. Freilich hält auch er, *quia nulla forma potest esse nisi in materia disposita,* eine *praeparatio ad gratiam ex parte hominis* für nötig;[9]) und auch er läſst diese *dispositio* gewirkt werden durch eine von der *gratia habitualis* verschiedene *gratia*: durch ein *auxilium gratuitum dei interius animam moventis.*[10]) Aber es ist bezeichnend, daſs er dies *auxilium gratiae* und die *gratia habitualis* nicht, wie Alexander und Bonaventura, als *„gratia gratis data“* und *gratia gratum faciens* unterscheidet. Den Terminus *gratia gratis data* beschränkt er auf das, was

---

1. summa theol. IIa, 109, 3c p. 909. **2.** ibid. **3.** Vgl. IIa, 109, 3, ad 1 p. 909: natura diligit deum super omnia, prout est principium et finis naturalis boni. **4.** ib. 4c p. 910. **5.** Vgl. z. B. Alexander, summa III, 69 membr. 1, art. 1, wo ebendeshalb in Abrede gestellt wird, daſs die creatura rationalis de virtute sua diligat aliquid plus quam se et super omnia. **6.** IIa, 109, 2c p. 906. **7.** I, 95, 1 p. 1404ff. **8.** Vgl. oben S. 537 bei Anm. 4 u. 5. **9.** summa IIa, 112, 2c p. 937. **10.** IIa, 109, 6c p. 613 u. 112, 2c p. 937.

jene unter anderem durch ihn bezeichnet fanden[1]): auf die Gesamtheit der [das Heil anderer fördernden] übernatürlichen Charismen.[2]) Diese Charismen-Gnade *retinet sibi nomen commune*, weil sie den, der sie hat, Gotte *gratus* zu machen nicht vermag.[3]) Eine *gratia gratis data* ist also für Thomas auch die *gratia gratum faciens.* Die *dispositio*, die Gott durch sein *auxilium* wirkt,[4]) hat zwar, *secundum quod est a deo movente* betrachtet, *necessitatem ad id, ad quod ordinatur a deo, non quidem coactionis, sed infallibilitatis, quia intentio dei deficere non potest*;[5]) aber *secundum quod est a libero arbitrio ... nullam necessitatem habet ad gratiae collationem, quia donum gratiae excedit omnem praeparationem virtutis humanae.*[6]) Überdies ist das *auxilium gratiae*, das teils zeitlich mit der *infusio gratiae* zusammenfällt, teils ihr vorhergeht,[7]) selbst unverdienbar (*gratuitum*)[8]) und wird nicht allen Menschen, sondern nur denen zuteil, denen Gott es zuteil werden lassen will: *quidquid est in homine ordinans ipsum in salutem aeternam, comprehenditur totum sub effectu praedestinationis, etiam ipsa praeparatio ad gratiam.*[9]) Die Prädestination irgendwie auf die *praevisa merita* zu gründen, erscheint daher dem Thomas der *summa theologica* ganz unmöglich.[10]) Die einzige *ratio praedestinationis aliquorum et reprobationis aliquorum* ist der Wille Gottes, der, weil *ad completionem universi requiruntur diversi gradus rerum*, an diesen seine Gerechtigkeit, an jenen seine Barmherzigkeit erweisen will.[11]) Für 1. Tim. 2, 4 bietet daher Thomas in der *summa* zunächst die beiden auch von dem Lombarden reproduzierten Erklärungen Augustins;[12]) dann akzeptiert er zwar die in seinem Jugendwerk, dem Sentenzenkommentar, uneingeschränkter übernommene[13])

---

1. Vgl. oben S. 546 Anm. 8. **2.** IIa, 111, 4 p. 951 ff.; vgl. IIb, 171 ff. p. 1194 ff. und oben S. 537 bei Anm. 8. **3.** IIa, 111, 1, ad 3 p. 928. **4.** IIa, 113, 7c p. 952 f.: deus ... non requirit aliquam dispositionem, nisi quam ipse facit. **5.** IIa, 112, 3c p. 938. Dementsprechend gibt Thomas zu dem Satze: si homo facit, quod in se est, deus ei non denegat gratiam, folgende Erklärung: cum dicitur homo facere quod in se est, dicitur hoc esse in potestate hominis secundum quod est motus a deo (IIa, 109, 6, ad 2 p. 913). **6.** IIa, 112, 3c p. 938. **7.** IIa, 112, 2, ad 1 p. 937. **8.** Vgl. oben S. 549 bei Anm. 10. **9.** I, 23, 5c p. 825. **10.** I, 23, 5 p. 824 ff. **11.** ibid. ad 3 p. 826. **12.** I, 19, 6, ad 1 p. 789; vgl. oben S. 542 Anm. 7. **13.** in sent. 1, 46, qu. 1, art. 1c. opp. IX, 516 f.

Unterscheidung zwischen *voluntas antecedens* und *consequens,* aber er deutet sie um im Sinne eines dem Objekt gegenüber unterscheidbaren prinzipiellen und individuell modifizierten Willens.[1]) Selbst dem Gedanken der Irresistibilität der *gratia,* der ja auch bei Augustin nicht ein Gerettetwerden wider Willen bedeutete,[2]) gibt Thomas Ausdruck: *si ex intentione dei moventis est, quod homo, cujus cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequitur.*[3]) — Zu diesem deterministisch verschärften Augustinismus würde eine Ablehnung des Begriffes *meritum* passen. Thomas weist auch den Gedanken, *quod homo non possit aliquid mereri a deo,* nur halb zurück: *manifestum est, quod inter deum et hominem est maxima inaequalitas (in infinitum enim distant), et totum, quod est hominis bonum, est a deo. . . . ideo meritum hominis apud deum esse non potest nisi secundum praesuppositionem divinae ordinationis, ita scilicet, ut id homo consequatur a deo quasi mercedem, ad quod deus ei virtutem operandi deputavit, sicut etiam res naturales hoc consequuntur per proprios motus et operationes, ad quod a deo sunt ordinatae, differenter tamen, quia creatura rationalis se ipsam movet ad agendum, unde sua actio habet rationem meriti, quod non est in aliis creaturis.*[4]) Verdienste, die dem Empfang der Gnade vorangehen, kennt Thomas überhaupt nicht. Die Begriffe *„meritum de congruo“* und *„meritum de condigno“* deutet er deshalb um: *opus meritorium hominis dupliciter considerari potest, uno modo secundum quod procedit ex libero arbitrio, alio modo secundum quod procedit ex gratia spiritus sancti. si consideretur secundum substantiam operis et secundum quod procedit ex libero arbitrio, sic non potest ibi esse condignitas propter maximam inaequalitatem, sed est ibi congruitas propter quandam aequalitatem*

---

1. summa I, 19, 6, ad 1 p. 789 f. Wenn Thomas hier von der Unterscheidung des „antecedenter“ oder „secundum quid“ velle und des „consequenter“ oder „simpliciter“ velle erklärt: quae quidem distinctio non accipitur ex parte ipsius voluntatis divinae, in qua nihil est prius vel posterius, so hat das bei den Franziskanern Parallelen. Aber Thomas macht eine andere Anwendung von dieser Erklärung, wie das Gleichnis beweist, das er beibringt: potest dici, quod judex justus simpliciter vult homicidam suspendi, sed secundum quid vellet eum vivere, scilicet in quantum est homo. 2. Vgl. oben S. 379 bei Anm. 7 und S. 411 bei Anm. 8 u. 9. 3. IIa, 112, 3 c p. 938 f. 4. IIa, 114, 1 c p. 960.

proportionis; videtur enim congruum, ut homini operanti secundum suam virtutem deus recompenset secundum excellentiam suae virtutis. si autem loquamur de opere meritorio secundum quod procedit ex gratia spiritus sancti, sic est meritorium vitae aeternae ex condigno.[1]) Dasselbe Tun des in der Gnade Stehenden ist also *meritum de congruo*, oder *meritum de condigno* je nach der Betrachtungsweise, — gleichwie *et id, quod est per liberum arbitrium, est ex praedestinatione.*[2])

3 c. Die Gnadenlehre des Thomas zeigt deshalb ein Doppelgesicht: ein anderes, wenn sie im Lichte der Lehre des Thomas vom *liberum arbitrium*, ein anderes, wenn sie von seinem Determinismus aus betrachtet wird. Thomas kennt eine *praeparatio liberi arbitrii ad gratiam* (die freilich die Gnade nicht verdient), kennt *merita de congruo* des *liberum arbitrium* derer, welche die *gratia habitualis* haben, unterscheidet sowohl bei der *gratia auxilii* wie bei der *gratia gratum faciens* ein *operari* und *cooperari*,[3]) kennt ein von dem *liberum arbitrium* vollzogenes und von Gott „zugelassenes" *decidere a fine*,[4]) spricht von *voluntas dei antecedens* und *consequens* und behauptet, dafs für die *reprobi* nur eine *impossibilitas conditionata* des Seligwerdens bestehe.[5]) Die Allwirksamkeit Gottes kann man im Licht der Freiheitslehre des Thomas ansehen als den geheimnisvollen Hintergrund alles Geschehens, der als solcher die Beurteilung der Dinge nach ihrer dem Menschen offenbaren Erscheinungsseite nicht unsicher macht. Die thomistischen Gedanken unterscheiden sich dann von denen der anderen Scholastiker der mittleren Periode vor ihm (vgl. Nr. 2), da auch diese bei der *gratia disponens* auf die allgemeine *assistentia divina ad creaturas* rekurrierten,[6]) nur wie kryptosemipelagianisches Denken von neo-semipelagianischem.[7]) Ja

---

1. IIa, 114, 3 c p. 963. 2. I, 23, 5 c p. 825. 3. IIa, 111, 2 c p. 929; vgl. ad 4 p. 930: gratia operans et cooperans est eadem gratia, sed distinguitur secundum diversos effectus. 4. Vgl. oben S. 537 bei Anm. 5. 5. I, 23, 3, ad 3 p. 822. 6. Vgl. oben S. 547 bei Anm. 1 u. 2. 7. Vgl. oben S. 547 Anm. 3. Diesen Unterschied kann man aufrechterhalten, weil Thomas die Begründung der praedestinatio auf die praevisa merita rundweg abweist und weil er eine generelle „Gnade" neben der heiligmachenden nicht kennt. Doch läfst sich auch diese Differenz durch Interpretationskünste verringern, zumal, wenn man den Sentenzenkommentar des Thomas heranzieht, der dem Neo-Semipelagianismus näher kommt als die Summa.

es ist oft versucht worden und ist für den gegenwärtigen Katholizismus fast notwendig, den Thomas im Sinne Bonaventuras zu interpretieren. — Geht man von dem Determinismus des Thomas aus, so wird freilich nicht nur die Unmöglichkeit solcher Interpretation offenbar. Es stellt sich dann der Thomismus wie ein verschärfter Augustinismus dar. Aber eben diese deterministische Modifikation der augustinischen Tradition bei Thomas hat die nachthomistische Scholastik, die ihr opponierte, veranlafst, noch weiter von Augustin abzugehen, als es schon der Neo-Semipelagianismus getan hatte. Als Ausgangspunkt dieser Entwickelung sind im folgenden die thomistischen Lehren über Urstand, Sündenfall und Erbsünde (vgl. Nr. 4), samt denen vom Werke Christi (vgl. Nr. 5) und seiner Verwirklichung an den einzelnen Gläubigen (vgl. Nr. 6) ins Auge zu fassen.

4. Die durch die *superadditio gratiae*[1]) bewirkte *rectitudo* der *justitia originalis* bestand nach Thomas darin, *quod ratio, subdebatur deo, rationi vero inferiores vires, et animae corpus.*[2]) Der Sündenfall, der primär ein Akt des Hochmuts war (Si. 10, 15),[3]) führte zum Verlust der *justitia originalis* und damit zur Erbsünde: *ex aversione voluntatis a deo consecuta est inordinatio in omnibus aliis animae viribus. sic ergo privatio originalis justitiae, per quam voluntas subdebatur deo, est formale in peccato originali; omnis autem alia inordinatio virium animae se habet in peccato originali sicut quiddam materiale. inordinatio autem aliarum virium animae praecipue in hoc attenditur, quod inordinate convertuntur ad bonum commutabile; quae quidem inordinatio communi nomine potest dici concupiscentia. et ita peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter vero est defectus justitiae originalis.*[4]) Den Traduzianismus lehnte Thomas mit allen Scholastikern ab; dennoch lehrte er, dafs das *peccatum originale* oder die *culpa originalis* — diese Begriffe wechseln wie Synonyma — *traducitur ad omnes illos,*

---

1. Vgl. oben S. 549 bei Anm. 7. **2.** I, 95, 1 c p. 1405; vgl. ibidem: illa prima subjectio ... non erat solum secundum naturam, sed secundum supernaturale donum gratiae. **3.** IIb, 163, 1 c p. 1155. **4.** IIa, 82, 3 c p. 638.

qui moventur ab Adam motione generationis.[1]) Verständlich wird dies nur, wenn man bedenkt, dafs für Thomas, wie für die gesamte Scholastik, die *culpa,* so zweifellos sie auch von dem schuldigen Subjekt schmerzlich empfunden werden kann, ihrem Wesen nach etwas rein Objektives ist: ein objektiv tadelnswerter und strafwürdiger mangelhafter Zustand, ein *culpabilis defectus animae.*[2]) Zwar wird allgemein der *reatus culpae* und der *reatus poenae* mit Augustin[3]) unterschieden; aber, so lange es sich um die Erbsünde handelt, war diese Unterscheidung nur eine begriffliche: *culpa terminatur ad poenam, sicut meritum ad praemium.*[4]) Der Forderung, dafs von *culpa* nur *in voluntariis* geredet werden dürfe,[5]) ist bei der *culpa originalis* nach Thomas durch die Tatsache genügt, dafs die sie konstituierende *inordinatio*, obgleich sie jetzt in jedem Menschen *non est voluntaria voluntate ipsius,* eine *voluntaria* ist *voluntate primi parentis, qui movet motione generationis omnes, qui ex ejus origine derivantur.*[6]) Die *culpa* kann daher an der Natur haftend gedacht werden, wie eine *ignominia generis ex culpa alicujus progenitorum causata*[7]): *etsi culpa non sit actu in semine, est tamen ibi virtute humana natura, quam concomitatur talis culpa.*[8]) — Auch die Maria, die schon Augustin nicht als mit Tatsünden befleckt dachte,[9]) und die bereits Paschasius Radbert

---

1. IIa, 81, 3c p. 631 u. IIa, 81, 1 p. 627ff.; vgl. oben S. 435 bei und nach Anm. 5. 2. Thomas, summa IIa, 81, 1c p. 628; vgl. Gottschick, ZKG XXIII, 194 Anm. 1. Vgl. auch oben S. 396 Anm. 9 und S. 448 Anm. 1. Culpare ist das Gegenteil von laudare, und culpa zunächst so wenig Selbstanklage, wie laus „Selbstlob“. 3. z. B. sermo 171, 3, 3 (oben S. 396 Anm. 9). 4. Thomas, summa I, 48, 6, ad 1 p. 1025. Die Gleichug gilt aber nicht schlechthin, denn culpa non intenditur propter poenam, sicut meritum propter praemium, sed potius e converso poena inducitur, ut vitetur culpa. 5. Thomas, summa I, 48, 5, ad 2 p. 1024. 6. ib. IIa, 81, 1c p. 628. Thomas zieht bei dieser Anrechnung der Sünde Adams vermöge der gliedlichen Zusammengehörigkeit der ganzen Menschheit mit Adam die Tatsache als erläuternden Vergleich heran, dafs bei dem peccatum actuale ein motus manus der Hand angerechnet werde in quantum est aliquid hominis, quod movetur a primo principio motivo hominis (a. a. O.). 7. ib. ad 5 p. 629. 8. ib. ad 3. 9. Aug., de natura et gratia 36, 42. X, 267: excepta sancta virgine Maria, de qua propter honorem domini nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo quaestionem, sind alle Heiligen unter 1. Jo. 1, 8 zu stellen.

auch von der Erbsünde eximiert hatte,[1]) schlofs Thomas mit Anselm,[2]) Bernhard,[3]) Bonaventura[4]) und fast allen Theologen[5]) vor Duns Scotus ein in die der Erbsünde verfallene Menschheit.[6])

5. Inbezug auf das aus dem Sündenzustande erlösende Werk Christi hatte der Lombarde[7]) der nachfolgenden Scholastik keine geschlossene Theorie hinterlassen. Die von

---

1. de partu virg. lib. 1. MSL 120, 1371 C: quia tam solemniter colitur, constat ex auctoritate ecclesiae, quod nullis, quando nata est, subjacuit delictis neque contraxit, in utero sanctificata, originale peccatum. **2.** Anselm sagt zwar de conc. virg. 18. MSL 158, 451: decebat, ut illius hominis (d. i. Christi) conceptio de matre purissima fieret; nempe decens erat, ut ea puritate, qua major sub deo nequit intelligi, virgo illa niteret, cui etc., doch läfst er cur deus homo 2, 16 p. 416 seinen Kollokutor ex concessu erklären: virgo ipsa, unde assumptus est, est in iniquitatibus concepta ... et cum originali peccato nata est, quoniam et ipsa in Adam peccavit. **3.** Bernhard nahm zwar an, dafs Maria, wie Jeremias und Johannes, in utero jam accepit, ut sancta prodiret (ad canonicos Lugdunenses, ep. 174, 3 MSL 182, 333), und glaubte [mit Augustin], dafs Maria allein unter allen Menschen schlechthin sündlos gelebt habe (ib. 5 p. 334). Aber der Feier eines festum conceptionis der Maria widersetzte er sich: ante conceptum ... sanctificari minime potuit, quoniam non erat, sed nec in ipso quidem conceptu propter peccatum, quod inerat; restat ut post conceptum in utero jam existens sanctificationem accepisse credatur (ib. 7 p. 335 f.). Der These: honoretur et conceptus, qui honorandum praeivit partum, hält er entgegen: quid si alius propter eandem causam etiam utrique parenti ejus festos honores asserat deferendos? sed de avis et proavis idipsum posset pro simili causa quilibet flagitare, et sic tenderetur in infinitum (ib. 6 p. 334). **4.** in sent. 3, 3, pars. 1, art. 1, qu. 2. III, 67 b: sanctificatio virginis subsecuta est originalis peccati contractionem; vgl. Anm. 5. **5.** Bonav. a. a. O. III, 66 f.: quidem dicere voluerunt in anima gloriosae virginis gratiam sanctificationis praevenisse maculam peccati originalis ..., aliorum vero positio est, quod sanctificatio virginis subsecuta est originalis peccati contractionem. ... hic autem modus dicendi communior est et rationabilior et securior. communior, quia fere omnes illud tenent, quod beata virgo habuit originale, cum illud appareat ex multiplici ipsius poenalitate, quam non est dicere eam passam esse propter aliorum redemptionem. **6.** III, 27, 2 p. 247 f. Mit der hier verfochtenen These, dafs die sanctificatio beatae virginis post ejus animationem eintrat, ist für Thomas die Behauptung gegeben, dafs die Maria vor dieser sanctificatio durch die Erbsünde befleckt worden war (ibid. 2 p. 247 und ad 2 p. 348: quodsi nunquam anima virginis fuisset contagio originalis peccati inquinata, hoc derogaret dignitati Christi). Vgl. IIa, 81, 3 c p. 631. **7.** sent. 3, 18 u. 19. MSL 192, 792 ff.; vgl. Gottschick, ZKG XXIII, 35 ff.

Anselm verarbeitete verkirchlicht-augustinische Tradition fand sich freilich auch in seinen Ausführungen über das *meritum* Christi: das Verdienst, das Christus durch sein Leiden und Sterben zu gunsten seiner „Glieder“ sich erworben hat, wird für sie wirksam als Erlösung (*redemptio*) von Teufel, Sünde und Strafe und als Eröffnung der Himmelstür,[1]) weil es eine *sufficiens et perfecta hostia* war für Gott und damit zugleich ein stellvertretendes Tragen der Sündenstrafen, welche die Menschen, auch die alttestamentlichen Frommen, der Gerechtigkeit Gottes schuldeten. Doch war bei dem Lombarden in dies ohnehin lose Gedankengefüge, ohne mit ihm innerlich verwoben zu werden,[2]) die von Abälard übernommene augustinische Vorstellung eingefügt, dafs wir durch die Erweisung der Liebe Gottes im Tode Jesu zur Gegenliebe entzündet und so gerechtfertigt würden. Und obgleich die Aussagen über die objektive Bedeutung des Todes Christi offenbar auch bei dem Lombarden in der Voraussetzung zusammenliefen, dafs Christi Tod für die Sünde der Menschheit eine ähnliche Bedeutung habe wie die Übernahme der Bufsstrafen in der Bufspraxis,[3]) so hatte er doch den diese Auffassung des Werkes Christi klar zum Ausdruck bringenden Terminus *satisfactio*

---

1. Vgl. schon oben S. 100 bei Anm. 3. Der Gedanke ist in der späteren Zeit nur dadurch alteriert, dafs die Hadesvorstellung verschwand (vgl. oben S. 166 Anm. 8). Dafs seitdem die Gerechten des alten Bundes bis zum descensus Christi ad inferos in der „Hölle“ (nicht etwa im purgatorium) gedacht wurden, wird durch das Wort „inferi“, also durch die Auffassung der Hadesfahrt als einer „Höllenfahrt“, verschuldet sein. Wann diese Begriffsvertauschung eingetreten ist, weifs ich nicht. Dafs es vor Alkuins Zeit war (vgl. Gottschick, ZKG XXII, 420), ist mir wahrscheinlich (vgl. oben S. 450 Anm. 5). **2.** Gottschick scheint mir freilich im Rechte zu sein, wenn er der Meinung entgegentritt, der Lombarde sei „ein Vertreter eines Typus der Versöhnungslehre, für den Versöhnung nur unsere subjektive Umstimmung durch Christus als ein Organ Gottes, nicht eine durch das Tun Christi als unsers Vertreters bewirkte Wandlung auf Seite Gottes bedeutet“ (ZKG XXIII, 59); doch wirken m. E. bei dem Lombarden (3, 19, 1 p. 795) die oben S. 515 bei Anm. 5—7 besprochenen Gedanken Abälards störender, weil unvermittelter, nach, als Gottschick (S. 54 ff.) zuzugeben geneigt ist. Den Ausführungen des Lombarden fehlt die Einheitlichkeit, die seine Kommentatoren durch ihre Auffassung der commendatio dilectionis dei per mortem Christi erreicht haben (vgl. unten S. 559 bei Anm. 6). **3.** Vgl. Gottschick, S. 61 f.

zu verwenden sich gescheut. — Thomas, mit dem die anderen grofsen Doktoren der mittleren Scholastik wesentlich übereinstimmen,[1]) lenkt trotz aller Anlehnung an Petrus Lombardus deutlicher in die Traditionslinie ein, in der Anselm stand. Zwar machen seine Ausführungen auf den ersten Blick einen wenig geschlossenen Eindruck. Er verwendet bei der Besprechung des Werkes Christi alle durch die Tradition ihm dargebotenen Vorstellungsformen mit Ausnahme der des Rechtshandels mit dem Teufel. Zunächst[2]) führt er aus, dafs Christus unser Heil durch sein Leiden kausiert habe *per modum meriti* (1). Zweitens[3]) charakterisiert er die Beschaffung unseres Heils durch Christi Leiden als ein *causare per modum satisfactionis* (2), drittens[4]) als eine *operatio per modum sacrificii* (3), viertens[5]) als eine *operatio per modum redemptionis* (4). Weiter bezeichnet er gelegentlich[6]) die *satisfactio*, welche Christus geleistet hat, als ein Tragen der *poena peccati* (5). Endlich[7]) redet er von einem durch Christi Tod bewirkten *reconciliari* der Menschen mit Gott, bezw. einem *reconciliari* oder *placari* des *deus iratus* (6). Allein all diese Vorstellungen laufen in dem einen Gedanken zusammen, der auch der Grundgedanke Anselms ist, dafs für die Menschen, die ihre Sünden [durch Bufse] wieder gut zu machen aufser stande waren, Christus das geleistet hat, was sie zu tun nicht vermochten[8]): Christus hat durch seinen freiwilligen schmerzhaften Tod etwas Besonderes zur Ehre Gottes getan,

---

1. Vgl. Gottschick, ZKG XXIII, 331 ff., speziell 365 ff. **2.** summa III, 48, 1 p. 444 f. **3.** ib. III, 48, 2 p. 445 f. **4.** ib. III, 48, 3 p. 446 f. **5.** ib. III, 48, 4 u. 5 p. 447 ff. Wenn Thomas den beiden Artikeln über diese vierte Betrachtungsweise in III, 48, 6 p. 450 f. Ausführungen darüber folgen läfst, dafs die passio Christi operata sit nostram salutem per modum efficientiae, so ist damit nicht eine fünfte Betrachtungsweise koordiniert neben die vier anderen gestellt: als meritum, als satisfactio, als sacrificium und als redemptio wirkt Christi Werk indirekt unser Heil, d. h. bewirkt, dafs Gott uns das Heil zukommen läfst; Gott wirkt unser Heil per modum efficientiae. Aber weil die Menschheit Christi ein instrumentum seiner Gottheit ist, so wirkt auch Christi Leiden „instrumentaliter" unser Heil per modum efficientiae. Was III, 48, 6 gesagt wird, ist also ein Nachtrag, der auf alle vier vorangehenden Betrachtungsweisen sich bezieht (vgl. Gottschick, ZKG XXIII, 364 f.). **6.** III, 47, 3, ad 1 p. 439. **7.** III, 49, 4 c p. 456 f. **8.** Vgl. oben S. 511 bei Anm. 2.

ihm ein Opfer gebracht (3);[1] dadurch hat er für sich und die Glieder seines Leibes ein Verdienst erworben (1),[2] das eine *superabundans satisfactio fuit pro peccatis humani generis* (2),[3] bezw. ein stellvertretendes Erleiden der [Ersatz-] Strafe (5) einschlofs, ohne die Gott die Sünden nicht vergeben wollte;[4] damit hat er die Menschen erlöst (4) aus der Knechtschaft der Sünde und des Teufels, sowie von dem *reatus poenae*,[5] hat sie Gott versöhnt, bezw. den ihnen als Sündern zürnenden Gott ihnen wieder geneigt gemacht (6).[6] — Der Anschlufs an den Lombarden und das sachliche Verhältnis der Begriffe *meritum*

1. III, 48, 3c p. 446; vgl. über die Beziehung des Opferbegriffs zur Bufse oben S. 166 bei Anm 6 und § 29, 7b S. 213f., auch Gottschick, ZKG XXIII, 363f. **2.** Vgl. über die Bedeutung der „merita" für die Bufse oben S. 207 bei Anm. 2, S. 214 bei Anm. 4 u. 5 und S. 511 bei Anm. 1. **3.** III, 48, 2c p. 445. Dafs satisfactio und meritum in der Bufslehre zusammengehörige Begriffe sind, ist schon S. 511 gezeigt. Der Begriff der satisfactio superabundans ist weder neu bei Thomas (Ritschl I², 69) — die Sache hat schon Anselm (cur deus homo 2, 14. MSL 158, 415A: putasne, tantum bonum tam amabile posse sufficere ad solvendum, quod debetur pro peccatis totius mundi? immo plus potest in infinitum) —, noch ist er in sich widerspruchsvoll (vgl. Gottschick, S. 360). **4.** Dafs poena (im Sinne der freiwillig übernommenen Ersatzstrafe) und satisfactio in der Bufslehre zusammengehören, obwohl die satisfactio die eigentliche poena abwendet, ist gleichfalls schon oben S. 511 bei und mit Anm. 3 u. 4 gezeigt. Sehr deutlich tritt es bei Thomas III, 47, 3, ad 1 p. 439 hervor: cum homo sufficienter satisfacere non posset per aliquam poenam, quam pateretur, [deus] ei satisfactorem dedit; vgl. Gottschick, S. 353f. **5.** III, 48, 4c p. 448. Dafs auch der Begriff der redemptio, sobald als der Empfänger des pretium redemptionis Gott gedacht wird (Thomas III, 48, 4, ad 3 p. 449; vgl. oben S. 512 bei Anm. 3 u. 4), in der Bufslehre seine Stelle hat, ist schon bei Tertullian (vgl. oben S. 165 bei Anm. 6) offenbar und tritt bei Thomas (III, 48, 4c p. 448) besonders deutlich hervor: quia igitur passio Christi fuit sufficiens et superabundans satisfactio pro peccato et reatu poenae generis humani, ejus passio fuit quasi quoddam pretium, per quod liberati sumus. . . . nam ipsa satisfactio, qua quis satisfacit, sive pro se, sive pro alio, pretium quoddam dicitur, quo se ipsum vel alium redimit a peccato et poena (vgl. Gottschick, S. 363). **6.** III, 49, 4c p. 456f.; vgl. oben S. 165 nach Anm. 8 und S. 508f. Anm. 10. Auch das Eintreten des „reconciliatur deus" oder „placatur deus" anstatt des „reconciliamur deo" ist in der Bufslehre früh nachweisbar (vgl. oben S. 400 bei Anm. 6 und auch S. 515 Anm. 3). Über das Verhältnis von Zorn und Liebe bei Gott nach Thomas u. a. vgl. Gottschick, S. 198ff. u. 329f.

und *satisfactio*[1]) bringt es mit sich, dafs der Begriff des Verdienstes Christi bei Thomas der grundlegende und umfassendste ist: Christus als das Haupt der Gemeinde vermittelt als der *mediator* uns *per modum meriti* die Gnade, die er als Mensch hatte (*gratia capitis*)[2]): *ab initio conceptionis meruit et sibi et nobis.*[3]) Aber das Mittel, durch das er im besonderen unsere Erlösung verdiente, war sein satisfaktorisches Leiden.[4]) Insofern ist bei Thomas, wie bei Anselm, der Begriff der *satisfactio* für das Verständnis des Werkes Christi der wichtigste. — Der Gedanke, dafs die Passion Christi ein Liebe-erweckender Erweis der Liebe Gottes sei, fehlt dabei bei Thomas so wenig, wie bei den anderen grofsen Scholastikern seiner Zeit.[5]) Aber er steht nicht als Rest einer selbständigen Versöhnungstheorie neben der Wertung des Leidens Christi als eines satisfaktorischen Tuns, setzt vielmehr diese voraus: er erklärt, wie die objektive Bedeutung des Leidens Christi in der *fides caritate formata* von uns ergriffen wird und dann bei uns wirksam wird in der Gottesliebe, in der das rechte Christenleben sich vollendet.[6]) Die von Anselm verarbeitete und durch ihn präzisierte Tradition, die Christi Werk als ein objektiv für die Menschen heilbringendes, auf Gott gerichtetes Tun nach der Analogie menschlicher Bufsleistungen verstand, war bestimmend geblieben auch für die spätere mittelalterliche Theologie.[7])

---

1. meritum ist der Gattungsbegriff, unter den als Artbegriff auch die satisfactio zu rechnen ist (vgl. Gottschick, S. 347 und oben S. 511). 2. Vgl. III, 8, 5 p. 103 f. und Gottschick, S. 332 f. 3. III, 48, 1, 2 u. ad 2 p. 444 f. 4. Vgl. III, 48, 1, ad 2 p. 445. 5. III, 49, 1 c p. 452; I, 21, 4, ad 1 p. 810; III, 46, 3 c p. 417. 6. Vgl. Gottschick, S. 337—341. 7. Gottschick hat daher, auch wenn bei dem Lombarden eine stärkere Einwirkung Abälards vorliegt, als er annimmt (vgl. oben S. 556 Anm. 2), ein Recht, inbezug auf die mittlere und spätere Scholastik zu sagen: So wird die Meinung aufzuzugeben sein, die durch Ritschl Eingang gefunden, als ob im Mittelalter es ein Nebeneinander eines abälardischen und eines anselmischen Tropus der Versöhnungslehre gegeben habe. Was man als abälardisch ansieht, der Gedanke der Offenbarung der Liebe Gottes in der Passion Christi, setzt die anselmische Auffassung der Versöhnung, die Betrachtung der Passion als Satisfaktion voraus oder schliefst sie ein, und die Gegenliebe, die so erweckt wird, ist nicht als Vollzug unserer Versöhnung oder der subjektiven Erlösung gemeint, sondern je nachdem als Bedingung, als Disposition, für den Empfang der durch die objektive Wirkung der Passion erworbenen gratia gratum faciens, oder als Moment des diese voraussetzenden christlichen Lebens (S. 342).

Ja, die Wertung des Werkes Christi mit dem Begriffsmaterial der Bufslehre war so selbstverständlich geworden, dafs für das Bewufstsein der Theologen das genetische Verhältnis der Vorstellungsreihen sich umzukehren vermochte: *Christi satisfactio fuit exemplar nostrae satisfactionis.*[1]) — Die Schärfe der rationalen Zuspitzung der Anselmschen Theorie hat aber mit der gesamten mittleren Scholastik auch Thomas abgelehnt: die menschliche Sünde hat nach ihm nur *quandam infinitatem*;[2]) Menschwerdung und satisfaktorisches Leiden Christi erscheinen ihm nicht absolut notwendig[3]): Gott, der *non habet aliquem superiorem*, hätte auch ohne Satisfaktion verzeihen können.[4]) Das nur hält auch Thomas mit Augustin[5]) fest: *convenientius fuit, quod per passionem Christi liberaremur, quam per solam dei voluntatem.*[6])

6a. Auch inbezug auf die Verwirklichung des Werkes Christi an den Einzelnen hatten die Sentenzen des Petrus Lombardus den Traditionsstoff in einer Weise überliefert, die der systematisierenden Arbeit der mittleren Scholastik noch zu tun übrig liefs. Als Effekt des Werkes Christi in den Individuen nannte der Lombarde die *justificatio*, die ihm ein reales *solvi a peccatis*, bezw. ein *justos effici*, war, und [anhangsweise] die *relaxatio poenae.*[7]) Die *justificatio* dachte er zustandekommend durch die *gratia gratis data, praeveniens* oder *operans*;[8]) und diese setzte er gleich mit der dem Menschen geschenkten

1. Bonaventura, in sent. 4, 15, pars. 2, art. 1, qu. 2, opp. IV, 363; Thomas, in sent. 3, 20, qu. 1, a. 3. XI, 270b: Christi satisfactio . . . exemplaris omnium satisfactionum particularium. 2. III, 1, 2, ad 2 p. 14. 3. III, 1, 2c p. 12. 4. ibid. 5. Vgl. oben S. 512 bei Anm. 8. 6. III, 46, 3c p. 417; vgl. III, 1, 1 p. 1 ff. In diesem Sinne war die incarnatio „necessaria“ (III, 1, 2c p. 12). Vgl. Gottschick, ZKG XXIV, 32 ff. 7. 3, 19, 1 u. 3 p. 795 f. Die justificatio ist hier nicht, wie bei Augustin, ein zweites neben der remissio peccatorum, sondern trotz ihrer realen Fassung mit ihr identisch. Über diese reale Fassung der remissio peccatorum, derzufolge zwischen dem mundari a peccatis und dem justos effici nur begrifflich zu scheiden ist, vgl. Gottschick, ZKG XXIII, 54—60. Diese Fassung entspricht der Fassung der culpa als eines tadelnswerten mangelhaften Zustandes (vgl. oben S. 554 Anm 2 u. Lomb., sent. 3, 19, 3 p. 796: non ab ea [scil. culpa] sic redempti sumus, ut non sit, sed ut non dominetur, Rom. 6). Weiter wird mitgewirkt haben, dafs es bei der Kindertaufe sich um die justificatio solcher handelte, die ein Schuldgefühl nicht haben können. 8. Vgl. 2, 26, 1 u. 4 p. 709 ff. u. 2, 27, 4 p. 715.

fides cum dilectione (oder *caritate*).[1] Die *caritas* aber war ihm der *spiritus sanctus* selbst[2]): er wirkt den Glauben,[3]) indem er das Fürwahrhalten, das *credere fide media*, eine *qualitas mentis informis*, zum rechten christlichen Glauben, zum *credere in deum*, bezw. *in Christum*, gestaltet,[4]) und wird dann als dem Menschen gegebenes *donum*, als die Liebe, an der die Gläubigen wachsenden Anteil erhalten, die gestaltende Kraft aller Tugenden.[5]) Da nun der Lombarde an anderen Stellen die *bona merita* zurückführt auf die *gratia subsequens* oder *cooperans*,[6]) die ihm letzlich auch eine *gratia gratis data* ist,[7]) und da er *gratia operans* und *cooperans* als *una eademque gratia* bezeichnet,[8]) so ergibt sich, daſs für ihn die innerhalb der augustinischen Tradition nicht überraschende,[9]) aber von vielen Schwierigkeiten gedrückte Gleichung galt: *gratia* = *caritas* = *spiritus sanctus.* — Die späteren groſsen Scholastiker hatten diese Gleichung verworfen[10]) und eine Menge neuer Termini (*gratia gratum faciens, habitualis; merita de congruo* und *de condigno; dispositio ad gratiam* u. a.) in Kurs gesetzt. Auch Thomas hat den *habitus* der Gnade, obwohl er eine *participatio divinae bonitatis* einschlieſst, als eine in dem Menschen gewirkte und insofern geschaffene übernatürliche *qualitas* sowohl von dem *spiritus sanctus* wie von der *caritas* unterschieden.[11]) Er hat auch die meisten der neuen Termini übernommen. Doch haben diese Termini vielfach bei ihm einen anderen Sinn als in der älteren Franziskaner-Schule.[12]) Davon abgesehen, besteht ein groſses Maſs der Übereinstimmung zwischen Thomas und den anderen Doktoren der mittleren Scholastik auch in der Darstellung der Verwirklichung der Erlösung an den Einzelnen. Der Umstand, daſs in all den Schematis, die bei der Würdigung des Werkes Christi zur Anwendung kamen, letztlich nur ein Gedanke sich

---

1. 2, 26, 4 p. 711. **2.** 1, 17 p. 564ff. u. 2, 27, 6 p. 715. **3.** 1, 17, 15 p. 568. **4.** 1, 17, 18 p. 569 u. 3, 23, 3—5 p. 805f.; vgl. oben S. 391 bei Anm. 8—12. **5.** 1, 17, 8—10 u. 18 p. 567ff. **6.** 2, 26, 1 u. 3 p. 709f. u. 2, 27, 3 p. 715. **7.** 2, 27, 7 p. 715 (die merita, die Mehrung der Gnade verdienen, sind data per gratiam); gratia meretur augeri (2, 26, 6 p. 713). **8.** 2, 26, 9 p. 713. **9.** Vgl. oben S. 353 bei Anm. 7 u. S. 392 bei Anm. 6—8. **10.** Vgl. oben S. 546 bei Anm. 2 u. 3. **11.** summa IIa, 110, 2 p. 922.; vgl. in sent. 1, 17, q. 1, a. 1. opp. IX, 193ff. **12.** Vgl. oben Nr. 3b (S. 549ff.).

ausprägte,[1]) der Einflufs des Lombarden und die von ihm aufgenommene alt-augustinische Unterscheidung der *gratia operans* und *cooperans* brachten es mit sich, dafs die *justificatio a culpa* (nebst der *relaxatio poenae*) und die Lehre von den durch die *gratia cooperans* gewirkten *meritis* die Titel blieben, unter denen die Heilsaneignung behandelt wurde. Dafs der Begriff der *reconciliatio* dabei nur gelegentlich und sehr unvollkommen zur Verwendung kam, erklärt sich daraus, dafs den Theologen durch die Voraussetzung einer Lohn-Ordnung zwischen Gott und den Menschen die religiöse Bedeutung der Zerstörung und der Wiederherstellung des rechten Verhältnisses zu Gott verhüllt ward.[2])

6b. Thomas sagt zwar gelegentlich über den Erfolg des Werkes Christi: *non solum hominem a peccato liberavit, sed etiam gratiam justificantem et gloriam beatitudinis ei promeruit.*[3]) Allein an eine irgendwie für die Gestaltung seiner Lehre einflufsreiche Unterscheidung zwischen der Vergebung der Sünde im Sinne der Wiederherstellung des rechten Verhältnisses zu Gott, der realen Rechtfertigung und drittens der Verherrlichung ist an dieser nur der Argumentation dienenden Stelle nicht zu denken: sie trennt nur begrifflich, was in der Lehre des Thomas sonst verbunden ist.[4]) Denn auch für Thomas ist die *remissio culpae* nur die lediglich begrifflich zu isolierende Kehrseite der realen Veränderung, die im Menschen durch die *infusio gratiae* gewirkt wird, gleichwie die Vertreibung der Finsternis aus einem Zimmer das nur begrifflich zu isolierende Seitenstück zu seiner Erleuchtung ist.[5])

---

1. Vgl. oben S. 557 bei Anm. 8. **2.** Charakteristisch hierfür ist z. B. die Schnelligkeit, mit der Thomas gelegentlich (IIa, 113, 2c p. 945) von dem „deus pacatur nobis" zu der den Menschen real umwandelnden gratia hinüberführt. **3.** III, 46, 3c p. 417. **4.** Ähnlich wird IIa, 113, 2, 2 und ad 2 p. 944 von der lediglich abstrakten Möglichkeit der Wiederherstellung in den zwischen dem status culpae und dem status gratiae stehenden status innocentiae gesprochen. **5.** Vgl. oben S. 560 Anm. 7; Gottschick, ZKG XXIII, 203 ff.; Thomas, summa IIa, 113, 6, ad 2 p. 951: gratiae infusio et remissio culpae . . . secundum ipsam substantiam actus . . . idem sunt . . ., differunt secundum differentiam culpae, quae tollitur, et gratiae, quae infunditur, sicut etiam in rebus naturalibus generatio et corruptio differunt, quamvis generatio unius sit corruptio alterius; Alexander, summa 4, qu. 58, membr. 4, art. 1c: expulsio peccati est

Wovon nach Thomas gesprochen werden mufs, wenn *de effectibus gratiae* zu handeln ist, sagt er selbst: *primo de justificatione impii, quae est effectus gratiae operantis* (oder *praevenientis*), *secundo de merito, quod est effectus gratiae cooperantis.*[1]) Dafs die *relaxatio poenae* in diesem Zusammenhange gar nicht ausdrücklich erwähnt wird, hat zwar auch einen äufserlichen Grund in der Stoffanordnung bei Thomas. Thomas handelt, anders disponierend als Alexander, Albert und Bonaventura, von der *justificatio* unabhängig von den Sakramenten, durch die sie vermittelt wird; er schweigt deshalb hier von der Aufhebung der Strafe, weil es mit dieser sich anders verhält, wenn die *justificatio* erstmalig in der Taufe erfolgt: dann werden alle Strafen erlassen,[2]) anders, wenn sie im Bufssakrament wiedererlangt wird: dann fällt zwar die *poena aeterna* fort, zeitliche Strafen aber können bleiben.[3]) Dennoch bleibt es bezeichnend dafür, dafs in der scholastischen Rechtfertigungslehre der Gedanke der realen Veränderung des Subjekts der alles beherrschende ist. Nur, wenn man dies im Auge behält, wird man der scholastischen Lehre von der *justificatio* gerecht.[4]) — Zur *justificatio* gehört nach Thomas[5]): *primum gratiae infusio, secundum motus liberi arbitrii in deum* — dies ist der Ort des Glaubens, denn *prima conversio in deum fit per fidem*[6]) — *tertium motus liberi arbitrii in peccatum, quartum remissio culpae.* Nur begrifflich,[7]) nicht zeitlich, ist dies Vierfache auseinander zu halten; *quia justificatio impii non est successiva*[8]): *fit a deo in instanti.*[9])

---

per infusionem gratiae sicut expulsio tenebrae materialis per diffusionem luminis materialis, sicut ponunt quasi omnes. Vgl. oben S. 545 Anm. 5.

1. IIa, 113 praef. p. 942; vgl. IIa, 111, 3 p. 931. 2. Vgl. unten § 66, 5. 3. Vgl. unten § 66, 8 a. 4. Vgl. Gottschick, ZKG XXIII, 203 ff. 5. IIa, 113, 6 c p. 951. 6. IIa, 113, 4 c p. 948. 7. Vgl. IIa, 113, 6 c p. 951: justificatio est quidam motus, quo anima movetur a deo a statu culpae in statum justitiae. in quolibet autem motu, quo aliquid ab altero movetur, tria requiruntur, primo quidem motio ipsius moventis (oben 1), secundum motus mobilis (oben 2 u. 3), tertio consummatio motus sive perventio ad finem. 8. IIa, 113, 8 c p. 955. 9. IIa, 113, 7 c p. 953. Die weitverbreitete Anschauung, für den Katholizismus sei die Rechtfertigung nicht, wie für die Protestanten, ein einmaliger [wenn auch wiederholbarer] Akt, sondern „ein mit der Taufe beginnender und allmählich sich vollziehender Prozefs“ (Plitt, Grundrifs der Symbolik, 2. Aufl.

Und letztlich gehen das zweite, dritte und vierte auf das erste zurück[1]): *tota justificatio impii originaliter consistit in gratiae infusione.*[2]) — Es ist die augustinische Auffassung der Rechtfertigung,[3]) die hier [wie in der gesamten, von Augustin überaus stark beeinflufsten Scholastik] alle Nachwirkungen der vulgären voraugustinischen Anschauung (*justificatio = remissio peccatorum per [solam] fidem in baptismo*[4])) definitiv beseitigt hat. Freilich erklärt auch Thomas mit der Tradition: *justificatio est remissio peccatorum.*[5]) Aber *remissio peccatorum* ist ihm die Beseitigung des in der Sünde sich darstellenden *culpabilis defectus* durch die reale *transmutatio de statu injustitiae in statum justitiae.*[6]) Ebenso sagt er mit der Tradition und der hl. Schrift: *justificamur ex fide*;[7]) und man darf nicht behaupten, dafs dem hier inbetracht kommenden *credere* (d. i. *cum assensione cogitare*[8])) *deum esse justificatorem hominum per mysterium Christi*[9]) das Moment des Vertrauens fehle: der Glaube, der „zur Gerechtigkeit gerechnet" wird,[10]) ist ja durch die infundierte *gratia gratum faciens* gewirkt (*fides infusa*), ist also nicht die nur im Intellekt vorhandene *fides informis*, der die *perfectio debita ex parte voluntatis* fehlt,[11]) sondern

---

Erlangen 1888, S. 153, 4. Aufl. Leipzig 1902, S. 64), ist sowohl dem augustinischen (vgl. oben S. 390 vor Anm. 3), als dem mittelalterlichen und tridentinischen Katholizismus gegenüber nichts als ein vulgärer rrtum, bezw. eine sehr unglückliche (vgl. Loofs, Symbolik I, 287 f.) Formulierung des Gedankens, dafs es im Katholizismus bei der Rechtfertigung sich nicht primär um Anderung des Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen, sondern um die Setzung einer realen justitia handelt, die wachsen mufs wie ein neugeborenes Kind.

1. IIa, 113, 8 p. 954 ff.; vgl. hier c p. 955: cujus ratio est, quia in quolibet motu naturaliter primum est motio ipsius moventis (1); secundum autem est dispositio materiae sive motus ipsius mobilis (2 u. 3); ultimum vero est finis vel terminus motus, ad quem terminatur motio moventis. ipsa dei moventis motio est gratiae infusio. **2.** IIa, 113, 7 c p. 952. **3.** Vgl. oben § 50, 8 bcd (S. 388 ff.). **4.** Vgl. oben S. 387 bei und mit Anm. 1—8 u. S. 524 Anm. 6. **5.** IIa, 113, 1 p. 943. **6.** IIa, 113, 1 c p. 944; vgl. oben S. 560 Anm. 7 und S. 562 Anm. 5. Daher bezeichnet Thomas bald (IIa, 113, 1 c p. 944) die justitia, bald (IIa, 113, 6 c und ad 1 p. 951) die remissio culpae oder remissio peccatorum als den „terminus ad quem" der in der Rechtfertigung stattfindenden motio (vgl. oben Anm. 1 u. S. 563 Anm. 7). **7.** IIa, 113, 4, opp. p. 948. **8.** IIb, 2, 1 p. 27 ff. **9.** IIa, 113, 4, ad 3 p. 949. **10.** ibid. p. 948. **11.** IIb, 4, 5 c p. 53.

die *fides caritate formata*,[1]) die *virtus fidei*, die nach Hebr. 11,1 eine *firma adhaesio intellectus ad veritatem fidei non apparentem* einschliefst.[2]) Ja, man mufs anerkennen, dafs die Form der Verbindung von *fides* und *caritas* bei der Rechtfertigung, die in der Verwertung des Begriffs der *fides caritate formata* zum Ausdruck kommt, das redliche Bemühen zeigt, dem *justificari ex fide* gerecht zu werden. Denn die *caritas* als die *forma fidei* alteriert das Wesen der *fides* nicht;[3]) sie bewirkt nur, dafs die *fides*, auch *ex parte voluntatis* vollendet,[4]) willensmäfsig auf das *divinum bonum* sich richte: *fides per dilectionem operatur* (Gal. 5, 6).[5]) Und die von der *gratia operans* gewirkte *justificatio* geht allem *bene operari* mit Hilfe der *gratia cooperans* vorher; sie selbst aber, die *prima gratia*, kann nicht verdient werden.[6]) Dennoch ist das *justificari ex fide* hier nicht deutlicher gemacht, als bei Augustin[7]): die *prima conversio ad deum fit per fidem*; aber schon der *motus liberi arbitrii in deum* und vollends der *motus liberi arbitrii contra peccatum* stammt als willensmäfsige Betätigung des Glaubens mehr aus der *caritas* als aus der *fides*. Die augustinische Fassung der *gratia* als einer übernatürlichen *qualitas* hielt die Rechtfertigungslehre in den Schranken fest, die dem Verständnis Augustins gezogen waren.[8]) Ja, konsequenter als bei Augustin, der *remissio peccatorum* und *justificatio* unterschied und dennoch gelegentlich noch mit der Tradition den Terminus der *justificatio* auf die *remissio peccatorum* anwandte,[9]) ist in der Scholastik der Gedanke der von der Selbstbeurteilung zunächst unabhängigen realen *justificatio* durchgeführt. Daher

---

1. IIa, 113, 4, ad 1 p. 948; III, 49, 1, ad 5 p. 453. **2.** IIb, 4, 1 c p. 47. **3.** Thomas, in Rom. cap. 1, lect. 6. VI, 18: idem habitus fidei, qui sine caritate erat informis, adveniente caritate fit virtus, quia, cum caritas sit extra essentiam fidei, per ejus adventum vel recessum non mutatur substantia ejus. Vgl. Denifle, Luther I, 636. **4.** Vgl. oben S. 561 bei Anm. 11. **5.** IIb, 4, 3, opp. und c p. 50. **6.** IIa, 114, 5 p. 965 f. **7.** Vgl. oben § 50, 8 d (S. 390 ff.) **8.** In dem Gnadenbegriff wurzelt die Differenz zwischen der evangelischen und katholischen Auffassung der Rechtfertigung. Wo das nicht beachtet wird, polemisiert man aneinander vorbei und tut gegenseitig sich Unrecht. Die meisten vulgären protestantischen Anklagen gegen die katholische Rechtfertigungslehre sind dem Thomismus gegenüber unberechtigt. **9.** Vgl. oben S. 388 bei Anm. 1—4.

sind auch die bei Augustin[1]) und gelegentlich noch später[2]) nachweisbaren Ansätze zu individueller Heilsgewifsheit in der thomistischen [und überhaupt in der scholastischen] Rechtfertigungslehre nicht wiederzufinden. Die Frage, ob jemand wissen könne, dafs er die Gnade habe, ist nach Thomas,[3]) von seltenen Ausnahmefällen abgesehen — *revelat enim deus hoc aliquando aliquibus ex speciali privilegio, ut securitatis gaudium etiam in hac vita in eis incipiat*[4]) —, zu verneinen;[5]) höchstens ein *cognoscere conjecturaliter per aliqua signa* ist möglich.[6]) — Dafs und in welchem Sinne Thomas in der Lehre vom *meritum* die Erwerbung von Verdiensten zugibt, die *meritoria vitae aeternae* sind, ist schon oben[7]) gesagt. Auch das steht ihm unter den Vorbehalten, die oben erwähnt sind,[8]) fest, dafs *quolibet actu meritorio meretur homo augmentum gratiae.*[9])

7. Dafs die religiös edle und in diesem Sinne vornehme Feinheit der thomistischen Gnadenlehre weit über den Dürftigkeiten und Massivitäten der vulgären Frömmigkeit stand, ist noch sicherer anzunehmen, als ähnliches von dem Lombarden gilt.[10]) In eigenartiger Weise tritt dies an einem Punkte hervor, dem ein besonderes Interesse zukommt, weil er die intellektualistische Verzerrung des christlichen Glaubens in der Scholastik und die Verwechslung von Theologie und Religion, die ihre Folge war, kritisch scharf beleuchtet: bei der Wertung der *fides implicita*, d. h. des Glaubens, der glaubt, „was die Kirche glaubt", bezw. *paratus est credere, quidquid divina scriptura continet,*[11]) ohne zu wissen oder recht zu verstehen, was dies im einzelnen ist. Der Gedanke, dafs die *simplices* nicht alles, was die Kirche lehrte, verstehen und also glauben könnten und müfsten, war, je komplizierter die „Lehre" ward, welche die Theologie überlieferte, desto begreiflicher. Die Begriffe *fides implicita* und *explicita* sind seit ca. 1200 nachweisbar.[12]) Die gelehrten Theologen zogen dem *implicite*

1. Vgl. oben S. 402 bei Anm. 1—3. 2. Vgl. oben S. 479 Anm. 6 und S. 525 Anm. 1. 3. IIa, 113, 5 p. 940 ff. 4. ibid. c: 1 p. 941. 5. ibid. c: 2 p. 941. 6. ibid c: 3 p. 941. 7. Vgl. oben S. 551 f. 8. S. 551 bei Anm. 4 u. S. 552 bei Anm. 1. 9. IIa, 114, 8, ad 3 p. 969. 10. Vgl. oben S. 543 bei Anm. 2 11. So Thomas, summa IIb, 2, 5 c p. 34. 12. Vgl. ARitschl, Fides implicita, Bonn 1890, S. 4 ff.

credere enge Grenzen. Thomas z. B. fordert *fides explicita* für die *articuli fidei*, also mindestens für das sog. apostolische Symbol, läfst *fides implicita* nur für die *alia credibilia* zu.[1]) Aber auch bei ihm ist erkennbar, dafs als *dictum probans* für die *fides implicita* Hebr. 11, 6 galt.[2]) Und Praktiker sahen in dieser Stelle das Mindestmafs der *fides explicita* abgesteckt.[3]) Ja, schon Innocenz III.[4]) schrieb selbst demjenigen *fides implicita* zu, der Irriges deshalb glaube, *quia credit ecclesiam sic credere* (!). Und auch von diesem Glauben sagte er[5]): *meritum facit* (!). In welchem Kontrast steht dies zu den thomistischen Gedanken, dafs Gott den Glauben gibt, und dafs von einem *meritum* des Menschen Gott gegenüber nur in gewisser Weise und nur inbezug auf das geredet werden könne, was Gottes Gnade in den Menschen wirkt![6])

§ 66. Die Lehre von den Sakramenten bei Thomas und seinen Vorgängern.

Aufser der vor § 64 und der vor § 59 genannten Literatur vgl. GESteitz, Sakrament (RE² XIII, 270—283) und Transsubstantiation (RE² XV, 815 bis 823). — ALehmkuhl, Sacramente (KL² X, 1481—1518) und die Artikel des KL² über die einzelnen Sakramente. — GLHahn s. § 49. — JBach, Die Siebenzahl der Sacramente, Regensburg 1864. — JBSasse, De sacramentis ecclesiae I, Freiburg 1897. — NPaulus, Der Ablafs für die Verstorbenen im Mittelalter (ZkTh XXIV, 1900, S. 1—36). — MBuchberger, Die Wirkungen des Bufssakraments nach der Lehre des hl. Thomas usw., Freiburg 1901 (vgl. JGöttler, Zur Lehre des hl. Thomas usw., ZkTh XXVII, 1903, S. 37—61 und 209—229).

1. Bei Augustin klaffte zwischen der Gnadenlehre und den Vorstellungen von der Kirche als der unumgänglichen Heilsanstalt eine unausgefüllte Kluft.[7]) Durch die Scholastik,

---

1. summa IIb, 2, 5c p. 34; vgl. IIb, 1, 8 p. 21 ff. An ersterer Stelle bezeichnet er als eigentliches Objekt des Glaubens „id, per quod homo beatus efficitur", die prima credibilia. Sie müssen explicite geglaubt werden. Aber per accidens aut secundario se habent ad objectum fidei omnia, quae in sacra scriptura divinitus tradita continentur, sicut quod Abraham habuit duos filios, quod David fuit filius Isai et alia hujusmodi. Das sind die „alia credibilia". **2.** IIb, 2, 5, oppos. p. 33. **3.** Vgl. Ritschl, S. 10 über Innocenz IV. **4.** Die Äufserung ist nur indirekt erhalten (Ritschl, S. 5). **5.** Ritschl, S. 5. **6.** Aber die spätere Sage liefs den sterbenden Thomas nur im „Köhlerglauben" Ruhe finden (vgl. Luther, EA² 26, 377 f.). **7.** Vgl. oben § 51, 5 (S. 406 ff.).

welche die bei Augustin gleichfalls fehlende notwendige Verknüpfung der *gratia justificans* mit dem Werke Christi zu sicherer Darstellung zu bringen vermocht hat, ist auch jene Kluft überbrückt worden: Christus hat den Menschen die Gnade erworben, und durch seine Sakramente läfst er sie in der Kirche ihnen mitteilen. — In der Gnadenlehre knüpfe die Scholastik an an die seit den Tagen des Semipelagianismus die augustinischen Gedanken allmählich verkirchlichende Tradition;[1]) in der Sakramentslehre war sie in höherem Grade dogmenbildend. Namentlich Hugo von St. Victor[2]) und Petrus Lombardus sind hier schöpferisch tätig gewesen. Noch das 13. Jahrhundert hat Neues gebracht; erst mit Thomas kam die Entwickelung im wesentlichen zum Abschlufs.

2a. Die wichtigste Neuerung der Scholastik in der Sakramentslehre ist die Fixierung der Zahl der Sakramente und ein neuer Sakramentsbegriff. Beides hing innerlich zusammen. Der neue Sakramentsbegriff konnte nur entstehen und sich behaupten, wenn die *sacramenta* sicher und zahlenmäfsig abgegrenzt wurden gegenüber anderen rituellen Handlungen, die in der Kirche direkt oder indirekt zur Förderung oder Segnung der Gläubigen eingerichtet waren. Noch Hugos von St. Victor Werk *de sacramentis* rechnet nach alter Art[3]) mit einer grofsen, gar nicht genau abzählbaren Menge von Sakramenten. Hugo unterscheidet hier einleitend drei Klassen von Sakramenten: *prima ad salutem, secunda ad exercitationem, tertia ad praeparationem constituta.*[4]) In der Ausführung[5]) aber behandelt er all das, was der *praeparatio* dient *vel circa personas in sacris ordinibus perficiendis, vel in iis, quae ad habitum sacrorum ordinum pertinent initiandis,*[6]) obwohl *et ipsi ordines sacramenta sunt,*[7]) ehe er zur *consideratio sacramentorum* sich wendet.[8]) Doch schickt er dem Abschnitt über diejenigen Sakramente, *in quibus salus constare probatur,* d. i. *baptismus, confirmatio* und *sacramentum corporis et sanguinis Christi,*[9]) ein Kapitel voraus *de sacramento dedicationis ecclesiae,*

1. Vgl. oben S. 449 bei Anm. 2 u. S. 512 bei Anm. 1 u. 4. 2. Vgl. oben S. 526 Anm. 2. 3. Vgl. oben S. 211 bei Anm. 1; S. 373 bei Anm. 12; S. 374 vor Anm. 3. 4. 1, 9, 7. MSL 176, 327. 5. 2, 2, 5 ff. p. 418 ff. 6. 1, 9, 7 p. 327. 7. 2, 5, 1 p. 439 A. 8. Vgl. 2, 5, 1 p. 439 A. 9. 2, 6—8 p. 441 ff.

in qua cetera omnia sacramenta celebrantur ..., quasi de primo baptismate, in qua ecclesia ipsa baptizatur.[1]) Nach den *saramenta salutis* behandelt er die *sacramenta exercitationis*: *sunt quaedam sacramenta in ecclesia, in quibus etsi principaliter salus non constet, tamen salus ex eis augetur in quantum devotio exercetur. haec licet in praesentia omnia enumerari non possint, quaedam tamen intermittere non oportet pro exemplo universorum. ex his igitur sacramentis alia constant in rebus, qualia sunt aqua aspersionis, susceptio cineris ..., alia autem constant in factis, qualia sunt signaculum crucis, exsufflatio exorcizationis ..., alia in dictis constant sicut trinitatis invocatio et quaecunque in hunc modum.*[2]) Am Schluſs des letzterwähnten Abschnitts unterscheidet er von allen Sakramenten *alia in ecclesia sacra*, die *spiritualis gratiae effectum non habent neque conferunt sanctificationem.*[3]) Trotzdem ist er mit den Sakramenten noch nicht fertig: nach einem Kapitel heterogenen Inhalts[4]) erörtert er das *sacramentum conjugii*[5]) und darauf nach Besprechung der Gelübde, der Tugenden und Laster, sowie der Beichte und Buſse[6]) das *sacramentum unctionis infirmorum.*[7]) — Daſs der alte, weite Sakramentsbegriff noch lebendig war, lassen diese Ausführungen Hugos sehr deutlich erkennen. Aber es verrät sich zugleich, daſs nach Hugos Empfinden an Taufe, Firmung, Abendmahl, Ehe und letzter Ölung der Titel *sacramentum* in besonderem Maſse haftete. Dieselbe Empfindung scheint Abälard gehabt und dadurch betätigt zu haben, daſs er nur diese fünf Sakramente zählte.[8]) Nachweislich zählen zwei Bearbeitungen seiner [verlorenen] *theologia* so.[9])

2b. Diese Empfindung ist auch, solange man nur auf die positive Seite der getroffenen Auswahl sieht, sehr begreiflich. Inbezug auf Taufe und Abendmahl genügt ein Hinweis auf ihre älteste Geschichte, um dies zu beweisen.[10]) — Für die durch Salbung und bischöfliche Handauflegung sich vollziehende *confirmatio* liefert ihr Verhältnis zur Taufe den Beweis.

---

1. 2, 5, 1 ff. p. 439 AB. **2.** 2, 9, 1 p. 471 D. **3.** 2, 9, 10 p. 476. **4.** 2, 10 p. 477 ff.: de simonia. **5.** 2, 11 p. 479 ff. **6.** 2, 12; 2, 13; 2, 14. **7.** 2, 15 p. 577 ff. **8.** Vgl. Anm. 9. **9.** Vgl. oben S. 514 Anm. 1; epitome c. 28 ff. MSL 178, 1738 ff. und die St. Florianer Sentenzen bei Denifle, ALKG I, 432. **10.** Vgl. oben S. 211 bei Anm. 4 u. 5.

Die Salbung war auch im Occident einst, wie in den orientalischen Kirchen bis zum heutigen Tage, unmittelbar an die Taufe angeschlossen gewesen; die Handauflegung ist als bischöfliche *consummatio* der Getauften schon bei Cyprian[1]) nachweisbar. Die Handauflegung hat die Salbung an sich gezogen[2]) und auch sie im Abendlande zu einem bischöflichen Reservatrecht werden lassen. — Eine *unctio infirmorum*[3]) war zwar ein uralter, in der alten Kirche mehrfach nachweisbarer und von Innocenz I. als ein *genus sacramenti* geschätzter Brauch nur als ein gelegentlich auch von Laien angewandtes Heilmittel gegen Krankheiten.[4]) Doch seit der Karolingerzeit war priesterliche Krankenölung häufiger geworden und als Heilmittel auch gegen die Schwächen der Seele, selbst bei Sterbenden,[5]) zur Anwendung gekommen. Als *spiritalis medicina corporis et animae,*[6]) vollends als *extrema unctio* — der Terminus ward erst im 12. Jahrhundert üblich — mufste diese priesterliche Salbung vor anderen Riten als ein Sakrament erscheinen. — Dafs auch die Ehe — denn um diese handelt sich's, nicht um die [im Abendland des 12. Jahrhunderts noch gar nicht übliche] Trauung — zu den Sakramenten gezählt ward, erklärt freilich ursprünglich nur die Verwendung des alten „Sakraments“-Begriffs in Eph. 5, 32: *sacramentum hoc magnum est.* Doch war der Sakramentscharakter der Ehe eben durch diese seine „biblische Begründung“ und durch alte, auch bei Augustin[7]) belegbare Tradition so gesichert, dafs er das allmähliche Aufkommen eines neuen Sakramentsbegriffs zu überdauern vermochte. — Auffälliger ist die Auswahl dieser fünf Sakramente, wenn man sie von ihrer negativen Seite betrachtet. Hatte nicht Augustin[8]) schon das *sacramentum ordinis* in seiner Sakramentslehre analog behandelt

1. ep. 73, 9 p. 785. 2. bezw. verdoppelt; denn die Taufe behielt ihre Salbung (vgl. Hugo, de sacr. 2, 15, 1 p. 577 B). 3. Vgl. FKattenbusch, Ölung (RE XIV, 304—311). 4. Jaffé Nr. 311; Innoc., ep. 25, 8, 11. MSL 20, 560 f. 5. Vgl. Kattenbusch, RE XIV, 306, 29 ff.; Hauck, KG Deutschlands II, 223. 6. Hugo, de sacr. 2, 15, 3 p. 578 C. 7. Vgl. oben S. 374 bei Anm. 6. Schon Tertullian (de praescr. 40 p. 577) nannte unter den res sacramentorum divinorum, die von den Dämonen nachgeäfft seien, neben Taufe (incl. Chrisma) und Abendmahl auch die [Ein-] Ehe und den Jungfrauenstand. 8. Vgl. oben S. 374 bei Anm. 5 und S. 375 bei Anm. 6—10.

wie die Taufe? Und war nicht das *sacramentum confessionis* inzwischen das wichtigste Gnadenmittel der Kirche geworden?[1]) Erklärungsgründe dafür, dafs Abälard diese Sakramente nicht mitzählte, sind freilich leicht zu finden.[2]) Aber noch erklärlicher ist, dafs andere Theologen seiner Zeit anders dachten, ja dafs selbst bei Hugo noch eine andere, spätere Zählung der Sakramente nachweisbar ist.[3])

2 c. Schon ein älterer Zeitgenosse Abälards, Alger von Lüttich († ca. 1131), scheint den Terminus *sacramenta* nur angewendet zu haben auf *eucharistia, baptismus, chrisma* (= *confirmatio*), *confessio* und *ordines*.[4]) Hugos *summa sententiarum* behandelte als Sakramente *baptismus, confirmatio, eucharistia, poenitentia, unctio infirmorum* und *conjugium*, erwähnte dabei auch die Verleihung der *claves* in der *consecratio* der Priester.[5]) In Abälards eigner Schule fanden Beichte und Priesterweihe sich mit den fünf von ihm selbst genannten Sakramenten zusammen: Roland (Alexander III.) und Omnebene besprachen als Sakramente zuerst das *sacramentum incarnationis*, dann *baptismus, confirmatio, sacramentum corporis et sanguinis Christi, poenitentia, collatio clavium* und *matrimonium*;[6]) und

---

1. Vgl. oben § 59, speziell S. 492 bei Anm. 4 u. 5. 2. Vgl. was unten Nr. 8 b über seine Bufslehre gesagt ist. Die Weihen zu den ordines waren keine einheitliche Handlung; und die Annahme, dafs sie die seligmachende Gnade vermittelen, lag nicht nahe. 3. Die Abfassung der summa sententiarum, um die es im folgenden sich handelt, durch Hugo (vgl. oben S. 526 Anm. 2), erscheint, zumal wenn sie nach dem Werk de sacramentis geschrieben ist, als sehr wohl möglich. Jedenfalls ist die summa älter als der Lombarde, der sie ausschreibt (vgl. Baltzer, Die Sentenzen, S. 8). 4. Vgl. Alger, de miseric. et just. 1, 62—70. MSL 180, 884—887 (vgl. das „omnia sacramenta“ in c. 70). Die Meinung, dafs Robert Pulleyn um 1140 dieselbe Zählung habe, hat Seeberg (DG II, 63 Anm. 1) mit Recht als unrichtig bezeichnet. Robert nennt (sent. 5, 22—24. MSL 186, 846 f.) nur Taufe, Firmung, Beichte und Eucharistie. Dafs er später das reordinare für ebenso verboten erklärt wie das rebaptizare (7, 14 p. 927), beweist nicht, dafs er ein Sakrament der Ordination kennt. 5. summa, tract. 5—7. MSL 176, 127 ff. Das „sacramentum poenitentiae“ (6, 10 p. 146) ist nur im Titel des Traktats ausgelassen; die consecratio ist nicht als Sakrament bezeichnet; die Ehe darf man mit aufzählen (vgl. oben S. 569 bei Anm. 5), obwohl der sie behandelnde Traktat Zusatz eines Zeitgenossen ist (vgl. Gietl, Die Sentenzen Rolands p. XL). 6. Roland ed. Gietl 157, 18 f.; 194, 15; 212, 17; 214, 13; 237, 13; 262, 1; 264, 17; 269, 25; Omnebene (von Roland abhängig) bei Denifle, ALKG I, 467.

der Lombarde hat unabhängig von ihnen, Abälardsche und Hugonische Anregungen auch hier[1]) kombinierend, als der erste klar und deutlich die letzteren sieben allein.[2]) Seine Siebenzahl ist dann infolge des Einflusses seines Sentenzenbuches allmählich[3]) herrschend geworden.

3 a. Trotz der bei ihnen beginnenden Fixierung der Zahl der Sakramente hatten Abälard und seine nächsten Schüler noch den weiten, augustinischen Begriff des Sakraments festgehalten: *visibile signum invisibilis gratiae.*[4]) Umgekehrt hatte Hugo von St. Victor schon in *de sacramentis* diesen Begriff eingeengt,[5]) und ebenso definierte er in seinen Sentenzen: *sacramentum est visibilis forma invisibilis gratiae in eo collatae, quam scilicet confert ipsum sacramentum; non enim est solummodo sacrae rei signum, sed etiam efficacia.*[6]) Der Lombarde schlofs sich an Hugo an: *sacramentum ... ita est signum gratiae dei ..., ut ipsius imaginem gerat et causa existat.*[7]) Und dieser neue Sakramentsbegriff, der den im kirchlichen Leben längst herrschenden Anschauungen entsprach, hat mit den Sentenzen des Lombarden sich durchgesetzt, obgleich die *causalitas* der Sakramente verschiedenartig gedeutet wurde (vgl. Nr. 3 b).[8])

3 b. Diese Verschiedenheit der Vorstellungen über die Art, wie durch die Sakramente die göttliche Gnade vermittelt werde, dauerte an bis in die Zeit des Thomas, ja über die-

---

1. Vgl. oben § 63, 7 a (S. 527). Gegen Steitz (RE² XIII, 274), dem auch ich früher folgte, vgl. Seeberg, DG, S. 63 Anm. 3. **2.** sent. 4, 1 bis 42. Die Priesterweihe erscheint unter dem Titel der sacra ordinatio (4, 24, 1 p. 900). **3.** Noch das [allgemeine] Konzil von 1179 nennt auch die Exequien für Verstorbene, die Einsegung der Nupturienten u. dergl. „Sakramente" (c. 7. Mansi XXII, 221); eine Synode zu London 1237 bezeichnet die sieben Sakramente des Lombarden nur als die principalia sacramenta (Mansi XXIII, 448 D). **4.** Abälard, introductio 1, 2. MSL 178, 984 A und bei Denifle, ALKG I, 419; epitome 1. MSL 178, 1695 D u. Denifle, S. 421; St. Florianer Sentenzen bei Denifle, S. 425; Roland ed. Gietl, S. 155. Vgl. über Augustin oben S. 373 bei Anm. 11. **5.** Vgl. oben S. 569 bei Anm. 3 u. de sacr. 1, 9, 2 p. 317: significans ... et continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam. **6.** summa 4, 1. MSL 176, 117 B. **7.** sent. 4, 1, 2 p. 839. **8.** Vgl. Thomas, in sent. 4, 1, qu. 1, art. 4, quaestiunc. 4, solutio 1. XII, 15: omnes coguntur ponere sacramente novae legis aliquo modo causas gratiae esse ..., sed diversi diversimode eas causas ponunt.

selbe hinaus.[1]) Die naiv-bildliche Fassung der Vermittelung der Gnade durch die Sakramente, mit der sich noch Hugo begnügt hatte: *deus medicus, homo aegrotus, sacerdos minister, gratia antidotum, vas sacramentum*,[2]) war von mehreren der älteren Scholastiker abgewiesen. Der augustinischen Tradition näher bleibend, dachte man vielfach die Sakramente als *causae* der Gnade nur im Sinne der *causae sine quibus non*, nicht im Sinne der *causae efficientes*: Gott gibt die Gnade direkt von sich aus; aber er gibt sie, wenn die Sakramente empfangen werden.[3]) Dementsprechend glaubte noch Bonaventura, die Vorstellung zurückweisend, daſs die Gnade im Sakrament enthalten sei *tamquam aqua in vase vel medicina in pyxide*, die Gnadenwirkung der Sakramente nur vermöge einer Art prästabilierter Harmonie zwischen göttlichem Wirken und kirchlichem Handeln sich denken zu können: *causalitas sacramentorum non est aliud, quam quaedam efficax ordinatio ad recipiendam gratiam ex pactione divina.*[4]) — Thomas hat die direkte Causalität der Sakramente inbezug auf den Gnadenempfang zu behaupten gewuſst, ohne den Gedanken zu verleugnen, daſs die Gnadenwirkung nur von Gott selbst ausgehe: er faſste die Sakramente als die *causae instrumentales* der durch sie die Gnade wirkenden *causa principalis*, d. i. Gottes, und schrieb ihnen als solchen eine *quaedam virtus instrumentalis ad inducendum sacramentalem effectum* zu.[5])

3 c. Gleichviel wie gefaſst, grenzte die *causalitas* der Sakramente inbezug auf den Gnadenempfang die *sacramenta*

---

1. Vgl. S. 572 Anm. 8 u. unten § 67, 4 a. 2. de sacr. 1, 9, 4. MSL 176, 323 B. Hugo scheint sich hier an die Bildersprache älterer Tradition angeschlossen zu haben (vgl. Albertus Magn., in sent. 4, 13, art. 10, 4. opp. Lyon 1651, XVI, 196: sacramenta, dixerunt antiqui, continent res suas ut vasa medicinalia medicinas). 3. Vgl. Thomas in der Fortsetzung der in S. 572 Anm. 8 zitierten Stelle: quidam dicunt, quod [sacramenta] non sunt causae [gratiae] quasi facientes aliquid in anima, sed causae sine quibus non, quia increata virtus, quae sola effectus ad gratiam pertinentes in anima facit, sacramentis assistit per quandam dei ordinationem et quasi pactionem. Thomas bemerkt nicht unrichtig, daſs bei dieser Auffassung die Sakramente letztlich doch nur signa gratiae seien, und nicht causae (a. a. O.; vgl. summa III, 62, 1 c p. 562). 4. in sent. 4, 1, art. unic., qu. 3. IV, 17 a und ibid. qu. 5. IV, 26 b. 5. summa III, 62, 1 c p. 562 und III, 62, 4 c p. 566.

begrifflich ab gegenüber allen anderen *sacra signa* in der Kirche.[1]) Denn von allen anderen rituellen Handlungen in der Kirche konnte eine Mehrung der Gnade nur hergeleitet werden, insofern der fromme Vollzug des Ritus oder die fromme Anteilnahme an ihm als ein gutes Werk des Liturgen oder dessen, der an seinem Tun frommen Anteil nahm, unter die Regel fiel: *quolibet actu meritorio meretur homo augmentum gratiae.*[2]) Der herkömmliche Ort für die Erörterung dieser Besonderheit der Sakramente in Vergleich mit anderen *sacra signa* war in der Scholastik nicht eine Diskussion über den Unterschied zwischen *sacramenta* und *sacra* oder *signa* (oder *„sacramentalia“* — die technische Verwendung dieses Begriffs bahnt sich bei Thomas an[3])), sondern die Quaestio *de differentia sacramentorum veterum et novorum.*[4]) Denn schon Augustin hatte in einem von dem Lombarden zitierten Satze gesagt: *sacramenta novae legis dant salutem, sacramenta veteris legis promiserunt salvatorem.*[5]) In diesem Zusammenhange ist im 13. Jahrhundert der Terminus aufgekommen, die [neutestamentlichen] Sakramente seien gnadevermittelnd *ex opere operato*, nicht nur *ex opere operantis.* Denn, so sagt Thomas in seinem Sentenzen-Kommentar (um 1255): *ipsum sacramentum dicitur a quibusdam opus operatum; usus autem sacramenti est ipsa operatio, quae a quibusdam opus operans dicitur.*[6]) Es ist also sachlich dasselbe, wenn Alexander Halesius an einer Stelle sagt: *sacramenta novae legis signa sunt et causae invisibilis gratiae ex sua virtute, alia vero sunt signa et non causae,*[7]) und an einer anderen: *sacramenta veteris legis ratione operis operati non sanctificabant,*[8]) oder wenn Thomas von den *sacramenta legis naturae* erklärt: *non habebant aliquam efficaciam ex opere operato, sed solum ex fide …,*

---

1. Vgl. oben S. 569 bei Anm. 3. **2.** Vgl. oben S. 566 bei Anm. 9. **3.** Vgl. in sent. 4, 8, qu. 1, art. 1, sol. 1. XII, 146. In der summa (IIa, 108, 2, 2 u. ad 2 p. 895 f.) unterscheidet Thomas „sacramenta“ und „sacra“. **4.** Petrus Lombardus, sent. 4, 1, 5 p. 840. **5.** in psalm. 73, 2. IV, 931. Der Lombarde zitiert (4, 1, 5): illa promittebant tantum et significabant, haec autem dant salutem. **6.** in sent. 4, 1, qu. 1, art. 5, sol. 1. XII, 20. **7.** summa 4, qu. 1, membr. 4 (nach RE² XIII, 278; im hiesigen Exemplar fehlen die ersten Seiten des tomus IV). **8.** summa 4, qu. 6, membr. 4, art. 1.

non autem ita est de sacramentis novae legis, quae ex opere operato gratiam conferunt.[1]) Man wollte mit dieser Formel nicht behaupten, dafs die neutestamentlichen Sakramente stets dem Empfänger die *gratia gratum faciens* gäben. Die *fides* (natürlich in dem Sinne, in dem man das *credere* verstand[2])) wurde, von der Kindertaufe abgesehen,[3]) bei allen Sakramenten gefordert, wenn ihre objektive Heiligungskraft bei dem Empfänger wirksam werden sollte: *qui sine fide vel ficte accedunt, sacramentum, non rem recipiunt.*[4]) Ja, bei allen Sakramenten mit Ausnahme der Taufe und des Bufssakraments war der Theorie nach vorausgesetzt, dafs die Empfänger im Stande der *gratia* stünden;[5]) und bei Erwachsenentaufe und Bufssakrament war *contritio* auf Seiten des Empfängers gefordert.[6]) Nur das läfst sich inbezug auf die protestantischerseits oft mifsdeutete These, dafs die Sakramente *ex opere operato* wirkten, mit Recht behaupten, dafs sie eine Formel in Kurs setzte, die der Sakraments-Magie und dem ihr entsprechenden Aberglauben Vorschub geleistet hat. — Auf Seiten des *minister*, des *instrumentum animatum* der göttlichen Gnadenwirkung im Sakrament, ward nur die *intentio* gefordert, *qua se subjiciat*

---

1. in sent. 4, 2, qu. 1, art. 4, sol. 4, ad 2. XII, 41. Vgl. Bonaventura, in sent. 4, 1, art. un., qu. 5. IV, 26a: sunt etiam alii, qui dicunt idem ipsum aliis verbis, quod ista (scil. sacramenta novae legis) justificant ratione operis operati, sed illa (scil. sacramenta veteris legis) ratione operis operantis, non operati; et opus operans est fides, sed operatum exterius est sacramentum. **2.** Vgl. oben S. 391 bei und mit Anm. 5, S. 564 bei Anm. 8 und S. 567 bei Anm. 1—4 **3.** Bei der Kindertaufe ist nicht nur bei den Kindern eine personalis fides nicht gefordert (Thomas, in sent. 4, 6, qu. 1, art. 3, sol. 1. XII, 116b): non requiritur fides personalis offerentium puerum ad baptismum, nec alicujus personae determinatae, sed solum fides ecclesiae (ibid. sol. 2, ad 3). **4.** Petrus Lomb., sent. 4, 4, 2 p. 846; vgl. Thomas, in sent. 4, 4, qu. 3, a. 2, sol. 2. XII, 89: indispositus reputatur et, qui non credit, et qui indevotus accedit, und ibid. ad 2 p. 90: in sacramentis praecipue (scil. mehr als alle anderen Tugenden) fides operatur, per quam sacramenta quodammodo continuantur suae causae principaliter agenti et etiam ipsi recipienti, et ideo defectus fidei specialius pertinet ad fictionem, quae est in sacramentis, quam defectus aliarum virtutum. Das letzte Zitat beweist, dafs die ersten beiden nicht nur für die Taufe Geltung haben, inbezug auf die sie zunächst gemeint sind. **5.** Vgl. Thomas, summa III, 65, 1 c p. 594 f. **6.** Vgl. unten Nr. 5 und das, was in Nr. 8b über die contritio der poenitentes gesagt ist.

principali agenti, ut scilicet intendat facere, quod facit Christus et ecclesia.[1]) Doch blieben in dieser Bestimmung Schwierigkeiten, welche die Kunst der Begriffsspalterei noch viel beschäftigt haben.

4. Thomas behauptete von allen sieben Sakramenten die göttliche Einsetzung,[2]) ja die Einsetzung durch Christus.[3]) Doch die Behauptung war schwer zu beweisen; und nicht alle Vorgänger und Zeitgenossen des Thomas hielten, wie er,[4]) den Nachweis für nötig. Allgemein ward nach dem Worte Augustins: *accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*[5]) zum Wesen des Sakraments gerechnet, dafs es auf die heiligende Gnade (die *sacra res*) hinweise durch rituelle Worte und durch ein dem Materiellen angehöriges Element. Der Lombarde, der inbezug auf den Terminus *res* in der Sakramentslehre noch keinen ganz festen Sprachgebrauch hat, nennt diese beiden Bestandteile des [*signum* im] *sacramentum* die *„verba“* und die *„res“* [*ut aqua, oleum et hujusmodi*].[6]) Die spätere, aristotelische Scholastik hat dafür die Termini *forma*[7]) und *materia* eingeführt: die rituellen Worte geben als die *forma sacramenti*[8]) der *materia sacramenti* die *perfectio significationis sacramentalis.*[9]) Schon Alexander Halesius verwendet dies später allgemeingültig gewordene Schema von *forma* und *materia sacramenti.*[10]) Um die vornehmlich beim Bufssakrament, bei der Priesterweihe und bei der Ehe schwierige Durchführung desselben hat sich namentlich Thomas bemüht. — Neben der eigentlichen *res sacramenti*, der sakramentalen Gnade, unterschied im Abendmahl schon der Lombarde eine zweite *res significata,* die aber zugleich *sacramentum* (d. i. *sacrum signum*) sei gegenüber der sakramentalen Gnade (dem

---

1. Thomas, summa III, 64, 8, ad 1 p. 590. **2.** summa III, 64, 2c p. 582. **3.** in sent. 4, 2, qu. 1, a. 4, sol. 4. XII, 44. **4.** summa III, 72, 1, ad 1 p. 679. **5.** Vgl. oben S. 374 bei Anm. 2; zitiert bei Petrus Lomb., sent. 4, 3, 2 p. 843 und bei allen späteren Scholastikern. **6.** 4, 4, 4 p. 840. Andererorts (vgl. oben S. 575 bei Anm. 4) ist ihm dem augustinischen, später herrschend gewordenen Sprachgebrauch gemäfs die „res sacramenti“ die von dem signum abgebildete sacra res. **7.** Den Terminus forma haben schon Hugo (summa 5, 3 p. 129) und der Lombarde (in sent. 4, 8, 3 p. 856). **8.** Vgl. oben S. 24. **9.** Vgl. Thomas, summa III, 60, 6c und 7c p. 551 u. 552. **10.** summa 4, qu. 8, m. 3, a. 1.

Anteilhaben an der *unitas fidelium*): Leib und Blut Christi.[1]) In analoger Weise hat man später bei Taufe, Firmung und Priesterweihe die Stellung des *character indelebilis*[2]) bestimmt, den sie nach alter, augustinischer[3]) Tradition verleihen: Thomas bezeichnet ihn im Unterschied von der *res significata et non significans*, d. i. der sakramentalen Gnade, als *res et sacramentum*, als *res significata* und *signum sacramentale.*[4]) Das vielumstrittene Wesen dieses *character indelebilis* besteht nach Thomas darin, dafs er das Recht zum Empfang oder zur Verwaltung anderer Sakramente gibt.[5]) — Die drei *sacramenta characterem imprimentia* sind *non iterabilia*, die *non imprimentia iterabilia.*

5. Die Taufe, die als die *spiritualis generatio* in der Reihe[6]) der Sakramente an erster Stelle steht, hebt nach scholastischer Lehre die Schuld und die Strafe der Erbsünde [und aller eventuell der Taufe vorangegangenen aktuellen Sünde] auf[7]) und gibt die *justificatio* oder *regeneratio.*[8]) Die nach Thomas und allen älteren Scholastikern mit der Erbsünde gegebene *inordinatio virium animae*, d. i. die *concupiscentia*,[9]) verschwindet, obgleich sie ihren Schuldcharakter verliert, nicht völlig in der Taufe, sondern bleibt als ein Reiz, als ein Zunder (*fomes*), an dem sich aktuelle Sünde entzünden kann, zurück: *peccatum originale per baptismum aufertur reatu, in quantum anima recuperat gratiam quantum ad mentem, remanet tamen peccatum originale actu quantum ad fomitem, qui est inordinatio partium inferiorum animae et ipsius corporis.*[10]) — Von dem bei der Erwachsenentaufe geforderten

---

1. sent. 4, 8, 4 p. 857. **2.** Vgl. Thomas, summa III, 63, 1—6 p. 570ff. **3.** Vgl. oben S. 374 bei Anm. 12 und S. 375 bei Anm. 8. **4.** summa III, 66, 1c p. 602f. **5.** summa III, 63, 2c p. 572. **6.** Vgl. Thomas, summa III, 65, 2 p. 597f. **7.** Thomas, summa III, 69, 1 u. 2 p. 651ff. Über die Aufhebung des reatus poenae vgl. III, 69, 2c p. 653: passio Christi est sufficiens satisfactio pro omnibus peccatis hominum, et ideo ille, qui baptizatur, liberatur a reatu totius poenae ..., ac si ipse sufficienter satisfecisset pro omnibus peccatis suis (vgl. oben S. 557 bei Anm. 8). **8.** Vgl. oben S. 562 bei und mit Anm. 5. **9.** Vgl. oben S. 553 bei Anm. 4. **10.** Thomas, summa IIa, 81, 3, ad 2 p. 632; vgl. über den fomes III, 27, 3c p. 250. Dafs trotz des Zurückbleibens des fomes die Beseitigung des reatus culpae auch hier eine reale Veränderung ist (vgl. oben S. 562 bei und mit Anm. 5), beweist der Satz: in quantum anima etc.

dolere de peccatis, einschliefslich des *propositum non peccandi*,[1]) wird, da die Kindertaufe Regel war, nicht viel gesprochen. Es gilt hier, was über die *contritio* im Bufssakrament zu sagen ist.

6. Die Firmung, deren Materie von dem Bischof geweihtes Öl ist, während die Form die Worte bilden: *consigno te signo crucis et confirmo te chrismate salutis in nomine patris etc.*,[2]) hat dem scholastischen Denken wenig Mühe gemacht, obwohl die Frage nach der Art ihrer Heilswirkung und ihres *character* Schwierigkeiten bietet.[3]) Man begnügte sich mit bequemen Bildern: *character confirmationis est signum distinctivum ... spiritualiter provectorum*,[4]) *confirmatio se habet ad baptismum sicut augmentum ad generationem*.[5])

7a. Inbezug auf das Sakrament des Abendmahls hatte die Scholastik in der Transsubstantiationslehre ein schon stark „scholastisch" gefärbtes Dogma überkommen.[6]) Sie hat es in der Zeit bis Thomas (einschliefslich) zunächst in formaler Hinsicht bearbeitet, sowohl in seinen Beziehungen zur allgemeinen Sakramentslehre, wie an sich. Über ersteres ist gelegentlich schon oben[7]) das Nötige gesagt. Die formalistische Bearbeitung des Transsubstantiationsdogmas selbst hatte die Aufgabe, die Art der im Abendmahl stattfindenden Verwandlung näher zu bestimmen. Dafs sie eine Gegenwart Christi herbeiführe, infolge deren Christus in den Elementen *totus in toto et totus in qualibet parte* gegenwärtig sei, war längst anerkannte Tradition.[8]) Allen weiteren Fragen gegenüber betonte man zwar: *mysterium fidei credi salubriter potest, investigari salubriter non potest*;[9]) doch eine Näherbestimmung der Verwandlung war unumgänglich. Der Lombarde[10]) kennt

---

1. Thomas, summa III, 68, 6c u. 5c p. 642 u. 639. **2.** Thomas, summa III, 72, 3 u. 4 p. 681 ff. **3.** Vgl. Thomas, summa III, 72, 6 u. 7 p. 686 ff. **4.** Thomas, summa III, 72, 5, ad 1 p. 685. **5.** ibid. 6c p. 686. **6.** Vgl. oben § 61, 2 (S. 503 f.). **7.** Vgl. oben S. 577 bei Anm. 1. **8.** Vgl. oben S. 503 bei Anm. 6 und lib. sacram. Gregorii (vgl. oben S. 445 Anm. 1) dom. V p. Theoph. MSL 78, 48: in singulis portionibus totus est. **9.** Petrus Lomb., sent. 4, 11, 3 p. 862. **10.** 4, 11, 3 u. 4 p. 862. Innocenz III. (de sacro altaris myst. 4, 20. MSL 217, 870) rechnet, obwohl von dem Lombarden abhängig, nur mit den oben unter 1—3 aufgeführten modis transsubstantiationis, meint aber, dafs all diese Fragen subtiliter magis quam utiliter possunt inquiri. Thomas, in sent. 4, 11, qu. 1, art. 1

vier Formen der Auffassung der Sache: 1. *substantia panis fit corpus Christi ..., sicut farina fit panis*, 2. *illud, quod erat panis, ... post consecrationem est corpus*, 3. *ubi erat panis, nunc est corpus Christi ..., substantia panis in nihilum redigitur*, 4. *substantia panis remanet et ibidem corpus Christi est.* Die erste [in der griechischen Transformationslehre sich darstellende] Auffassung und die vierte [später von Luther aufgenommene] weist der Lombarde ab. Die dritte teilt er nicht; auch Thomas verwirft sie.[1]) Doch hat die Annihilationstheorie später das Feld behauptet. — Die These des Lombarden: *licet sub utraque specie sumatur totus Christus, tamen non fit conversio panis nisi in carnem, nec vini nisi in sanguinem*,[2]) ist von der gesamten Scholastik festgehalten. Doch ist im Zusammenhang mit dem Herrschendwerden der *communio sub una*[3]) von den Scholastikern des 13. Jahrhunderts das Dasein des Blutes in der Hostie infolge der *concomitantia realis*[4]) noch stärker betont, als von dem Lombarden; und schon Innocenz III. kannte und billigte die Formel: *est sanguis sub specie panis non ex vi sacramenti, sed ex naturali concomitantia.*[5]) Die Begründung der *concomitantia* auf den Gedanken, dafs *nunquam panis est sine sanguine*,[6]) zeigt, mit welcher Naivetät man trotz 1. Ko. 15, 50 den Leib des erhöhten Christus ganz nach Art eines irdischen Leibes dachte[7]): als das den Leib des Erhöhten Unterscheidende galt nur seine ein eigentliches *frangi et fidelium dentibus atteri*[8]) unmöglich machende *incorruptibilitas.*[9]) — Dafs die Verwandlung *extra*

bis 3. XII, 207 ff. erörtert wie die meisten Sententiarier nur die sub 2—4 genannten Möglichkeiten. Ernsthaft strittig waren nur 2 und 3. Doch ist beachtenswert, dafs die Diskussion von 4 in den Sentenzen-Kommentaren traditionell blieb.

1. in sent. 4, 11, qu. 1, ad 2. XII, 210 ff.; summa III, 75, 3 p. 720 f. **2.** 4, 11, 6 p. 863. **3.** Vgl. oben S. 504 bei Anm. 6. Der Lombarde (sent. 4, 11, 6 p. 863) rechnet noch mit Kommunion unter beiden Gestalten. **4.** Vgl. S. 504 bei Anm. 2. **5.** de s. alt. myst. 4, 17. MSL 217, 868. **6.** z. B. Innocenz a. a. O. **7.** Vgl. z. B. Thomas, summa III, 54, 2 c p. 497: quidquid ad naturam corporis humani pertinet, totum fuit in corpore Christi resurgentis. manifestum autem est, quod ad naturam corporis humani pertinent carnes et ossa et sanguis. **8.** confessio Berengarii (oben S. 502 bei Anm. 1). **9.** Vgl Lomb., in sent. 4, 12, 5 p. 865: das „tractari“ geschieht non modo in sacramento, sed in veritate, das „frangi et atteri“ aber vere quidem, sed in sacramento tantum.

usum sacramenti andauere, hat die ältere Scholastik noch nicht angenommen.[1]) Thomas hat es mit seiner ganzen Zeit behauptet; doch mit der [auch alle stercoranistischen [2]) Gedanken ausschliefsenden] Einschränkung, dafs, *si fiat tanta immutatio, quod fuisset corrupta substantia panis aut vini, non remanent corpus et sanguis Christi sub hoc sacramento.*[3]) Eine Feier der Gegenwart Christi im Sakrament auch *extra usum* ist das 1268 von Urban IV. für die ganze Kirche [als jährliche *memoria* des von Jesu gestifteten *memoriale mirabile ac stupendum mortis suae*] angeordnete Fronleichnamsfest,[4]) solange die Prozession fehlte, d. h. bis zur Zeit Johanns XXII. (1316 bis 1334), nur in demselben Grade gewesen, wie die *cotidiana memoria* des Todes Jesu in der Messe.[5])

7b. Die zweite Aufgabe der Scholastik gegenüber dem Abendmahlsdogma, der [schlechterdings unmögliche] Nachweis seiner rationalen Möglichkeit, ist begreiflicherweise erst relativ spät in Angriff genommen. — Die Gebundenheit der Scholastik an die Autorität tritt nirgends deutlicher hervor als in der Diskussion all der mirakulösen Unglaublichkeiten, die das

1. Hugo de sacr. 2, 8, 13 p. 471: postquam sensus corporalis in percipiendo deficit, deinceps corporalis praesentia quaerenda non est; ... Christus de ore ad cor transiit. Ebenso [nach Hugo] Innocenz de s. alt. myst. 4, 15 p. 867; vgl. ibid. 4, 11 p. 863: si vero quaeratur, quid a mure comeditur ..., respondetur, quod sicut miraculose substantia panis convertitur, cum corpus dominicum incipit esse sub sacramento, sic quodammodo miraculose revertitur, cum ipsum ibi desinit esse. **2.** Vgl. Paschasius Radbert, de corp. et sang. 20, 3. MSL 120, 1331 A: frivolum est ... in hoc mysterio cogitare de stercore, und Alger v. Lüttich, de sacr. corp. et sang. 2, 1. MSL 180, 807 B: ex hac ipsa visibili et corporali comestione, quae sacramento tenus fit, nascitur haeresis foedissima stercoranistarum. dicunt enim tantum sacramentum sicut corporali comestioni, sic et (nach Mt. 15, 11) secessui esse obnoxium. Wenig später (p. 810 B) wird der Stercoranisten als Graecorum haereticorum gedacht. **3.** Thomas, summa III, 77, 4 c p. 75. Ebenso Albert, de euchar. dist. 3, tract. 3, cap. 1, 5. XXI, 69. Bonaventura (in sent. 4, 12 p. 1, art. 2, qu. 1. IV, 276) meint mit Innocenz (vgl. oben Anm. 1), auf den er sich beruft, und mit andern (vgl. Thomas, summa III, 77, 5 c p. 753), das Subjekt der Auflösung sei, wenn die Hostie verdaut werde oder verderbe, die zurückkehrende Substanz des Brotes. **4.** Potthast Nr. 18998; corpus jur. can., Clement. 3, 16, ed. Friedberg II, 1174 ff. Vgl. HHering, RE VI, 298—300. **5.** Das Fronleichnamsfest verhält sich nach Urban zur Messe, wie das Allerheiligenfest zu den einzelnen Heiligenfesten.

Transsubstantiationsdogma einschlofs. Die Möglichkeit des Zurückbleibens der Accidenzien der verwandelten Substanzen erörtert schon der Lombarde: *existunt sine subjecto.*[1]) Thomas meinte mit seinem Lehrer Albert,[2]) dafs *in ipsa consecratione miraculose datur quantitati dimensivae panis et vini* (dem primärsten Accidenz[3])), *quod sit primum subjectum subsequentium formarum* [*accidentalium*].[4]) — Der Schwierigkeit, wie die Gegenwart Christi in Brot und Wein zu denken sei, hatte man zunächst gar nicht ernst ins Gesicht gesehen.[5]) Dann begnügte man sich mit der Behauptung, Christi *corpus gloriosum* sei in der Hostie *non per modum corporis grossi, sed per modum corporis spiritualis,* ähnlich wie das durch die weite Welt verbreitete Licht doch ganz an einem Punkte sein könne.[6]) Aber die nähere Erörterung dieser Behauptung und die zu ihrer Begründung geschaffene Subintrationstheorie[7]) ergab, dafs die *veritas corporis Christi*[8]) dabei nicht zu ihrem Rechte komme.[9]) Bonaventura formulierte das, was nach realistischem Denken zu beweisen war, dahin, der Leib Christi sei in der Hostie *habens suam dimensionem,* aber doch *non dimensive.*[10]) Thomas ist der erste, der diesen vollkommenen Widerspruch dialektisch erklärlich zu machen versucht hat:

1. 4, 12, 1 p. 864. **2.** de euch. dist. 6, tract. 2, cap. 1, 16. XXI, 110f. **3.** Die Quantität galt realistischem Denken als ein Reales, das gleichsam eine Mittelstellung einnehme zwischen der an sich nicht quantitativen Substanz und den ebenfalls an sich nicht quantitativen Qualitäten. **4.** summa III, 77, 5 c p. 753. **5.** Vgl. Innocenz III., de s. alt. myst. 4, 16 p. 868: ego nescio, quomodo Christus accedit; sed et quomodo recedit (vgl. oben S. 580 Anm. 1), ignoro. novit ille, qui nihil ignorat. **6.** Nach dem Referat Alberts (in sent. 4, 13, art. 10, opp. XVI, 196). **7.** Wie weit diese Theorie, derzufolge die partes corporis Christi in der Hostie nicht nebeneinander, sondern untereinander (pars sub parte) zu denken sind, auf Rechnung des widerlegenden Referenten, also des Albertus Magnus, zu setzen ist, wie weit sie auf die [unbekannten] quidam zurückgeht, die er widerlegt, ist aus Albert m. E. nicht sicher zu erkennen. Das Referat des Duns (opus Oxoniense 4, 10, qu. 1, 13, opp. XVII, 181 b), aus dem der Terminus subintrare stammt (potest [virtus divina] facere partem subintrare partem), könnte weitere Ausführung der Gedanken bei Albert sein; Biel (sacri canonis missae expositio lectio 43 lit. F, Lyon 1517 fol. LXXVI) hat keine weitere Quelle als Duns. **8.** Vgl. oben S. 579 bei und mit Anm. 7). **9.** Vgl. Albert und Duns a. a. O. **10.** in sent. 4, 10, art. un., qu. 4, concl. IV, 223 b.

in hoc sacramento substantia corporis Christi est ex vi sacramenti, quantitas autem dimensiva ex vi realis concomitantiae; ideo corpus Christi est in hoc sacramento per modum substantiae, id est per modum, quo substantia est sub dimensionibus, non autem per modum illum, quo quantitas dimensiva alicujus corporis est sub quantitate dimensiva loci. manifestum autem est, quod natura substantiae tota est sub qualibet parte dimensionum, sub quibus continetur, sicut sub qualibet parte aëris est tota natura aëris.[1]) Aber selbst wenn man die unhaltbaren realistischen Voraussetzungen[2]) dieser dialektischen Seiltänzerei und die Gleichsetzung von *substantia* und *natura substantiae* gelten liefse, könnte man doch nicht sagen, dafs Thomas bewiesen hätte, was zu beweisen war.[3])

7 c. Als *sacrificium* hat das Abendmahl die Scholastik wenig beschäftigt. Man fand kein Problem darin, dafs die „Opferung" des „Leibes und Blutes" Christi im Abendmahl als *memoria et repraesentatio veri sacrificii et sanctae immolationis, factae in cruce,* selbst *sacrificium* und *immolatio Christi* hiefs oder war: *semper idipsum offertur.*[4]) Die in der Praxis übliche Feier des Mefsopfers für die verschiedenartigsten Zwecke[5]) ward als richtig einfach hingenommen.[6]) Doch sagt Thomas ausdrücklich: *effectum non habet nisi illis, qui passioni Christi conjunguntur per fidem et caritatem.*[7])

8 a. Hinsichtlich des Bufssakraments hatte schon Abälard die der neuen Bufspraxis zugrunde liegenden Anschauungen über die Bedeutung der *venia* und der *satisfactiones*[8]) zu sicherer Ausprägung gebracht[9]): *deus, cum peccatum poeniten-*

---

1. summa III, 76, 3 c p. 735; vgl. die ganze Quaestio. 2. Vgl. oben S. 581 Anm. 3. 3. Thomas selbst sagt (III, 76, 3, ad 2 p. 735 f.), dafs die distantia partium, die in ipso corpore Christi vero sei, dem Leibe Christi im Sakrament, der doch mit dem verum corpus identisch sein soll, nicht zukomme. Thomas kommt somit faktisch nicht weiter als die Subintrationstheorie. 4. Lomb., sent. 4, 12, 7 p. 866. Vgl. Kattenbusch, RE³ XII, 687 ff. 5. Vgl. oben S. 469 Anm. 2. 6. Vgl. Thomas, summa III, 79, 7, 1 und opp. p. 782: videtur, quod hoc sacramentum non prosit nisi sumenti. . . . sed contra est, quod in celebratione hujus sacramenti fit pro multis aliis deprecatio. Die Entscheidung ist dann: als Sakrament nützt das Abendmahl nur den Geniefsenden, als sacrificium auch anderen. 7. summa III, 79, 7, ad 2 p. 782 f. 8. Vgl. oben S. 490 bei Anm. 11—15, S. 492 bei Anm. 1—3 und S. 491 Anm. 4. 9. Vgl. KMüller, S. 306 Anm. 6.

tibus condonat, non omnem poenam eis ignoscit, sed solummodo aeternam;[1]) den Satisfaktionen, *quas alio nomine in evangelio fructus poenitentiae novimus appellari,* liegt es ob, die restierenden *poenas vitae praesentis* zu tragen;[2]) und diejenigen *poenitentes, qui praeventi morte satisfactionem poenitentiae in hac vita non egerunt, poenis purgatoriis ... in futura reservantur.*[3]) Diese Vorstellungen sind allgemeingültig geworden, wenn auch mit der Einschränkung, die durch den Lombarden für die *in extremis poenitentes* (d. i. für Sterbende) traditionell ward: *si tanta fuerit cordis contritio, ut sufficiat ad puniendum peccatum, liberi ab aliis poenis transeunt ad vitam, etsi inexpleta fuerat poenitentia.*[4])

---

1. eth. 19. MSL 178, 665 A; vgl. expos. in Rom. 4, 6 ib. p. 840 CD. **2.** eth. 25 p. 672 B; vgl. expos. in Rom. 4, 6 p. 840 CD: remittuntur peccata ... per poenitentiae gemitum ...; tunc autem tecta sunt peccata, quando in hoc saeculo satisfactio sequitur. Wenn Abälard fortfährt: quae quidem satisfactio et purgatorias extinguit saeculi alterius poenas, so entsteht zwar der Schein, als sei das Fegfeuer „eine Strafe, die dem Todsünder gleichsam neben der Hölle anhänge" (vgl. oben S. 476 Anm. 4 zu S. 475); allein der Schein trügt: die nach Erlaſs der poena aeterna nur für die so mit Gott wieder Versöhnten noch restierende [dem Vergebungsprozeſs angehörige] „Strafe" ist die poena temporalis, die eigentlich in diesem Leben getragen werden soll (vgl. oben bei Anm. 2). **3.** eth. 19 p. 665 A; vgl. 25 p. 672 BC. Die Meinung, Abälard habe nach dem, was den zitierten Worten an der ersteren dieser Stellen folgt, „das Fegfeuer als einen Vorgang am Ende der Tage, als ein Stück des jüngsten Gerichts gedacht" (KMüller, S. 307 Anm. 6 zu S. 306), beruht auf einem Miſsverständnis: es handelt sich hier nur um das purgari derjenigen fideles, die zur Zeit der Parusie noch nicht gestorben sind (1. Thess. 4, 17; 1. Ko. 15, 51) und daher [anders als die vorher Gestorbenen] alle mit einem Male den poenis purgatoriis übergeben werden müssen. **4.** sent. 4, 20, 2 p. 893. Lichtvoll ist, was Thomas (summa III, 86, 4 c p. 885) ausführt: in peccato mortali sunt duo, scilicet aversio ab incommutabili bono et conversio ad commutabile bonum inordinata. ... quia conversio ad bonum commutabile est finita (d. h. etwas Endliches ist), non habet ex hac parte peccatum, quod debeatur ei poena aeterna. unde si sit inordinata conversio ad bonum commutabile sine aversione a deo, sicut et in peccatis venialibus, non debetur peccato poena aeterna, sed temporalis. quando igitur per gratiam remittitur culpa, tollitur aversio animae a deo, in quantum per gratiam anima deo conjungitur. unde et per consequens simul tollitur reatus poenae aeternae. potest tamen remanere reatus alicujus poenae temporalis. Ebenso heiſst es IIa, 87, 6 c p. 672: remota macula culpae potest remanere reatus non poenae simpliciter, sed satis-

8 b. Strittiger als die Bedeutung der *satisfactio*, waren die Fragen, die sich an die beiden anderen Stücke des Bufssakraments anknüpften. Welches diese Stücke seien, war freilich niemandem zweifelhaft: *contritio cordis, confessio oris* und *satisfactio operis* galten allgemein als das Dreifache, um das es hier sich handle.[1]) Eine Reihe von Problemen aber ergab sich im Zusammenhange mit der Frage, wie die *contritio*, die *confessio* und die in der Beichtpraxis ihr folgende priesterliche *absolutio* kausal sich zur Erlangung der *venia* verhielten. Abälard hatte, von der hl. Schrift so belehrt und nicht ohne Zusammenhang mit älterer Tradition,[2]) die *venia* allein an die rechte *contritio cordis* geknüpft.[3]) Diese schlofs ihm freilich das *paratum esse ad confessionem et condignam satisfactionem* ein,[4]) aber für eine reale Absolution der Priester blieb bei Abälard kein Raum; die Aufgabe des Priesters war aufser der Fürbitte wesentlich nur die, als der Arzt dem Sünder die Satisfaktionen aufzulegen, die seiner Gesundung dienen sollten.[5]) Zwar hatte schon Hugo v. St. Victor dem widersprochen.[6]) Aber durch den Lombarden ward Abälards

---

factoriae. Diese Möglichkeit (dieses posse) ist bei denen, die Zeit zum satisfacere haben, die Regel. Daher sagt man auch: deus in contritione dimittit culpam, et poena aeterna commutatur in temporalem (so z. B. Thomas expos. orat. dom., petit. 5, ad 2. opp. VIII, 33a, vgl. schon Petrus Lomb., sent. 4, 17. 3 p. 882).

1. Der Lombarde (sent. 4, 16, 1 p. 877) führt die Aufzählung dieser drei Stücke auf eine dem kirchenrechtlichen Traditionsstoffe (c. 8 d. 3 de poenit. ed. Friedberg I, 1212) entnommene Stelle einer „Chrysostomus"-Homilie zurück, die in der Mauriner-Ausgabe nicht steht. Dem Terminus „contritio" synonym gebraucht er, wie Hugo (summa 6, 10. MSL 176, 146 D) u. a., compunctio cordis. Auch Abälard hat diese Dreiheit (eth. 17. MSL 178, 661 A); denn wenn hier als die „tria in reconciliatione peccatoris" poenitentia, confessio und satisfactio genannt sind, so ist unter poenitentia die „contritio cordis, quam veram poenitentiam dicimus" (eth. 19 p. 664 D) zu verstehen (vgl. oben bei Anm. 2 u. 3). **2.** Vgl. unter Hinzunahme des oben bei Anm. 4 Gesagten oben S. 486 u. S. 490 Anm. 18. **3.** eth. 19 p. 664 D: in hoc statim gemitu (d. i. der contritio cordis) deo reconciliamur et praecedentis peccati veniam assequimur juxta illud prophetae: Quacunque hora etc., vgl. oben S. 486 bei Anm. 2. **4.** sermo 8. MSL 178, 442 D; vgl. KMüller S. 305 bei und mit Anm. 3. **5.** Vgl. KMüller S. 306 Anm. 4 und 5. **6.** Die „quidam", gegen die Hugo (de sacr. 2, 14. 8. MSL 176, 564 f., summa 6, 11 p. 147) polemisiert, scheinen nicht nur die aus der Literatur bekannten „quidam" älterer Zeit (vgl. oben S. 483 bei Anm. 4),

Anschauung Schultradition: *solus deus hominem interius mundat a peccati macula et a debito aeternae poenae solvit,*[1]) *et tunc solvit, quando intus illuminat inspirando veram cordis contritionem;*[2]) *sacerdotes ... peccata dimittunt vel retinent, dum dimissa a deo vel retenta judicant et ostendunt.*[3]) Erst die mittlere Scholastik hat sich bemüht, über diese zu der allgemeinen Sakramentslehre schlecht passende Anschauung hinauszukommen;[4]) und erst dem Thomas ist dies einigermafsen geglückt. Die Durchführung des Schemas von *forma* und *materia* auch bei dem Bufssakrament — die *materia* sind die Akte des Pönitenten, die *forma* das priesterliche Absolutionswort[5]) — war eines der Mittel, die ihm dabei halfen: das Schema verhüllte, dafs das *opus operantis* beim Bufssakrament von gröfserer Bedeutung war als das *opus operatum*; denn als Materie des Sakraments ward das Tun des Pönitenten eine Voraussetzung des Sakramentsvollzugs. Weiter hat Thomas sich dadurch geholfen, dafs er die [nicht von ihm erfundene] Behauptung eines *in voto habere sacramentum* vor dem *actu recipere sacramentum*[6]) benutzte, um die von ihm stets verfochtene These, dafs die Vergebung der Sünde *quoad maculam et culpam* eine Wirkung des Bufssakraments sei,[7]) mit der andern von ihm stets festgehaltenen auszugleichen, dafs diese *remissio peccatorum* in der Regel schon bei der *contritio* eintrete[8]): *nullus reputatur contritus, nisi habeat propositum subjiciendi se ecclesiae clavibus, quod est habere sacramentum*

---

sondern Abälard und seine Schüler zu sein (vgl. KMüller, S. 301 ff.). Hugo will die reale Bedeutung der Absolution wahren: sententiam Petri non praecedit, sed subsequitur sententia coeli (de sacr. 2, 14, 8 p. 566 C). Er unterscheidet dabei, sowohl in de sacr. (2, 14, 8 p. 565 C) wie in der summa (6, 11 p. 148), das solvi a peccato (a vinculis torporis, d. i. die reale Rechtfertigung) und das solvi a debito damnationis. Letzteres schreibt er der Beichte und Absolution zu. Wenn dabei auch die Satisfaktionen herangezogen werden (deutlicher summa a. a. O., als de sacr.), so beweist dies, dafs Hugo, obwohl er nach der völligen remissio restierende Satisfaktionen kennt (de sacr. a. a. O p. 567 B), doch über die Bedeutung der Satisfaktionen sich noch nicht völlig klar geworden ist.

1. sent. 4, 18, 2 p. 886. **2.** ibid. (etwas früher). **3.** ib. 4, 18, 6 p. 887 f. **4.** Vgl. Buchberger, S. 49 ff.; Göttler, S. 43 f. **5.** summa III, 84, 1, ad 1 p. 854 u. 84, 3 p. 855 ff. **6.** in sent. 4, 17, qu. 3, a. 5, sol. 1. XII, 434; vgl. Göttler, S. 218 f. **7.** Vgl. Göttler, S. 55 ff. **8.** Vgl. Göttler, S. 209 ff.

in voto;[1]) *claves ecclesiae efficaciam habent in aliquo, antequam se eis actu subjiciat, si tamen habeat propositum, ut eis se subjiciat.*[2]) Nur dann tritt nach Thomas bei der Absolution statt einer Mehrung der Gnade erst die *remissio* selbst ein, wenn der *dolor de peccatis*, der voranging, *non sufficiens ad contritionem* war.[3]) — Dafs eine derartige unvollkommene *displicentia de peccatis commissis* — die mittlere Scholastik nannte sie *attritio*[4]) und sah als das Unterscheidende das an, dafs sie nicht, wie die *contritio*, bereits *caritate formata* war[5]) — die Vergebung erlangen könne, hatte die ältere Scholastik noch nicht angenommen. Noch der Lombarde sagt im Einverständnis mit Abälard[6]): *nemo vere compungitur de peccato ... nisi in caritate.*[7]) Aber die allgemeine Sakramentslehre mufste dahin drängen, dafs als Regel der Fall angesehen wurde, den Thomas als den selteneren betrachtete: *quando aliquis accedit ad confessionem attritus, non plene contritus, si obicem non ponat, in ipsa confessione et absolutione sibi gratia et remissio datur.*[8]) Denn wo soll vor der *infusio gratiae*, die das Sakrament wirkt, bei einem Todsünder, der als solcher die *gratia* nicht hat, eine *displicentia de peccatis caritate formata* herkommen?[9])

---

1. de forma absolutionis (opusc. 5) c. 2, ad 7. opp. XIX, 178b. **2.** c. gentes 4, 72. XVIII, 472b. **3.** in sent. 4, 17, qu. 3, a. 5, sol. 1. XII, 434. **4.** Vgl. Thomas, in sent. 4, 17, qu. 2, a. 1, sol. 2, ad 3. XII, 409: in corporalibus dicuntur attrita, quae aliquo modo sunt comminuta, sed non perfecte, sed contritio dicitur, quando omnes partes tritae sunt simul per divisionem ad minima; et ideo significat attritio in spiritualibus quandam displicentiam de peccatis commissis, sed non perfectam, contritio autem perfectam. **5.** Das war Homologumenon; strittig war nur, ob die attritio kraft des formari caritate zur contritio werde, oder durch sie ersetzt würde (Thomas, in sent. 4, 17, qu. 2, a. 1, sol. 3. XII, 409); vgl. JMausbach, Historisches und Apologetisches zur scholastischen Reuelehre (Katholik 1897, S. 56f.) und Göttler, S. 210 (doch scheint mir hier zuviel behauptet, wenn gesagt wird, dafs die Reflexion auf die Motive der detestatio peccati bei der Unterscheidung keine Rolle spiele). **6.** Vgl. eth. 18 u. 19. MSL 178, 661ff. **7.** sent. 4, 18, 4 p. 886. **8.** in sent. 4, 22, qu. 2, a. 1, sol. 3. XII, 521. **9.** Thomas hat diese Schwierigkeit selbst empfunden (in sent. 4, 17, qu. 1, art. 4, quaestiunc. 2 und sol. 2. XII, 401f. u. 402f.; vgl. Göttler, S. 211). Allein die Lösung, die er gibt, läfst nur Raum dafür, dafs die von der gratia infusa gewirkte contritio als die dispositio materiae (vgl. oben S. 564 Anm. 1) logisch das

8c. Die veränderten Anschauungen von der Bedeutung der *satisfactiones*, die seit dem 11. Jahrhundert allmählich auch in die Theorie eindrangen,[1]) sind von verhängnisvollster Bedeutung geworden für die Ablafspraxis[2]) und -theorie. Waren die Satisfaktionen ein Schutzmittel gegen das Fegfeuer — und das waren sie bei den *peccata venialia* [alten Stils] seit Jahrhunderten, bei gebeichteten und in der Beichte vergebenen Todsünden [neuen Stils] seit dem Durchdringen der neuen Bufstheorie[3]) —, so hatten auch die Ablässe für Lebende die Bedeutung eines Präventivmittels gegen das Fegfeuer. Stand nun fest, dafs das *poenitentiae pondus*, das einem Sterbenden als sein Satisfaktionspensum zwar nicht „auferlegt", aber doch bekannt gegeben werden sollte, nach seinem Tode *amicorum orationibus et eleemosynarum largitionibus* ihm leichter gemacht werden könnte,[4]) so ist verständlich, dafs man Ablässe auch für Verstorbene kaufte,[5]) und dafs die Ablafsprediger — sicher seit den Anfängen des 13. Jahrhunderts — Ablässe auch für Verstorbene anpriesen.[6]) Die Theorie ist nur langsam gefolgt

---

Prius ist, gegenüber der zeitlich von ihr nicht zu trennenden remissio. Zeitlich kann demnach die contritio zwar da sein vor dem exterius sacramentum, aber nie vor dem Sakramentsempfang in voto. Die Differenz zwischen Thomas und denjenigen seiner Zeitgenossen, die den der remissio vorangehenden motus liberi arbitrii in peccatum nur als attritio bezeichneten (Thomas a. a. O. sol. 2 p. 402b), beruht also nur darauf, dafs Thomas gröfsere dialektische Abstraktionskraft besafs. Faktisch setzt auch bei ihm erst die Sakramentsgnade die contritio an die Stelle der vorher allein möglichen attritio.

1. Vgl. oben S. 486f., S. 491 Anm. 4, S. 492 bei Anm. 3; aber auch S. 484 f. Anm. 6 am Ende. **2.** Dafs die Praxis, nicht die Theorie (Brieger, RE IX, 81, 2f.) voranging, ist an sich das Wahrscheinlichere; es kann auch bewiesen werden (vgl. oben bei Anm. 5, 6 u. 7). **3.** Vgl. gegen Brieger (RE IX, 81, 30f.) oben S. 486 bei Anm. 4 und die in Anm. 1 angeführten Stellen. **4.** Petrus Lomb., sent. 4, 20, 4 p. 894 nach einer auch sonst als Fragment (vgl. MSL 99, 977) überlieferten Stelle des Poenitentiale „Theodori". **5.** Das ist für das beginnende 13. Jahrhundert erweislich (vgl. Paulus, S. 7 Anm. 1) und für das 12. Jahrhundert wahrscheinlich (so auch Paulus, S. 6). **6.** Vgl. Albertus Magnus in sent. 4, 20, a. 1, qu. 3, 1. XVI, 481 b: ecclesia praedicat crucem et facit praedicari pro se et duabus vel tribus vel quandoque decem animabus tam vivorum quam mortuorum ad electionem cruce signati (vgl. Paulus, S. 7 Anm. 1). Eine Synode von Beziers 1246 rügt sogar, dafs Ablafsprediger den „damnatis in inferno" liberationem pro modica pecunia versprachen (c. 5. Mansi XXIII, 693 B).

und bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts nicht allgemein.[1]) Alexander Halesius ist einer der ersten gewesen, die der neuen Ablafspraxis mit der Theorie folgten.[2]) Ihm ist der Ablafs die *relaxatio poenae debitae pro peccato*;[3]) und die Geltung der *relaxatio quantum ad forum ecclesiae* auch *quantum ad forum dei* ist ihm zweifellos: *si ecclesia relaxat, et deus non, magis esset deceptio, quam relaxatio, et crudelitas, quam pietas, quia tunc ad diminutionem poenae praesentis sequeretur alia incomparabiliter gravior in foro dei.*[4]) Er gründet dies Erlafsrecht der Kirche auf die *supererogationes Christi, quae sunt thesaurus spiritualis ecclesiae.*[5]) Da er nun die Frage, *an unus pro alio possit satisfacere,* ausdrücklich bejaht,[6]) so ist ihm die Geltung der Ablässe auch für die Verstorbenen nicht zweifelhaft. Doch läfst er sie nur „fürbittweise" ihnen zu gute kommen: *convenienter potest dici, quod illis, qui sunt in purgatorio, potest fieri relaxatio per modum suffragii, et non per modum judiciariae absolutionis.*[7]) Thomas hat sich wesentlich ebenso gestellt wie Alexander. Er ist ausdrücklich denen entgegengetreten, welche sagten, *quod indulgentiae non valent ad absolvendum a reatu poenae, quam quis in purgatorio secundum judicium dei meretur, sed valent ad absolutionem ab obligatione, qua sacerdos obligavit ad poenam aliquam vel ad quam etiam ordinatur ex canonum statutis.*[8]) Er hat auch die Vorstellung eines der Kirche zur Verfügung stehenden Schatzes überpflichtmäfsiger Werke Christi und der Heiligen genauer entwickelt.[9]) Bonaventura hat sogar den Gedanken einer

---

1. Widersprechende Theoretiker weist Paulus aus dem 13., 14. und der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts nach (S. 12 f, S. 14 ff., S. 25 ff.). **2.** Über Wilhelm v. Pennafort, der zwischen 1234 und 1244 schrieb, vgl. Paulus, S. 6 f. **3.** Alexander, summa IV, qu. 83, membr. 1 und 2. **4.** ibid. qu. 83, membr. 1, art. 1. **5.** ibid. qu. 83, membr. 3. **6.** ibid. qu. 83, membr. 1, art. 2. **7.** ibid. qu. 83, membr. 5. **8.** in sent. 4, 20, qu. 1, art. 3, sol. 1. XII, 488 a = summa, suppl. 25, 1 c p. 1013. **9.** ibid.: ratio autem, quare valere [indulgentiae] possunt, est unitas corporis mystici, in qua multi operibus poenitentiae supererogaverunt ad mensuram debitorum suorum et multas etiam tribulationes injuste sustinuerunt patienter, per quas multitudo peccatorum poterat expiari, si eis deberetur. quorum meritorum tanta est copia, quod omnem poenam debitam nunc viventibus excedunt et praecipue propter meritum Christi, quod . . . sua infinitate efficaciam sacramentorum excedit. . . . sancti autem, in quibus

bis ins Fegfeuer reichenden *judiciaria potestas* des Papstes nicht völlig zurückgewiesen.[1]) — Dogma aber war die Geltung der Ablässe für die Seelen im Fegfeuer nicht; und echte päpstliche Ablässe für die Verstorbenen sind vor 1457 bis jetzt nicht nachgewiesen.[2])

9. Der *extrema unctio* hat die Scholastik ernstliches Nachdenken kaum gewidmet. Man erwies, daſs sie wiederholbar sei, und erörterte, ob die *sanatio mentis*, d. i. die *remissio peccatorum*, die immer mehr an Stelle der *sanatio corporis* als das Heilsgut dieses Sakraments ausgegeben ward, sich nur auf *peccata venialia*, oder auch auf *peccata mortalia* erstrecke. Thomas verfocht letzteres, indem er die *remissio mortalium* herleitete *ex proposito poenitentiae.*[3])

10. Bei dem *sacramentum ordinis* ward viel kirchenrechtlicher Stoff über die sieben *ordines* (1. *ostiariorum,* 2. *lectorum,* 3. *exorcistarum,* 4. *acolytorum,* 5. *subdiaconorum,* 6. *diaconorum,* 7. *presbyterorum*) tradiert. In dogmatischer Hinsicht war dies Sakrament trotz der Vorarbeit, die schon Augustin getan hatte,[4]) das unfertigste. Nicht nur, weil die Durchführung des Schemas von *forma* und *materia* groſse Schwierigkeiten machte, und weil man die These, daſs auch dies Sakrament neben dem *character* die *gratia gratum faciens* gäbe, recht leicht nahm. Mehr noch, weil zu den *ordines ecclesiastici* verschiedene *ordinationes* gehörten. Waren sie alle *sacramenta*? Drückten sie alle einen *character* auf? Oder gab es nur e i n *sacramentum ordinis*? Der Lombarde hat die schwierige Frage gar nicht aufgeworfen; und noch im 13. Jahrhundert war sie strittig. Ja sie ist bis heute nicht autoritativ gelöst. Thomas kennt in

---

superabundantia operum invenitur, non determinate pro isto, qui remissione indiget, hujusmodi opera fecerunt (alias absque omni indulgentia remissionem consequeretur), sed communiter pro tota ecclesia. ... et sic praedicta merita sunt communia totius ecclesiae. ea autem, quae sunt communia multitudinis alicujus, distribuuntur singulis de multitudine secundum arbitrium ejus, qui multitudini praeest.

1. in sent. 4, 20, pars 2, art. unic., qu. 5, concl. IV, 539b: si quis contendat vicarium Christi habere judiciariam potestatem super eos, qui sunt in purgatorio, non est ei multum improbe resistendum, dum tamen hoc dictat ratio vel autoritas manifesta. **2.** Vgl. Paulus, S. 28—35 und unten S. 607 bei Anm. 4 u. 5. **3.** in sent. 4, 23, qu. 1, a. 2, sol. 1. XIII, 6 = summa, suppl. 30, 1 p. 1033. **4.** Vgl. oben § 49, 7.

seinem Sentenzenkommentar drei Meinungen: *quidam dixerunt, quod in solo ordine sacerdotali character imprimitur; ... alii dixerunt, quod in sacris ordinibus* (5—7) *character imprimitur; ... quod in omnibus character imprimatur ... est tertia opinio, quae communior est.*[1]) Thomas selbst folgt dieser verbreitetsten Anschauung. Er meint daher auch, dafs *omnes ordines quaedam sacramenta sunt.*[2]) Dennoch wahrt er in gewisser Weise die Einheitlichkeit des Sakraments: *tota plenitudo hujus sacramenti est in uno ordine, scilicet sacerdotio, sed in aliis est quaedam participatio ordinis.*[3])

11. Gleich grofs war die Masse des tradierten kirchenrechtlichen Stoffes, gleich schwierig die Frage nach der Form und Materie und die nach der Gnadengabe, die es verleihe, bei demjenigen Sakrament, das, *quia minimum habet de spiritualitate, ultimo ponitur inter sacramenta*[4]): bei dem *sacramentum matrimonii.* Thomas sah, da die *benedictio, quae fit per sacerdotes in nuptiis, non est de essentia matrimonii,*[5]) die *forma* dieses Sakraments in der Erklärung des *mutuus consensus* der Nupturienten, die *materia*, wie beim Bufssakrament, in den *actus* derjenigen, die das Sakrament gebrauchen.[6]) Dafs auch dies Sakrament die *gratia* [*gratum faciens*], *adjuvans ad illa opera, quae in matrimonio requiruntur,*[7]) gäbe, folgert er im Gegensatz zu andern, die es leugneten, trotz aller Schwierigkeiten, die diese Annahme mit sich bringt,[8]) einfach daraus, dafs die Definition des Sakraments die *causalitas gratiae* einschliefse.[9])

§ 67. Die dogmengeschichtliche Bedeutung des Duns Scotus.

RSeeberg, Duns Scotus (RE V, 62—75). — FCBaur s. vor § 31. — Hahn und Steitz s. § 66. — ARitschl s. § 64. — KWerner, Die

---

1. in sent. 4, 24, qu. 1, a. 2, sol. 2. XIII, 26 b. **2.** ib. qu. 2, a. 1, quaestiunc. 3, 1 p. 32 a. **3.** ib. qu. 2, a. 1, sol. 1 p. 32 b. **4.** Thomas, summa III, 65, 2, ad 1 p. 598. **5.** in sent. 4, 26, qu. 2, a. 1, 1. XIII, 67. **6.** ib. sol. ad 1 u. 2 p. 68. Die carnalis commixtio gehört nach Thomas zu diesen actus nicht durchaus notwendig hinzu, denn in paradiso fuit matrimonium, sed ibi non fuit carnalis copula (ib. art. 2 p. 68). **7.** ibid. art. 3, sol. p. 69 b. **8.** Ist wirklich die gratia, ohne welche die procreatio prolis „convenienter" fieri non potest (in sent. 4, 26, qu. 2, a. 3, sol. p. 69), die gratia gratum faciens? Und ist ihr influxus zuständlich wie das matrimonium? **9.** in sent. 4, 26, qu. 2, a. 3 oppos. p. 69.

Scholastik des späteren Mittelalters, 4 Bde., Wien 1881—87; Bd. I: Johannes Duns Scotus 1881. — WKahl, Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes, Diss. phil., Strafsburg 1886. — EPluzanski, Essai sur la philosophie de Duns Scot, Paris 1887. — RSeeberg, Die Theologie des Johannes Duns Scotus, Leipzig 1900. — JGottschick (vgl. § 65), Studien V (ZKG 1903, S. 198—231).

1. Johannes Duns Scotus († 1308)[1)] war Realist wie Thomas und steht neben Thomas noch auf der Höhe der mittelalterlichen Theologie. Doch hat er mit der seine gesamte Theologie durchziehenden Kritik der thomistischen Lehre der Auflösung der Scholastik vorgearbeitet. Hierauf beruht zunächst seine dogmengeschichtliche Bedeutung. — Seiner Kritik beginnen Glauben und Wissen schon weit mehr auseinander zu fallen als dem Thomas.[2)] Ja prinzipieller als Thomas, unterscheidet er beides: die Art-Unterschiedenheit religiöser (genauer: theologischer) und philosophischer Erkenntnis beginnt ihm aufzugehen. Denn die Theologie ist ihm nicht eine spekulative,[3)] sondern eine praktische Wissenschaft, weil alle Erkenntnis in ihr nur Mittel zum Verständnis und zur Erreichung des Zieles des Menschen ist.[4)] Dennoch bleibt das Denken des Duns, wie seiner Art, so auch seinen schliefslichen Resultaten nach echt mittelalterlich: der seiner rationalen Stützen in nicht geringem Umfange beraubte Glaube wird mit entschlossenstem kirchlichem Positivismus auf die Autorität der Schrift und der Kirche gegründet.[5)] Daher behauptet

---

1. Opera omnia ed. LWadding, 12 Bde., fol., Lyon 1639 (in der Königl. Bibliothek in Berlin), nachgedruckt unter Hinzufügung einer von Wadding als unecht beiseitgeschobenen Schrift de perfectione statuum (vgl. Seeberg, S. 469ff.) Paris 1891—1895, 26 Bde., Lex. 8° (Inhaltsangabe RE V, 65, 44ff.). Das Hauptwerk des Duns ist sein in Oxford verfafster Kommentar zum Lombarden, das sog. Opus Oxoniense (ed. Wadding, tom. V—X; ed. Paris. VIII—XXI; doch nehmen die abschnittweise eingeschobenen Kommentare einen weit gröfseren Raum ein als der Text des Duns selbst). Einen kürzeren Sentenzenkommentar bieten die Reportata Parisiensia, die Vorlesungen, die Duns in Paris gehalten hat (ed. Wadding, XI, 1—554; ed. Paris. XXII—XXIV). Zitiert ist im folgenden die neue Pariser Ausgabe. **2.** Vgl. oben § 64, 2. **3.** Vgl. oben S. 534 Anm. 6. **4.** op. Ox., prol., qu. 4. VIII, 195ff. Minder scharf ist die These schon vor Duns vertreten (vgl. über Richard v. Middleton Seeberg, S. 17 u. 33, über Bonaventura Werner I, 69 u. 227). **5.** Vgl. op. Ox. 1, 26, qu. unic. Nr. 26. X, 316b: tenendum . . . pro vero, quidquid tradidit auctoritas.

sich trotz aller Ansätze zu einer „Theologie des praktischen Erkennens“ [1]) und trotz aller Kritik an der Tradition letztlich bei Duns doch stets die überlieferte Formel.

2a. Im einzelnen sind sodann als dogmengeschichtlich einflufsreich die beiden trotz ihrer Gegensätzlichkeit in Zusammenhang stehenden Grundgedanken der Theologie des Duns hervorzuheben: seine negativ an den Intellektualismus des Thomas,[2]) positiv an die Ansätze zu einem „Primat des Willens“ bei Augustin,[3]) an die Traditionen der vararistotelischen

---

1. Seeberg, S. 653. 2. Vgl. Thomas, summa I, 82, 3c p. 128f.: der Intellekt ist eine altior potentia als der Wille, nam objectum intellectus est ipsa ratio boni appetibilis; bonum autem appetibile, cujus ratio est in intellectu, est objectum voluntatis, und ib. 4c p. 1289: intellectus movet voluntatem, quia bonum intellectum est objectum voluntatis et movet ipsam ut finis. Das schliefst begreiflicherweise auch für Thomas nicht aus, dafs auch der Wille den Intellekt bewegen kann sicut alterans movet alteratum et impellens movet impulsum (ib. 4c p. 1289). 3. Nur von „Ansätzen“ zu einer Lehre vom „Primat des Willens“ glaube ich im Gegensatz zu der als Dissertation vortrefflichen, aber doch die Sache nicht erledigenden Arbeit von WKahl sprechen zu dürfen. Beweisend für das Vorhandensein dieser Ansätze ist m. E. nicht der Indeterminismus (Kahl, S. 15ff.), den Augustin noch zur Zeit seiner Reife in gewisser Weise und bis 396 uneingeschränkt vertrat (vgl. oben S. 411 bei und mit Anm. 11 und S. 361 bei Anm. 7). Denn dieser Indeterminismus ist orientiert an dem dualistisch-metaphysischen Determinismus der Manichäer; und gegenüber der naturhaften Bindung des Willens sind alle kirchlichen Christen vor Augustin Vertreter des *αὐτεξούσιον* und insofern „Indeterministen“ gewesen. Die Annahme einer Abhängigkeit des Wollens von der Erkenntnis, die seit Sokrates (vgl. oben S. 19) in der griechischen Philosophie traditionell war, kann m. E. als eine Theorie des psychologischen Determinismus nur da bezeichnet werden, wo man nicht mit der Möglichkeit rechnete, dafs ein insipiens imstande sei, sich belehren lassen zu wollen. Aber selbst die Stoa hatte kein Interesse daran, diese notwendige Konsequenz ihres metaphysischen Determinismus zu betonen. Die Popularphilosophie der Kaiserzeit rechnete trotz ihres Zusammenhangs mit der Stoa und trotz ihres Intellektualismus mit der Willensfreiheit (vgl. oben S. 34 bei Anm. 3). Auf dem Boden der philosophischen Traditionen ist die Annahme eines Primats des Willens nicht erwachsen. Auch in der Erkenntnistheorie Augustins wurzelt sie m. E. nicht, obwohl sie bei Augustin sich hier zeigt (vgl. Kahl, S. 24ff.). Sie wurzelt bei Augustin in Gedanken, die Duns nicht teilte: darin, dafs er verstanden hatte, was in Matth. 7, 17f. u. Rö. 7, 18ff. neu war gegenüber den intellektualistischen Traditionen der griechischen Philosophie. Es ist ein Grundgedanke seiner Gnadenlehre, dafs statt der concupiscentia mala eine concupiscentia

Scholastik und an die Lehre einiger seiner älteren Zeitgenossen[1]) anknüpfende Betonung des Willens sowohl in der Gotteslehre (Gott ist der das Weltgeschehen tragende allmächtige Wille; vgl. 2 b), als in der Anthropologie (der Mensch ist ein frei-wollendes Wesen; vgl. 2 c).

2 b. *Aliquid causatur contingenter* (d. i. *a causa non determinata*[2])), *ergo prima causa contingenter causat, ergo volens causat. ... nullum* [*enim*] *est principium operandi contingenter nisi voluntas vel aliquid concomitans voluntatem, quia quodlibet aliud agit ex necessitate naturae et ita non contingenter.*[3]) Gott ist also vor allem ein bewufst wollendes Wesen. Und zwar ist sein Wille — im Spielraum seiner *bonitas* und des logisch Denkbaren — an sich an keine Norm

---

bona, die Liebe zu Gott, im Menschen gesetzt werde (vgl. oben S. 389 bei Anm. 4 u. 10). Von einem durchgeführten Primat des Willens aber kann m. E. bei Augustin nicht die Rede sein. Denn das diligere deum ist ihm letztlich stets identisch gewesen mit der Erkenntnis des summum bonum (vgl. oben S. 370 bei Anm. 3, 4, 6 und selbst Kahl, S. 40 f.).

1. Eine Theorie über den Primat des Willens ist freilich vor dem 13. Jahrhundert nicht nachweisbar. Aber man braucht sich nur klar zu machen, dafs selbst Pelagius trotz seines Intellektualismus nicht daran dachte, das velle in eine seine Freiheit aufhebende Abhängigkeit vom Erkennen zu bringen (vgl. oben S. 427 bei Anm. 6 und S. 428 bei Anm. 4), um zu begreifen, dafs die gesamte abendländische Tradition dem Gedanken eines das Wollen determinierenden Verstandesprimats durchaus fern stand. Erst die konsequente Durchführung des Intellektualismus bei [Albertus Magnus und] Thomas hat zu theoretischer Geltendmachung der Superiorität des Willens gegenüber dem Intellekt geführt (vgl. über Heinrich v. Gent, † ca. 1293, Kahl, S. 67 und über Richard v. Middleton, † ca. 1300, Seeberg, S. 17). Dafs Duns mehr durch diese seine Zeitgenossen und durch die Traditionen der vorarististotelischen Scholastik als direkt durch Augustin bestimmt ist, scheint mir wahrscheinlich. Jedenfalls wurzelt die Betonung des Willensprimats bei ihm nicht da, wo Augustin sich gedrängt sah, dem Intellektualismus der philosophischen Traditionen entgegenzutreten. Seine Lehre vom Willensprimat steht trotz des Rationalismus bei Pelagius und Julian dem Pelagianismus näher als dem Augustinismus. So zweifellos Duns mit seiner Kritik des thomistischen Intellektualismus und mehrfach auch sonst zurückgreift auf die vorthomistische, mehr augustinisch-platonische Scholastik (vgl. oben § 63, 8 b S. 530, Seeberg, S. 630), so war doch Thomas viel mehr „Augustiner", als er, und die Parallele zwischen Duns und Augustin, die Kahl (S. 61) zieht, ist recht anfechtbar. **2.** op. Ox. 2, 25, qu. un., Nr. 22. XIII, 222 a. **3.** op. Ox. 1, 2, qu. 2 Nr. 20. VIII, 444 a b.

gebunden (vgl. Exod. 3, 22) und durch keine Schranke des Könnens gehemmt (*potentia absoluta*). Faktisch freilich hat sich Gott gebunden an seinen Weltplan, der auf die Seligkeit der Erwählten abzielt (*potentia ordinata*): er hat die Heilsgeschichte und ihr letztes Resultat, die katholische Kirche, so gewollt, wie sie geworden ist. Aber der göttliche Weltplan ist kein vor unendlichen Zeiten fixiertes Programm, dadurch der spätere zeitliche Verlauf wie durch ein Fatum normiert wäre; *ista verba diversorum temporum, cum dicuntur de deo ..., magis proprie possunt dici consignificare nunc aeternitatis, quam differentias temporum.*[1]) Daher ist die Betonung der *potentia absoluta* mehr als ein dem kirchlichen Positivismus dienendes Spielen mit irrationalen Möglichkeiten. Weil in ihrem Lichte das Gewordene als Gottes positive Ordnung sich darstellt, die Gott eben so und nicht anders gewollt hat, obwohl er sie anders hätte wollen können, und weil dem Zukünftigen gegenüber das Gebiet der *potentia ordinata* gegenüber den Möglichkeiten der *potentia absoluta* nicht sicher abgrenzbar ist, so hilft die Betonung der *potentia absoluta* dazu, Gott als den das Weltgeschehen tragenden allmächtigen Willen erscheinen zu lassen.[2])

1. op. Ox. 1, 9, qu. unica Nr. 6. IX, 781 b. 2. Die Begriffe „potentia absoluta" und „potentia ordinata" oder „potentia ad aliquid" sind schon vor-scotistisch. Auch Thomas kennt sie; vgl. summa I, 25, 5, ad 1 p. 844: nihil prohibet esse aliquid in potentia divina, quod non vult et quod non continetur sub ordine, quem statuit rebus [praescientia et praeordinatione]. ... quod attribuitur potentiae secundum se consideratae dicitur deus posse secundum potentiam absolutam ...; quod autem attribuitur potentiae divinae secundum quod exequitur imperium voluntatis justae, hoc dicitur deus posse facere de potentia ordinata (Migne irrig: ordinaria; vgl. Schütz, Thomaslexikon, 2. Aufl., S. 615). ... secundum hoc ergo dicendum est, quod deus potest alia facere de potentia absoluta, quam quae praescivit et praeordinavit se facturum, non tamen potest esse, quod aliqua faciat, quae non praescivit et praeordinavit se facturum. Aber bei Duns erhalten diese Begriffe eine neue Bedeutung, teils durch seine Lehre vom Willen Gottes — voluntas divina nihil aliud respicit necessario pro objectu ab essentia sua; ad quodlibet igitur aliud contingenter se habet (op. Ox. 1, 39, qu. unica Nr. 22. X, 637 b); sicut voluntas nostra potest diversis volitionibus tendere in diversa volibilia, ita illa voluntas potest unica volitione simplici illimitata tendere in quaecunque volibilia, ita quodsi voluntas illa vel illa volitio esset tantum unius volibilis et non posset esse oppositi (quod tamen est de se volibile), hoc esset imperfectionis

2c. So einleuchtend es ist, dafs in der eben besprochenen Gedankenreihe die augustinisch-prädestinatianischen Traditionen des Lombarden und anderer älterer Scholastiker stark sich geltend machen, so ist doch Duns nichts weniger als Determinist. Auch der Wille des Menschen, ein *appetitus rationalis* im Unterschied von dem *appetitus sensitivus*, ist frei.[1]) Weder durch die Objekte, noch durch den Intellekt determiniert, ist er selbst allein die Ursache seines gesamten Wollens: *nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate.*[2]) Die ohne Einmischung jedweder Zeitvorstellungen zu denkende Prädestination — denn *idem est deum praedestinare et praedestinasse et praedestinaturum esse*[3]) — ist demnach, obwohl ihre Absolutheit bei Duns nicht einmal krypto-semipelagianisch eingeschränkt ist,[4]) nur der unvorstellbare Hintergrund des freien Handelns des Menschen, der sein Heil in der Hand hat.

2d. Die erstere der beiden in Nr. 2b und 2c besprochenen Gedankenreihen, die Betonung des souveränen Willens Gottes (vgl. Nr. 2b), ist nicht nur für die theologische Kritik einzelner Dogmen wichtig geworden — Duns gründet die besondere

---

in voluntate (ib. Nr. 21 p. 637a) —, teils dadurch, dafs er, die Ungiltigkeit aller Zeitvorstellungen für Gott stärker als Thomas betonend, den Gedanken des „praeordinare" durch die Vorstellung von dem „nunc aeternitatis" (vgl. oben S. 594 bei Anm. 1) neutralisiert. Aus beidem erklärt sich, dafs nur dem Geschehenen gegenüber die Grenze zwischen potentia absoluta und ordinata für uns eine sichere ist, und dafs der Gedanke, das Gewordene hätte anders werden können, trotz des göttlichen Weltplanes kein irrationaler ist. So gewifs demnach die Betonung der potentia absoluta „die Bedeutung hat, die Eigenart des positiven Christentums schärfer zu beleuchten" (Seeberg, S. 163), so ist doch auch die Behauptung Baurs (II, 654ff), der Gott des Duns sei regellose Willkür, trotz ihrer irrigen Form nicht ohne ein Körnlein Wahrheit: das Positive ist in mancher Hinsicht ein Zufälliges, und soweit dies Gewordene nicht schon der Zukunft präjudiziert, ist ein Hinweis auf die Möglichkeiten, die der potentia absoluta Gottes offen stehen, der Zukunft gegenüber nicht unberechtigt.

1. op. Ox. 3, 17, qu. unica Nr. 2f. XIV, 653f. **2.** op. Ox. 2, 25, qu. unica Nr. 22. XIII, 221b. **3.** ibid. 1, 40, qu. unica Nr 3. X, 681b. **4.** Duns sagt freilich: cum reprobatio sit velle damnare, reprobatio habebit ex parte objecti rationem aliquam, scilicet peccatum finale praevisum (op. Ox. 1, 41, qu. un. Nr. 11. X, 697b); aber er weifs auch, dafs ein reprobus in der Sünde beharrt, weil Gott ihm nicht die Gnade gibt (ibid. 12 p. 698a und 13 p. 699a; vgl. Seeberg, S. 297ff.).

Art des Erlösungswerkes, die Zulänglichkeit des Verdienstes Christi u. dergl. lediglich darauf, dafs Gott es so gewollt hat, erklärt das *meritum* überhaupt nur aus der göttlichen Acceptation —; sie ist auch an sich bedeutsam, weil sie eine Vertiefung des Gottesgedankens („von der Substanz zum Subjekt“ [1]) in sich schlofs. Die zweite Gedankenreihe, die Betonung der menschlichen Freiheit (vgl. Nr. 2c), hat im Zusammenhang mit der ersteren die Grundlage für den Neo-Pelagianismus der an Duns sich anlehnenden nominalistischen Scholastik geschaffen (vgl. Nr. 3).

3. Duns acceptierte freilich in seiner Lehre von der Erbsünde die Begriffsbestimmung des Thomas, die Erbsünde sei *formaliter* die *carentia justitiae originalis* und *materialiter* die *concupiscentia.*[2]) Aber die *concupiscentia* war ihm nur eine *pronitas in appetitu rationali, id est in voluntate, ad concupiscendum delectabilia immoderate.*[3]) Der Wille bleibt trotz dieser *pronitas* frei. Nur im Willen aber kann die Sünde sein.[4]) Mithin besteht faktisch die Erbsünde nur in dem Verlust des *donum superadditum*, der *justitia debita* des Urstandes.[5]) Die Erbsünde ist daher für Duns eigentlich nur Erbschuld, oder, noch richtiger, ein Verdammniszustand, den Gott über alle Nachkommen Adams verhängt, weil sie als Nachkommen Adams die *justitia originalis data a deo ipsi Adae pro omnibus filiis*[6]) haben sollten, aber nicht haben —, nicht aber, wie bei Augustin,[7]) bei Anselm,[8]) bei dem Lombarden,[9]) bei den älteren Franziskanern[10]) und bei Thomas,[11]) auch eine *corruptio naturae.* — Duns vermochte es deshalb auch für denkbar zu halten, dafs Maria durch Gottes Gnade von der Erbsünde freigehalten sei: *deus potuit facere, quod ipsa nunquam fuisset in peccato originali; potuit etiam fecisse, ut tantum in uno instanti esset in peccato; potuit etiam facere, ut*

---

1. Baur II, 655. **2.** op. Ox. 2, 32, qu. un. Nr. 7. XIII, 311a; vgl. oben S. 553 bei Anm. 4. **3.** op. Ox. 2, 32, qu. un. Nr. 7. XIII, 311a. **4.** Vgl. op. Ox. 2, 30, qu. 2 Nr. 3. XIII, 293b u. ibid. qu. 1, 1. XIII, 292b. **5.** ibid. 2, 32, qu. un. Nr. 7. XIII, 311a. **6.** ibid. 2, 32, qu. un. Nr. 12. XIII, 316b. **7.** Vgl. oben S. 384 bei Anm. 2. **8.** Vgl. oben S. 541 Anm. 2. **9.** sent. 4, 31, 1 p. 724. **10.** Vgl. oben S. 545 bei Anm. 2. **11.** Vgl. oben S. 549 bei Anm. 2 und summa IIa, 83, 4c p. 645: omnes partes animae . . . corruptae per peccatum originale.

per tempus aliquod esset in peccato et in ultimo instanti illius temporis purgaretur.[1]) *quod autem horum trium, quae ostensa sunt esse possibilia, factum sit, deus novit; si auctoritati ecclesiae vel auctoritati scripturae non repugnet, videtur probabile, quod excellentius est, attribuere Mariae.*[2]) — Der unter der Erbsünde auf den Stand der *pura naturalia* beschränkte Mensch bedarf freilich auch nach Duns der Gnade. Zwar könnte Gott nach seiner *potentia absoluta* Satisfaktion von dem Menschen selbst sich genügen lassen, könnte das, was der Mensch von sich aus vermag, als *merita de congruo* gelten lassen; *sed non creditur ita disposuisse, quod naturam puram vel actum ejus sic acceptet, quia actum ex puris naturalibus esse meritorium, appropinquat errori Pelagii. ideo verisimilius creditur, quod acceptet naturam et actum ejus tanquam meritorium per habitum supernaturalem.*[3]) — Man mag gegenwärtig in diesen Gedanken des Duns über die Erbsünde und analog in seiner Behandlung des Begriffs des *habitus*[4]) einen Fortschritt angebahnt sehen gegenüber der augustinischen Tradition — an die Stelle physischer Kategorien tritt die Bezogenheit auf Gott, dort als fehlend, hier als neu gesetzt[5]) —; für jene Zeit aber mufsten sie lediglich auflösend wirken. Und niemand wird verkennen können, dafs, abgesehen von der behaupteten, aber nicht wirklich deutlich gemachten Notwendigkeit der *infusio gratiae*, diese Gedanken in der Tat „dem Irrtum des Pelagius sich nähern".

4 a. Ein ähnliches Doppelgesicht zeigt die Sakramentslehre des Duns. Es ist nicht unrichtig, wenn man behauptet, Duns, der inbezug auf die Frage nach der Art der Vermittlung der Gnade durch die Sakramente über Thomas zu der älteren, auch von seinem Ordensbruder Bonaventura geteilten Anschauung zurücklenkte,[6]) treibe, zumal wenn man seinen sublimierten Gnadenbegriff auch hier in Rechnung

1. op. Ox. 3, 3, qu. 1 Nr. 9. XIV, 164 f. 2. ib. 10 p. 165 b; vgl. report. Paris. 3, 3, qu. 1. XXIII, 261—267. 3. op. Ox. 1, 17, qu. 3 Nr. 29. X, 90 a. 4. Vgl. Seeberg, S. 307 ff. 5. Vgl. Seeberg, S. 231 und 314 f. 6. Vgl. oben S. 573 bei Anm. 3 u. 4 und Anm. 3 und Duns, op. Ox. 4, 1, qu. 5 Nr. 13. XVI, 167 b: disposuit [deus] universaliter et de hoc ecclesiam certificavit, quod suscipienti tale sacramentum ipse conferret effectum signatum.

ziehe,[1]) einer symbolischen Auffassung der Sakramente zu.[2]) Auch das ist unleugbar, dafs die Abendmahlslehre des Duns von den Massivitäten des Vulgärglaubens ablenkt. Von den drei Ansichten über die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl, die von der Tradition[3]) aufgezählt wurden (*una, quod panis manet, et tamen cum ipso est corpus Christi; alia, quod panis non manet, et tamen non convertitur, sed desinit esse vel per annihilationem vel per resolutionem in materiam . . .; tertia, quod panis transsubstantiatur in corpus et vinum in sanguinem*[4])), erschienen dem Duns die sogen. Konsubstantiationstheorie und die Annihilationstheorie glaublicher als die Transsubstantiationslehre. Ja, die erstere behandelt er mit offenbarer Sympathie: *ad veritatem eucharistiae requiritur signum et signatum realiter contentum. substantia panis cum suis accidentibus aeque potest esse signum sicut sola accidentia, immo magis, quia substantia panis sub speciebus magis est nutrimentum, quam accidentia; ergo magis repraesentant corpus Christi in ratione nutrimenti spiritualis. . . . ponendo panem manere cum suis accidentibus et corpus Christi ibi esse vere pauciora ponuntur miracula, quam ponendo panem ibi non esse.*[5]) Und bei der Transsubstantiationslehre, die trotzdem als Kirchenlehre[6]) das Feld behauptet, würde Duns bei einer [zur Konsubstantiationstheorie zurücklenkenden] „*transubstantiatio adductiva*“[7]) stehen geblieben sein, bei der die neu eintretende Substanz durch die Wandlung nicht ihr Sein, sondern nur ihr Hier-sein erhält (ihr *esse hic praesens pani praeexistenti*[8])), hätte nicht die Tradition ein Verschwinden

1. Vgl. oben S. 597 bei Anm. 5. Bezeichnend ist auch, dafs der Begriff des „character“, den die sacramenta imprimentia verleihen, dem Duns grofse Schwierigkeiten bereitet (vgl. op. Ox. 4, 6, qu. 9 Nr. 13ff. XVI, 603ff.; Seeberg, S. 351ff.). **2.** Vgl. Seeberg, S. 358. **3.** Duns (op. Ox. 4, 11, qu. 3 Nr. 3. XVII, 352a) nennt Innocenz III. Allein bei ihm (de sacro alt. myst. 4, 20. MSL 217, 870f.) tritt die erste der von Duns genannten Ansichten nicht hervor. Der Lombarde bot alle drei. Vgl. oben S. 578 bei und mit Anm. 3. **4.** op. Ox. 4, 11, qu. 3 Nr. 3. XVII, 352a. **5.** ibid. p. 352b. **6.** Vgl. op. Ox. 4, 11, qu. 13 Nr. 14. XVII, 375f.: bene fuisset deo possibile instituisse, quod corpus Christi vere esset praesens substantia panis manente, vel cum accidentibus pane annihilato, . . . sed . . . non sic instituit, ut dicunt auctoritates adductae. **7.** Der Gegensatz ist transsubstantiatio productiva (op. Ox. 4, 11, qu. 3 Nr. 23. XVII, 389a). **8.** ibid. Nr. 24 p. 389b.

der Brotsubstanz gefordert. Dieser Forderung wird dann Duns durch eine Theorie gerecht, die nicht Annihilationstheorie sein will — das Brot verliert sein *hic esse et non requirit aliam praesentiam alibi*[1]) —, aber ihr nahe kommt und bei den Späteren ihr die Wege gebahnt hat. — So viel Scharfsinn Duns aufgewendet hat, um die wahre Gegenwart des [vor der Wandlung präexistierenden] Leibes Christi [als eines Quantum, ohne *modus quantitativus*, d. h. ohne *esse circumscriptive*] deutlich zu machen,[2]) es ist doch nicht ungerecht, zu sagen, wirklich klar trete nur der Gedanke hervor, daſs der Leib Christi zu seinen sonstigen Relationen die Beziehung zur Hostie hinzugefügt erhalte.[3])

4 b. Wirksamer aber als die in der Sakramentslehre des Duns vorhandene spiritualistische Unterströmung, war zunächst dasjenige an ihr, was zu der Sakramentsmagie der Zeit paſste. Daſs die Sakramente die von Gott geordneten Mittel zur Eingieſsung des Gnadenhabitus seien; daſs sie selbst die *dispositio ad susceptionem gratiae* schüfen; daſs sie demnach, wie man in Anlehnung an eine Äuſserung Augustins[4]) sagte, zum Heile wirksam seien bei allen *obicem non opponentibus*: das war *communis opinio* der Zeit. Auch Thomas vertrat diese Gedanken; auch er braucht den Terminus *obicem non ponere.*[5]) Aber die subjektiven Voraussetzungen auf Seiten des Sakramentsempfängers, die damit gefordert waren, wurden verschieden bestimmt. Duns verteidigt die u. a. schon von Alexander Halesius vertretene These, daſs es der Vorzug der Sakramente im Vergleich mit auſsersakramentlicher Gnadenmitteilung sei, daſs sie eine *dispositio praevia et congrua* nicht fordern.[6]) Nichts weiter ist nach ihm nötig als eine *voluntaria susceptio sacramenti et sine fictione, hoc est cum intentione suscipiendi, quod confert ecclesia, et sine actu vel voluntate peccati mortalis.*[7])

---

1. op. Ox. 4, 11, qu. 4 Nr. 15. XVII, 458; vgl. Steitz, RE² XV, 815 f. u. Seeberg, S. 385 f. 2. Vgl. Steitz, RE² XV, 821 f.; Seeberg, S. 370 f. 3. Vgl. Seeberg, S. 382 f. 4. ep. 98, 10. II, 364: parvulus, qui etiamsi fidem nondum habeat in cogitatione, non ei tamen obicem contrariae cogitationis opponit; unde sacramentum ejus salubriter percipit. 5. Vgl. z. B. oben S. 586 bei Anm. 8. 6. op. Ox. 4, 14, qu. 4 Nr. 6. XVIII, 157 b. 7. ibid. Nr. 7 p. 158 a.

4c. Am verhängnisvollsten ward diese These beim Bufssakrament. Denn nach Duns erhält nicht nur derjenige schon vor dem Sakramentsempfang die Sündenvergebung, bei dem die Sünden schon vorher *per contritionem tanquam per dispositionem completivam* getilgt sind,[1]) sondern *per attritionem tanquam per praeviam dispositionem*[2]) auch der, welcher *attritus per aliquod tempus usque ad certum instans, in ultimo instanti recipit gratiam delentem peccatum tanquam per virtutem meriti de congruo.*[3]) Das Sakrament ist also recht eigentlich für eine dritte Klasse, für die *non habentes talem actum, qui sufficiat ad meritum de congruo,* bestimmt: *ut sic parum attritus, etiam attritione, quae non habet rationem meriti ad remissionem peccati, volens tamen recipere sacramentum poenitentiae, sicut dispensatur in ecclesia, et sine obice in voluntate peccati mortalis in actu, in ultimo instanti illius prolationis verborum, in quo scilicet est vis sacramenti illius, recipiat effectum sacramenti, scilicet gratiam poenitentialem.*[4]) Den ersteren beiden Klassen, den *contritis* und *attritis*, mehrt das Sakrament die Gnade; die dritte Klasse, die *aliqualiter attriti,* erhalten sie *virtute sacramenti.*[5]) — Es klingt wie Hohn, ist aber ganz ernst gemeint, wenn Duns erklärt: *nulla alia* [*via*] *est ita facilis et ita certa. hic enim non oportet nisi non ponere obicem ad gratiam, quod multo minus est, quam habere aliquam attritionem, quae per modum meriti de congruo sufficiat ad justificationem. potest etiam aliquis esse magis certus, quod non ponat obicem, quam quod habeat attritionem sufficientem.*[6])

5. Der Gegensatz zwischen Thomismus und Scotismus war ein Gegensatz zwischen Schule und Schule, nicht zwischen Orthodoxie und Häresie. Durch diesen Schulgegensatz und durch die nicht nur in ihm hervortretenden Differenzen der scholastischen Theologie überhaupt ist die Dogmenbildung im Katholizismus gehemmt worden. Und die Folgezeit steigerte die Mannigfaltigkeit der Schulmeinungen (vgl. § 70, 2). Was Dogma war, ist deshalb für die letzten Jahrhunderte des

---

1. op. Ox. 4, 14, qu. 4 Nr. 7. XVIII, 158b. **2.** ibid. **3.** ibid. p. 158a; vgl. 4, 19, qu. un. 32. XVIII, 674a: frequenter hic adulti per attritionem, tanquam per meritum de congruo, justificantur antequam confiteantur. **4.** op. Ox. 4, 14, qu. 4 Nr. 7. XVIII, 158a. **5.** ib. 4, 19, qu. un. Nr. 32. XVIII, 674a. **6.** ibid. 4, 17, qu. un. Nr. 13f. XVIII, 510f.

Mittelalters im Detail gar nicht abzugrenzen. Vollends nicht, wenn man an den weiten Spielraum denkt, den man der *fides implicita* gab.[1]) Die Rechtsordnungen der Kirche waren für die meisten Christen spürbarer und wichtiger als ihre Lehre.

Kapitel V.

Die Herausbildung einer Krisis im römischen Katholizismus in den beiden letzten Jahrhunderten des Mittelalters.

§ 68. Vorbemerkungen.

1. Die beiden letzten Jahrhunderte des Mittelalters sind, auch dogmengeschichtlich betrachtet, nicht nur eine Zeit des Verfalls. Merkmale des Verfalls fehlen freilich wahrlich nicht. Dafs die Kirche *in capite et membris* und gar vieles in der kirchlichen Praxis, unter anderm das Ablafswesen, überaus reformbedürftig geworden sei, war in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts fast bei allen Urteilsfähigen anerkannt (vgl. § 69). Die weitere Geschichte der wissenschaftlichen Theologie führte zu einem geistigen Bankerott der Scholastik (vgl. § 70). In der Frömmigkeit innerhalb der Kirche zeigte sich einerseits in erschrecklicher Weise das üppig entwickelte „Christentum zweiter Ordnung", andererseits unter Einflufs der kirchlichen Mystik eine über den scholastischen Katholizismus scheinbar hinausweisende Innigkeit, Einfachheit und Tiefe der Auffassung des Christentums (vgl. § 71). Und mehrfach machte sich eine gegen die kirchlichen Mifsbräuche gerichtete Opposition geltend (vgl. § 72). Allein das Papsttum blieb Sieger im Kampf mit den konziliaren Tendenzen, und die kirchliche Autorität behauptete sich trotz aller Steigerung der Mifsbräuche (vgl. § 69); die Scholastik blieb herrschend im theologischen Schulbetriebe, obwohl sie sich überlebt hatte (vgl. § 70); in der inferioren Frömmigkeit der Zeit fehlten Momente des Fortschrittes nicht, und die kirchliche Mystik blieb letztlich

---

1. Vgl. oben § 65, 7 und aufser der dort (S. 566 Anm. 12) zitierten Schrift von ARitschl das weiterführende Buch von GHoffmann, „Die Lehre von der fides implicita innerhalb der katholischen Kirche" (Leipzig 1903).

doch durchaus katholisch (vgl. § 71); selbst die sog. Vorreformatoren führten über den traditionellen Katholizismus religiös nicht hinaus (vgl. § 72). Ein reicheres Leben, als früher, zeigt sich im Katholizismus des 14. und 15. Jahrhunderts. Die kirchlichen Zustände dieser Zeit lediglich als „Verfalls“-Zustände zu charakterisieren, geht nicht an.

2. Aber eine Krisis führte die Entwickelung entgegen. Denn neben dem wiedererstarkten Papsttum blieb eine antipapale Strömung in der Kirche lebendig, und gegenüber den Mifsbräuchen der kirchlichen Praxis starb die Unzufriedenheit und die Kritik nicht gänzlich aus. Die Scholastik lebte zwar weiter, aber ihren Kredit hatte sie in weiten Kreisen verloren. Die Mystik drängte trotz ihres gut-katholischen Charakters das offizielle Dogma und die hierarchische Heilsanstalt für manche Fromme in den Schatten. Und gegenüber der Verbindung „reformatorischer“ und national-kirchlicher Tendenzen, wie sie bei Wiclif und Hus sich zeigte (vgl. § 72), erwies sich die Kirche nicht mehr stark genug, sich so, wie es der mittelalterlichen Tradition entsprach, zu behaupten. Die verschiedenen Kräfte und Mächte im Katholizismus, deren Zusammenwirken die Höhe mittelalterlichen Lebens charakterisiert, hatten die Harmonie verloren, strebten z. T. gegeneinander.

3. Die Krisis erreichte ihren vorläufigen Höhepunkt, als Renaissance und Humanismus (vgl. § 73) zwischen der Bildung der Zeit und der kirchlichen Tradition zunächst eine tiefe Kluft befestigten, in ihrer weiteren Entwickelung aber zeigten, wie eine Regeneration des Katholizismus möglich sein würde.

§ 69. Die Stellung des Papsttums in der Kirche in ihrer dogmengeschichtlichen Bedeutung. Die Ablässe im ausgehenden Mittelalter.

PTschackert, Konzil von Basel (RE II, 427—431); BBess, Konzil von Konstanz (RE XI, 30—34) und die vor diesen Artikeln genannte Literatur; Pohle, Unfehlbarkeit (KL² XII, 240—268). — [FBlau,] Kritische Geschichte der kirchlichen Unfehlbarkeit, Frankfurt a. M. 1791. — JCLGieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte II, 3 u. 4, Bonn 1829 u. 1835. — Janus, Der Papst und das Concil, Leipzig 1869 (neubearbeitet von JFriedrich unter dem Titel: IvDöllinger, Das Papsttum, München 1892). — ThBrieger, Das Wesen des Ablasses am Ausgange des Mittelalters (Leipziger Univ.-

Programm zum 31. Oktober 1897). — ThBrieger, Indulgenzen, und Lea s. § 59, NPaulus s. § 66. — KHirsch, Die Ausbildung der konziliaren Theorie im XIV. Jahrhundert, Wien 1903 (Theol. Studien der Leo-Gesellschaft ed. AEhrhard u. FMSchindler, Nr. 8).

1. Zur Zeit der Blüte der mittelalterlichen Kirche war man einem Dogma vom Papsttum und seiner Infallibilität bereits sehr nahe.[1]) In feierlichster Weise erklärte Bonifaz VIII. im Anschlufs an Thomas[2]) in der Bulle *„Unam sanctam“* vom 18. November 1302: *subesse romano pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, definimus et pronuntiamus omnino esse de necessitate salutis*;[3]) und die Kurialisten nahmen sich nicht nur der kirchenrechtlichen Ansprüche des Papsttums an, sondern bauten auch das Dogma vom Papsttum in abgeschmacktester Folgerichtigkeit aus: nach Augustinus Triumphus († 1328) wird dem Papste nicht nur *sine peccato* die *thurificatio et alia servitus, quae graeco nomine dulia dicitur*, erwiesen, es ist ihm vielmehr auch der *honor* nicht zu verweigern, *qui debetur sanctis ratione sanctitatis et doctrinae veritatis.*[4]) Schlechthin irreformabel sind nach diesem Kurialismus die Entscheidungen des Papstes: *nullus potest appellare a papa ad deum, sicut nullus potest intrare ad consistorium dei nisi mediante papa, qui est aeternae vitae consistorii claviger et ostiarius, et sicut nullus potest appellare ad seipsum, quia una sententia est et una curia dei et papae.*[5]) Ja, der Kanonist Zenzelin de Cassanis meinte um 1325 inbezug auf Johannes XXII. Erklärung über den Eigentumsbesitz Christi

---

1. Vgl. oben S. 538 bei Anm. 7 u. 8; Bonaventura fügt dem oben S. 589 Anm. 1 zitierten Satze hinzu: quidquid enim loquamur disputantes vel etiam praedicantes, hoc sane fide tenendum est, quod dominus vicario suo plenitudinem potestatis contulit, et tantam recepit potestatem, quanta debebat homini puro dari. **2.** Vgl. oben S. 538 bei Anm. 7. **3.** Corpus juris can., extravag. comm. 1, 8, 1 ed. EFriedberg II, 1245; CMirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums, 2. Aufl., Tübingen u. Leipzig 1901, S. 149; vgl. JBerchtold, Die Bulle Unam sanctam, München 1887. **4.** summa de potestate eccl., qu. 9, a. 1 c u. 3 (bei Gieseler II, 3, S. 99). Wenn in den früheren Auflagen dieses Buches gesagt war, auch die latria gebühre dem Papste participative et ministerialiter, so war das ein Mifsverständnis des Textes des Augustinus Triumphus: die dominatio ist im Papste participative et ministerialiter, die latria gebührt nur Gott, in dem die dominatio essentialiter ist. **5.** Augustinus Triumphus l. c. 6, 1 (bei Gieseler II, 3 S. 95).

und der Jünger[1]): *credere autem dominum deum nostrum papam, conditorem dictae decretalis, sic non potuisse statuere, prout statuit, haereticum censeretur.*[2])

2. Zwar hat die im 14. Jahrhundert einsetzende und auf den Reformkonzilen des 15. Jahrhunderts triumphierende episkopalistische Reaktion verhindert, dafs diese auf ein Dogma vom infalliblen Papsttum hinzielende Lehrentwickelung im Mittelalter zum Abschlufs kam. Die Episkopalisten entzogen, indem sie die auch von der Scholastik mitüberlieferte ethisch-religiöse Seite des augustinischen Kirchenbegriffs betonten und demgemäfs darauf hinwiesen, dafs die Kirche primär die Gesamtheit der Glieder Christi sei, dem Dogma vom Papsttum das Fundament: von den *claves ecclesiae* sagte man im Anschlufs an Augustin,[3]) dafs sie *ecclesiae datae sunt, non uni, sed unitati*;[4]) und nur das räumte man ein, dafs Christus, *quia non poterat tota ecclesia dispensare illas* (scil. *claves*), *cum non esset aliqua persona, tradidit eas Petro nomine ecclesiae.*[5]) Man konnte daher zu der These kommen: *in hac ecclesia et in ejus fide omnis homo potest salvari, etiamsi in toto mundo aliquis papa non posset reperiri.*[6]) Wie ein Dogma wurde auf den Reformkonzilen, z. B. in dem berühmten Konstanzer Dekret *„Haec sancta“* vom 6. April 1415,[7]) die Superiorität der allgemeinen Konzile über das Papsttum deklariert: *haec sancta synodus Constantiensis ... primo declarat, quod ipsa in spiritu sancto legitime congregata, generale concilium faciens et ecclesiam catholicam militantem repraesentans, potestatem a Christo immediate habet, cui quilibet cujuscunque status vel dignitatis, etiamsi papalis existat, obedire tenetur in his, quae pertinent ad fidem et exstirpationem schismatis ac generalem reformationem ecclesiae dei in capite et in membris.*[8]) Und im Gegensatz zum Kurialsystem kam die in der Kirche

---

1. Extravag. Joann. XXII., tit. 14 c. 4 (Corpus jur. can. ed. Friedberg II, 1229 f.). **2.** Gieseler II, 3 S. 100. **3.** sermo 149, 6, 7. V, 802. **4.** Gerson, de potestate eccles. consid. 11. opp. Antwerpen 1706 II, 243. **5.** Alphonius Tostatus († 1454), comm. in Numer. c. 15, qu. 48 (bei Gieseler II, 4 S. 211). **6.** Dietrich v. Niem (? vgl. PTschackert, RE IV, 653, 19 ff.), de modis uniendi etc. bei v. d. Hardt, Concilium Constantiense 1 pars 5 p. 70. **7.** v. d. Hardt, Concil. Const. II, 98. **8.** ibid.

zwar alte,[1] aber bislang im Abendlande noch nicht unbestrittene[2] Annahme der Infallibilität der allgemeinen Konzile seit dem Konstanzer Konzil zu sicherer Geltung.[3]

3. Aber das Papsttum hat sich nicht ohne Erfolg bemüht, diese Entwickelung alsbald ungeschehen zu machen. Das Unions-Konzil von Ferrara (seit 8. Januar 1438), Florenz (seit 26. Februar 1439) und Rom (1443—45) setzte das Baseler Reformkonzil in den Schatten; seine Dekrete über die Union mit den Morgenländern (*Laetentur coeli* vom 6. Juli 1439[4]), den Armeniern (*Exultate deo* vom 22. November 1439[5]) und den Jakobiten (*Cantate domino* vom 4. Februar 1442[6]), deren zweites die erste offizielle Formulierung der katholischen Sakramentslehre bietet, waren formell Bullen Eugens IV. und inhaltlich definierten sie *sacro universali concilio approbante* den katholischen Glauben mit einer Sicherheit, die sich durch das noch tagende Baseler Konzil nicht im geringsten beengt zeigte. Pius II. bereits wagte es, in der Bulle *Exsecrabilis* [*et pristinis temporibus inauditus ... usus*][7]) vom 18. Januar 1460 die Apellationen an ein allgemeines Konzil bei Strafe der Exkommunikation zu verbieten; und das fünfte Laterankonzil restituierte am 19. Dezember 1516 durch die Bulle „*Pastor aeternus*“[8] den kurialistischen Glauben an den Papst, *solum ... auctoritatem supra omnia concilia habentem,*[9] und erneuerte *pro fidelium animarum salute* die Bulle „*Unam sanctam*“.[10] Doch sind Appellationen an ein allgemeines Konzil nach 1460 noch oft vorgekommen, und noch im 16. Jahrhundert waren die Traditionen von Konstanz und Basel nicht vergessen.

---

1. Vgl. § 54, 5 S. 437 und S. 330 bei Anm. 3. **2.** Vgl. was Peter v. Ailli noch in Konstanz erklärte: secundum quosdam magnos doctores generale concilium potest errare non solum in facto, sed etiam in jure et, quod magis est, in fide (v. d. Hardt, Conc. Const. II, 201). **3.** Vgl. Gieseler II, 4 S. 213 Anm. f. **4.** Den lateinischen und griechischen Text s. bei Hefele VII, 746ff.; vgl. Mirbt, Quellen², S. 161f. Das Incipit gleicht dem von Cyrills ep. ad Orientales (oben S. 295 bei Anm. 5). **5.** Mansi XXXI, 1047—1060; vgl. Mirbt², S. 162ff. **6.** Hardouin, Acta conc. IX, 1021—1029; vgl. Mirbt², S. 165. **7.** Hardouin IX, 1441f.; Bullarium magnum, Luxemburg 1727ff. I, 369; vgl. Mirbt², S. 169f. **8.** Hardouin, Acta conc. IX, 1826ff. Mansi XXXII (Paris 1902) p. 965 bis 970. **9.** Hardouin IX, 1828E; Mansi XXXII, 967D. **10.** Hardouin IX, 1830A; Mansi XXXII, 968E.

4 a. Mit welcher Ungeniertheit das Papsttum der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts zu den für seine Kasse einträglichen vorkonziliaren Zuständen zurücklenkte, zeigt mit erschreckender Deutlichkeit die Ablaſspraxis. Es kommen hier neben dem Andauern der alten Formen zwei sehr lukrative neue Gestalten der Indulgenzen inbetracht, der Plenarablaſs *pro poena et culpa* und der päpstliche Ablaſs für Verstorbene. — Ein Ablaſs *a poena et culpa* war der Theorie nach ein Unding; denn der Ablaſs gilt nur für *contriti et confessi*, die Vergebung der Schuld schon empfangen hatten.[1]) Doch sind schon im 13. Jahrhundert die Kreuzzugsablässe und der Portiuncula-Ablaſs [zwar nicht von den sie verleihenden Päpsten, aber] in weiten Kreisen als Ablässe *pro poena et culpa* bezeichnet worden. Und in die Stelle des veralternden Kreuzzugsablasses rückte der 1300 von Bonifaz VIII. geschaffene Jubiläumsablaſs ein, zumal seit er auch auſserhalb Roms und so oft, als es den Päpsten gefiel, ausgeboten werden konnte. Der Papst, der diese finanzielle Ausbeutung des Jubelablaſs inaugurierte, der geldgierige Bonifaz IX. (1389—1404), ist vielleicht[2]) auch der erste römische Bischof, der die Plenarablässe, die er in groſser Menge in den Handel brachte, als Ablässe *a poena et culpa* oder — das ward nun gleichbedeutend — als [Zusicherungen einer] *indulgentia plena omnium peccatorum* bezeichnete.[3]) Die Reaktion des Konstanzer Konzils scheint dann zwar bewirkt zu haben, daſs der Sprachgebrauch der Kurie seitdem die Formel *a poena et culpa* mied.[4]) Aber die Formel lebte weiter, und nicht nur im Volke. Und wenn die Päpste des ausgehenden Mittelalters das Jubiläum als *annus plenariae remissionis et reconcilia-*

---

1. Vgl. oben § 59, 9 c S. 495 u. S. 588 bei Anm. 3. **2.** Der von Coelestin V. 1294 gewährte, aber von Bonifaz VIII. kassierte Ablaſs a culpa et poena (Brieger, Der Ablaſs, S. 44 f. u. RE IX, 84, 45) braucht nicht mitgerechnet zu werden; und daſs Clemens V., wenn er marktschreierischen Ablaſspredigern verbot, daſs sie motu suo proprio ... a poena et a culpa (ut eorum verbis utamur) absolvant (Corp. jur. can., Clem. 5, 9 de poe. et rem. 2, 1 ed. Friedberg II, 1190), den Päpsten solche Ablässe a poena et culpa offengehalten habe, erscheint unwahrscheinlich (vgl. Brieger, Der Ablaſs, S. 45 f. u. RE IX, 85, 21 ff.). **3.** Vgl. Brieger, Der Ablaſs, S. 47. **4.** Brieger, Der Ablaſs, S. 51.

tionis humani generis priesen,[1]) so setzten auch sie voraus, daſs der Jubelablaſs *absolutio a poena et culpa* vermittele. Erklärlich ist diese Unglaublichkeit daraus, daſs die Ablaſsprediger zugleich privilegierte Beichtväter waren: die ganze Buſse konnte mit ihrer Hilfe in kürzester Zeit erledigt werden.[2]) Johann v. Paltz sagte daher 1502 sehr richtig: *virtute indulgentiarum proprie loquendo nemo absolvitur a poena et culpa, sed solum a poena. ... tamen communiter dicitur, quod in jubileo absolvitur quis a poena et a culpa. ... verum est, quia jubileus plus est, quam nuda indulgentia, quia includit auctoritatem confitendi et absolvendi et cum hoc indulgentiam remittendi poenam et sic includit sacramentum poenitentiae et cum hoc indulgentiam propriam.*[3])

4 b. Den ersten päpstlichen Ablaſs für Verstorbene hat vielleicht Calixt III. (1455—58) verliehen;[4]) die erste erhaltene Ablaſsbulle derart erlieſs Sixtus IV. am 3. August 1476.[5]) Sixtus IV. gab auch, da seine Bulle, insonderheit der auch in ihr gebrauchte Terminus „*per modum suffragii*",[6]) Miſsverständnisse hervorgerufen hatte, 1477 eine offizielle Erklärung über den Ablaſs für die Verstorbenen: er gebe den Ablaſs kraft der *plenitudo potestatis*, die ihm *ex alto* erteilt sei, *de thesauro universalis ecclesiae, qui ex Christi sanctorumque ejus meritis constat,* aber der Ablaſs komme den Verstorbenen zu gute *per modum suffragii*, d. h., ähnlich wie die sonstigen *suffragia* (d. i. Unterstützungen) *animabus impensa*, unter der Bedingung, *ut fideles ipsi pro eisdam animabus suffragium darent* (d. i. *dictam quotam pecuniae ... persolverent*!).[7]) Diese Erklärung des „*per modum suffragii*" ist freilich bis zum Ende des Mittelalters nicht allgemein durchgedrungen,[8]) und über die [auch von Sixtus IV. nicht entschiedene[9])] Frage, ob der Ablaſs für die Verstorbenen ein Ausfluſs der *judiciaria potestas* des Papstes sei, wurde *pro et contra* debattiert.[10])

---

1. Brieger, Der Ablaſs, S. 55 Anm. 3 u. 4. **2.** Brieger, RE IX, 88, 26 ff. **3.** ibid. 88, 39 ff. **4.** ibid. 92, 4 ff. **5.** ibid. 92, 14 ff. **6.** Vgl. oben S. 588 bei Anm. 7. **7.** Vgl. die Auszüge aus der declaratio bei Gieseler II, 4 S. 355 f. und Brieger, RE IX, 92, 16 ff. **8.** Vgl. NPaulus, S. 260 u. 264 f. **9.** Vgl. Brieger, RE IX, 93, 19 f. **10.** Die Sorbonne hat 1483 den Satz des Franziskaners Johannes Angeli: „animae in purgatorio existentes sunt de jurisdictione papae, et si vellet, posset

Aber das störte das seit 1490 zu beobachtende[1]) Zahlreichwerden der päpstlichen Ablässe für die Verstorbenen nicht. — Die bischöflichen Ablässe traten gegenüber der Unmasse der päpstlichen Ablässe, die Kirchen, Wallfahrtsorten, Klöstern, Orden und Bruderschaften verliehen waren oder an Gebeten, an Festen, an Reliquien hafteten, völlig zurück. Der Papst war der oberste und eigentliche Verwalter der reichen — und reich machenden! — Gnaden in der Kirche; er erschien, als hätte es nie Reformkonzile gegeben, als der *aeternae vitae consistorii claviger.*[2])

§ 70. Der Ausgang der Scholastik.

PTschackert, Biel (RE III, 208—210); RSeeberg, Bradwardina (RE III, 350—353) und Ockam (RE XIV, 260—280); GESteitz [-Hauck], Transsubstantiation (RE² XV, 803—832). — KWerner, Der hl. Thomas, Bd. III, 1859, s. § 64. — AWDieckhoff, Luthers Lehre von der Gnade (Theol. Zeitschr. v. Dieckhoff und Kliefoth I, 1860, S. 633—729), S. 657—682. — Linsenmann, Gabriel Biel und die Anfänge der Universität Tübingen, und: Gabriel Biel, Der letzte Scholastiker, und der Nominalismus (ThQS XLVII, 1865, S. 195—226, 449—481, 601—676). — JHLöwe s. § 60. — KWerner, Die Scholastik usw. (vgl. § 67), Bd. II: Die nachscotistische Scholastik, 1883; Bd. III: Der Augustinismus in der Scholastik des späteren Mittelalters, 1883; Bd. IV: 1. Der Endausgang der mittelalterlichen Scholastik; 2. Der Uebergang der Scholastik in ihr nachtridentinisches Eniwickelungsstadium, 1887.

1. Schon Duns hatte die Harmonie zwischen Wissen und Glauben gestört, deren noch Thomas sich freute,[3]) und auf der die Stellung der Theologie an der Spitze der Wissenschaften beruhte. Die Auflösungs-Arbeit, die Duns begonnen hatte, vollendete der Nominalismus, der bald nach seinem Tode bei seinem Ordensgenossen Petrus Aureolus († 1322) und noch entschiedener bei dem Dominikaner Durandus v. St. Pourcain († 1334) zuerst wieder[4]) sich geltend machte

---

totum purgatorium evacuare", verurteilt (Brieger, RE IX, 93, 11 ff.; NPaulus, S. 257). Diskutiert wurde diese These auch in Deutschland (vgl. Trithemius bei Gieseler II, 4 S. 357 Anm. r).

1. Vgl. Gieseler II, 4 S. 357 Anm. r. 2. Vgl. oben S. 603 bei Anm. 5. 3. Vgl. oben S. 535 bei Anm. 1 u. 2 mit S. 526 bei Anm. 5 und S. 506 Anm. 1. 4. Vgl. über Roscellin oben S. 500 bei Anm. 4. Über den inneren Zusammenhang des Nominalismus mit der älteren Scholastik,

und in Duns' Schüler und Ordensgenossen Wilhelm v. Ockam († wahrscheinlich 1349)[1] seinen bahnbrechenden Vertreter, den *„venerabilis inceptor"* seiner „modernen" Gedanken, fand. Denn der nominalistische Empirismus machte nicht nur die seit dem 12. Jahrhundert in immer weiterer Ausdehnung vorgenommene Scheidung der vornehmsten Glaubenswahrheiten von den Vernunftwahrheiten[2]) zu einer gänzlich prinzipiellen; er hob auch im Verein mit dem von Ockam festgehaltenen scotistischen Gedanken der Willkürfreiheit Gottes[3]) die Möglichkeit nachträglichen Erweises der *rationabilis necessitas*[4]) der Dogmen auf. Mit Energie ward trotzdem, ja ebendeshalb die Autorität der biblischen Offenbarung[5]) und der Kirche betont. Ja, Ockam gefiel sich darin, vornehmlich in seinem *Centilogium theologicum*, auszuführen, dafs die kirchliche Lehre, unbeschadet ihrer Autorität, noch viel irrationaler sein könnte, als sie ist; denn Gott hätte nach seiner *potentia absoluta* sehr viel anders handeln können, als er gehandelt

---

speziell der des Duns, vgl. Linsenmann, S. 460—475 und Seeberg, Duns, S. 673. „Der Weg vom scotistischen Realismus zum Nominalismus ist nicht blofs als ein Sprung in das entgegengesetzte System zu bezeichnen" (Seeberg a. a. O.).

1. Über seine Werke s. Seeberg, RE XIV, 263—268. Ockams theologisches Hauptwerk ist sein Sentenzenkommentar (Super quattuor libros sententiarum subtilissimae quaestiones earumdemque decisiones), im folgenden zitiert nach der editio princeps (Lyon 1495). Angebunden ist sehr oft (z. B. in dem Exemplar der Leipziger Universitätsbibliothek) das gleichzeitig in Lyon gedruckte Centilogium theologicum. Von der Strafsburger Ausgabe der Quodlibeta und des Traktats de sacramento altaris (Quodlibeta septem una cum tractatu de sacramento altaris venerabilis inceptoris Guilhelmi de Ockam etc. Argentini 1491 fol.) waren mir nur die Quodlibeta zugänglich. **2.** Vgl. oben S. 526 bei Anm. 5, S. 535 bei Anm. 2 und S. 591 bei Anm. 2. **3.** Vgl. oben S. 594 bei u. mit Anm. 2. **4.** Vgl. oben S. 506 bei Anm. 1. **5.** Ockam hat dem von der gesamten Scholastik festgehaltenen augustinischen Gedanken, dafs nur die Schrift die letztlich bindende Autorität sei (vgl. oben S. 370 nach Anm. 10), scharfen Ausdruck zu geben gewufst: christianus de necessitate salutis non tenetur ad credendum quod nec in biblia continetur nec ex solis contentis in biblia potest consequentia necessaria et manifesta inferri (bei Seeberg, RE XIV, 272, 3ff.; vgl. FKropatscheck, Das Schriftprinzip der luth. Kirche I, Leipzig 1904, S. 309ff.). Doch hat Ockam mit diesem Schriftprinzip der Tradition und der Autorität der Kirche gegenüber nur in dem Armutsstreite Ernst gemacht (vgl. Seeberg, RE XIV, 272, 21ff.).

hat.[1]) Das war skrupelloser Positivismus, nicht ironischer Spott oder Skepsis. Es lag Ockam daran, deutlich zu machen, wie wenig die Vernunft auf dem Gebiet der *credenda* zuständig sei.[2]) Diese Erkenntnis untergrub die Voraussetzungen der Scholastik; sie führte zu dem Satze von der doppelten Wahrheit.[3]) Daher hat der Nominalismus, der in der Geschichte der Wissenschaft überhaupt einen zweifellosen Fortschritt darstellt, für die mittelalterliche Schulwissenschaft nur auflösende, zerstörende Bedeutung gehabt. Das Ziel, das dem „Vater der Scholastik" vorgeschwebt hatte,[4]) war als unerreichbar erkannt; prinzipiell die Theologie neu zu begründen, war man trotz aller Betonung der *experientia* nicht imstande; lediglich auf das Autoritätsprinzip sich zurückziehend und der Zucht der Rücksichtnahme auf das Vernunftgemäfse enthoben, verschwendete man den formalistischen Scharfsinn z. T. an die abgeschmacktesten Fragen. Es war nicht verwunderlich, wenn der neuen Bildung, welche die Renaissance brachte, die Glaubensautorität als eine Last erschien, die der Vernünftige, wenn nicht abwerfen, so doch ignorieren müsse.

2. Der Nominalismus hat zwar weder im 14. und 15. Jahrhundert die Alleinherrschaft erlangt, noch hat er bis in die Anfänge des 16. Jahrhunderts sich in der Stellung behauptet, die er im endenden 14. und beginnenden 15. Jahrhundert einnahm. Die thomistischen und in geringerem Mafse auch die genuin-scotistischen Traditionen lebten neben ihm weiter und gewannen im 15. Jahrhundert, in dem Johannes Capreolus, der *princeps Thomistarum* († 1444), in Paris wirkte, engeren schulmäfsigen Zusammenhang, als sie im 14. Jahrhundert ihn hatten. Noch Cajetan (Thomas de Vio, † 1534), der 1518 Luther in Augsburg verhörte, war ein achtenswerter Vertreter des mittelalterlichen Thomismus. Der Augustiner-Eremiten-Orden hatte an Aegidius Romanus († 1316), der seinem Lehrer

---

1. Vgl. über O.s centilogium oben S. 609 Anm. 1; Seeberg, RE XIV, 270, 49 ff. und Werner, Thomas III, 120. In cent. Nr. 7 ist z. B. behauptet: filius potest assumere lapidem, bezw. asinum. **2.** Vgl. Seeberg, RE XIV, 271, 3 ff. **3.** Die durch Ockam vorbereitete These, dafs etwas theologisch falsch und philosophisch wahr sein könne, wird Ockams Schüler Robert Holkot zugeschrieben (vgl. Denifle, Luther I, 587 Anm. 2). **4.** Vgl. oben S. 506 bei Anm. 1.

Thomas nahe blieb, schon seit 1287 seinen anerkannten Ordenslehrer; und wenn auch in diese Augustiner-Schule,[1]) die Schule der *jurantes in verba Augustini*,[2]) mit Gregor v. Rimini, der in Paris lehrte, 1357 Ordensgeneral ward und 1358 starb, ockamistisch-nominalistische Einflüsse eindrangen,[3]) so waren doch auch die Traditionen der *schola Aegidiana* noch in den ersten Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts nicht ganz vergessen,[4]) und seit dem Ende des 15. Jahrhunderts bemühte man sich im Augustiner-Orden, zunächst allerdings ohne wesentlichen Erfolg,[5]) den damals einflufslos gewordenen Ordenslehrer wieder zu Ehren zu bringen.[6]) Auch Oxford hatte seine eigenen Traditionen, die trotz des formalen Gebrauchs des Aristotelismus in Zusammenhang mit der voraristotelischen Scholastik blieben. Hier hat Thomas v. Bradwardina († 1349),[7]) der ohne Thomist zu sein, Augustin und Anselm mit thomistischer Brille gelesen hatte, in seiner Hauptschrift, der Schrift *de causa dei contra Pelagium*,[8]) einen deterministischen Augustinismus vertreten, der andere Wege ging, als die sonstige Schultheologie seiner Zeit. Und im 15. Jahrhundert zeitigte der Humanismus theologische Strömungen, die von der Scholastik überhaupt ablenkten.[9]) Der extreme Ockamismus ist auch in Paris schon 1339 censuriert worden[10]) — die französischen Reformfreunde des 15. Jahrhundert, die Nominalisten waren, selbst Pierre d'Ailli, der Ockamist genannt werden kann, vollends sein von der viktorinischen Mystik stark beeinflufster Schüler Gerson, können nicht völlig mit Ockam identifiziert werden —; und 1474 erging in Frankreich ein königliches Verbot der nominalistischen Lehre.[11]) Für die katholische Theologie ist der Nominalismus nur eine Episode gewesen. — Dennoch ist der ockamistische Nominalismus, der in Deutschland noch an Gabriel Biel († 1495)[12]) einen gut

---

1. Vgl. Werner, Scholastik, Bd. III. **2.** KL² I, 1667. **3.** Vgl. unten Nr. 4 am Schlufs. **4.** Vgl. Werner, Scholastik III, 16. **5.** Vgl. ThKolde, Die deutsche Augustiner-Kongregation und Johann v. Staupitz, Gotha 1879, S. 168—208. **6.** Werner, Scholastik III, 16 f. **7.** ibid. III, 234 bis 306. **8.** ed. HSavilius, London 1618. **9.** Vgl. unten § 72, 5 u. § 73. **10.** Werner, Thomas III, 125. **11.** ibid. S. 126. **12.** Sein „collectorium" zu den Sentenzen ist zitiert nach der Baseler Ausgabe von 1508 (wiederholt 1512), seine „sacri canonis missae expositio" nach der Lyoneser Ausgabe von 1517.

kirchlich gesinnten und behutsamen Vertreter hatte, für die DG nicht nur deshalb wichtig, weil er ein bedeutsamer Faktor war für die [durch Renaissance und Humanismus vollendete] Auflösung der Scholastik — die scholastische Theologie des Restauraurationskatholizismus war nur Theologie, nicht mehr „die Wissenschaft" —; der Nominalismus ist auch deshalb eine bedeutsame Erscheinung für die DG, weil Luther, der nur die nominalistische Scholastik genauer kannte, die katholische Theologie durch die Brille seiner nominalistischen Schulbildung sah, ja auch positiv seinen Zusammenhang mit dem Nominalismus mehrfach nicht verleugnet hat. — Um dieses negativen und positiven Interesses willen mufs der „Irrationalismus" des ockamistischen Nominalismus noch genauer ins Auge gefafst (vgl. Nr. 3), sodann der Neo-Pelagianismus (vgl. Nr. 4) und die Sakramentslehre des Nominalismus (vgl. Nr. 5) besprochen werden.

3. Der Irrationalismus des ockamistischen Nominalismus beruht, wie schon gesagt, nicht nur darauf, dafs nach den nominalistischen Grundvoraussetzungen jenseits des Erfahrungsgebietes alles strenge Beweisen aufhört. Seine ganze Schärfe erhält er erst dadurch, dafs Ockam den scotistischen Gedanken, dafs Gott nach seiner *potentia absoluta* an keine Norm gebunden sei,[1]) bis zur äufsersten Konsequenz verfolgte. Nicht nur das geschichtliche Erlösungswerk hätte anders sein können, als es Gott faktisch hat wirklich werden lassen; auch das Sittlich-Gute hätte Gott anders fixieren können.[2]) Ja, unbedenklicher als Duns, der ihm auch hierin vorangegangen war,[3]) wagt es Ockam, selbst die fundamentalsten Voraussetzungen katholischer Frömmigkeit *in abstracto* wegzudenken: *sicut deus voluntarie et libere acceptat bonum motum voluntatis tanquam meritorium, quando elicitur ab habente caritatem, ita deus potentia sua absoluta posset acceptare eundem motum voluntatis, etiamsi non infundat caritatem.*[4]) — Das Korrelat dieses, wie schon gesagt, auch eine starke Betonung der

---

1. Vgl. oben S. 593 f. u. 594 Anm. 2. **2.** Vgl. in sent. 2, qu. 19 litt. O: odium dei, furari, adulterari . . . quantum ad esse absolute in illis actibus . . . etiam meritorie possunt fieri a viatore, si caderent sub praecepto divino, sicunt nunc de facto eorum opposita cadunt sub praecepto divino. **3.** Vgl. oben S. 597 Anm. 2. **4.** in sent. 1, 17, qu. 2 D.

Schriftautorität mit sich bringenden Positivismus ist, dafs die Theologie wie das subjektive Christentum letzlich allein auf den Glauben gestellt wird. Man kann diesen Glauben nur blofsen Autoritätsglauben nennen, obwohl Ockam stark die Notwendigkeit der *fides infusa* betonte. Denn dafs die *fides infusa* ein allem psychologischen Verständnis sich entziehendes *supernaturale* ist,[1]) tritt bei Ockam deutlich zutage; er lehrt auch ausdrücklich, dafs die *fides infusa* erst in Verbindung mit der *fides acquisita* zu dem aktuellen Glauben führt: *habitus fidei infusae inclinat mediate ad actum credendi circa quemlibet articulum in speciali, quia mediante actu elicito circa objectum suum immediatum* (d. i. die Wahrheit des Geoffenbarten), *qui actus cum fide acquisita circa articulum in speciali est causa partialis immediata respectu actus credendi illum articulum. non inquam primum simpliciter, quia prius circa eundem articulum ex multis actibus credendi generatur fides acquisita.*[2]) Der von dem *habitus fidei infusae* mitkausierte *actus credendi theologice* ist *meritorius.*[3])

4. Die nominalistische Gnadenlehre ist eine Weiterentwicklung der scotistischen. Der bei Duns vorbereitete Neo-Pelagianismus kommt hier zu deutlicher Ausprägung. Denn dafs die Erbsünde eigentlich nur die *carentia justitiae originalis* sei, Schuld nur wegen des *debitum habendi,* dafs also der gefallene Mensch sich *in puris naturalibus* befinde[4]): diese Vorstellung führt hier zu direkt pelagianischen Gedanken, weil, was Thomas „spielend" von den natürlichen Kräften des Urstandes gesagt hatte,[5]) nun auch von dem gefallenen Menschen behauptet ward. Es gilt für Ockam als selbstverständlich, dafs die *naturalia inclinant ad actum bonum* [*moralem*] *post peccatum sicut ante.*[6]) Das *bonum morale* (oder *bonum virtutis*

---

1. in sent. 3, qu. 8 L: nam parvulus baptizatus nutritus solitarie alicubi, ubi nunquam instruitur in articulis fidei, ille habet fidem infusam et usum rationis, et tamen nullum actum credendi circa quemcunque articulum potest elicere. **2.** ibid. **3.** ibid. M u. ö. **4.** Ockam leugnet zwar nicht, dafs die concupiscentia oder, wie er lieber sagt, der fomes peccati erst infolge des Sündenfalls in den Protoplasten und ihren Nachkommen vorhanden ist (in sent. 3, 2 B); aber dieser fomes ist nur eine qualitas corporalis inclinans appetitum sensitivum delectabiliter vel tristabiliter ad actum intensiorem, quam sit secundum rectam rationem eliciendus (ibid.). **5.** Vgl. oben § 65, 3 a S. 548 f. **6.** in sent. 2, qu. 19 A.

acquisitae[1]) kann der Mensch ohne die Gnade vollbringen. Und zu diesem dem Menschen von Natur möglichen *bonum morale* gehören auch die *virtutes acquisitae* des Glaubens, der Hoffnung und der Gottesliebe: *operationes omnes, quas experimur mediantibus istis habititus supernaturalibus, possumus experiri mediantibus habitibus naturalibus, . . . quia unus paganus nutritus inter christianos potest omnes articulos fidei credere et deum super omnia diligere.*[2]) Freilich weiſs sich Ockam von Pelagius, der gelehrt habe, daſs *aliquis ex puris naturalibus potest vitare omne peccatum . . . et mereri vitam aeternam de condigno*, weit geschieden;[3]) er ist ja fest davon überzeugt und spricht es oft aus, daſs nach Gottes Ordnung (nach dem Willen seiner *potentia ordinata*) niemand ohne die *gratia infusa*, ohne den *habitus* der eingegossenen Liebe, die Seligkeit erwirbt.[4]) Allein diese zufällige göttliche Ordnung hebt die Tatsache doch nicht auf, daſs die Natur an sich der Gnade nicht bedarf: *omnis actus caritatis, quem secundum communem cursum habemus in via, est ejusdem rationis cum actu ex puris naturalibus possibili, et ideo ille actus non excedit facultatem naturae humanae.*[5]) Gott, auf dessen Acceptation allein jedes *meritum* beruht,[6]) könnte ja nach seiner *potentia absoluta* von all dem absehen, was er *de potentia ordinata . . . propter leges voluntarie et contingenter a deo ordinatas*[7]) fordert. Das *bonum morale* ist neben dem *bonum meritorium* noch mehr verselbständigt als das Wissen neben dem Glauben. Und sofern die nominalistische Gnaden-

---

1. Vgl. oben S. 549 bei Anm. 6. **2.** Ockam, in sent. 3, qu. 8 B. **3.** Vgl. z. B. ib. 4 dubit. addit. 6, dub. 3, kurz vor Schluſs des ganzen Buches. **4.** Ockam sagt zwar (Quodlib. 6, art. 1): dico primo, quod homo potest salvari sine gratia creata de potentia dei absoluta; bald nachher aber erklärt er: dico, quod nunquam salvabitur homo nec salvari poterit nec unquam eliciet nec elicere poterit actum meritorium secundum leges a deo ordinatas sine gratia creata. et hoc teneo propter scripturam sacram et dicta sanctorum. **5.** Ockam, in sent. 1, 17, qu. 2 E. Auch Denifle, Luther I, 572 erkennt an, daſs für die Ockamisten „die heiligmachende Gnade wie überhaupt jeder übernatürliche Habitus eigentlich überflüssig ist". **6.** In dieser These sieht Ockam seinen wesentlichsten Gegensatz zu Pelagius (in sent. 1, 17, qu. 1 M; vgl. Denifle, Luther I, 570 Anm. 3). **7.** Ockam, in sent. 1, 17, qu. 1 M; vgl. oben S. 612 bei Anm. 4.

lehre, von ihren neo-pelagianischen Gedanken absehend und auf den Boden der *leges contingenter a deo ordinatae* sich stellend, das *bonum morale* und das *bonum meritorium* in Verbindung zu bringen versucht, kommt sie über den krassesten Neo-Semipelagianismus nicht hinaus: wenn der Mensch, *eliciendo actum moraliter bonum*, tut, *quod in se est*, so erwirbt er sich *de congruo* die Gnade, die ihm ermöglicht, durch *merita de condigno* seine Seligkeit zu schaffen.[1]) Biel sagt daher ausdrücklich: *licet Christi passio sit principale meritum, propter quod confertur gratia, apertio regni et gloria, nunquam tamen est sola et totalis causa meritoria. patet, quia semper cum merito Christi concurrit aliqua operatio tanquam meritum de congruo vel de condigno recipientis gratiam vel gloriam, si fuerit adultus rationis usum habens.*[2]) — Die eigenartige nominalistisch-augustinische Gestaltung der Gnadenlehre bei Gregor v. Rimini scheint weder in sich klar, noch von irgendwelchem Einflufs auf die nächste Folgezeit gewesen zu sein.[3])

---

1. Vgl. Biels Ausführungen coll. in sent. 2, 27, qu. un. Biel erörtert hier (dub. 4) auch, in welchem Sinne man sagen könne: necessario dat deus gratiam facienti quod in se est, und erklärt, es sei eine necessitas immutabilitatis et ex suppositione [divinae ordinationis]. Zu dem, was der Mensch von sich aus kann — supposita semper generali influentia dei, sine qua omnino nihil potest (coll. in sent. 2, 27, qu. unic. concl. 4 K) — rechnet Biel, wie Ockam, auch die Gottesliebe: voluntas humana ex suis naturalibus potest diligere deum super omnia (ib. 3, 27, a. 3, dub. 2 Q 1; vgl. 2, 27, a. 3, dub. 1 L: actus dilectionis dei super omnia est dispositio ultimata et sufficiens de congruo ad gratiae infusionem). Auch die remotio obicis gehört hierher: obicem ... potest removere peccator, quia potest cessare a consensu et actu peccandi, immo odire peccatum et velle non peccare (in sent. 2, 27, qu. un., a. 3, dub. 4 Q) und: anima obicis remotione ac bono motu in deum ex arbitrii libertate elicito primam gratiam mereri potest de congruo (ib. a. 2, concl. 4 K). **2.** coll. in sent. 3, 19, qu unica, a. 1, concl. 5. **3.** Gregor v. Rimini hat in seinem Sentenzenkommentar, von dem 2 Bücher gedruckt sind (Gregorius de Arimino in primo — und: in secundo — sententiarum nuperrime impressus et quam diligentissime suae integritati restitutus per venerabilem sacrae theologiae bacalarium fratrem Paulum de Genazano, Venedig 1503), im wesentlichen Einverständnis, wie er meint, mit Thomas (vgl. Denifle, Luther I, 545 Anm.; dafs Gregor nie gegen Thomas polemisiere, ist jedoch nicht richtig; vgl. in I, 46 u. 47, qu. 1, art. 1, fol. 162 a) und dem Lombarden, aber auf Grund selbständigen Studiums der Werke Augustins und Prospers genuin-

5a. In der allgemeinen Sakramentslehre folgte der Nominalismus der scotistischen Tradition. Im einzelnen ist inbezug auf das Abendmahl dreierlei zu erwähnen.

---

augustinische Gedanken über die Notwendigkeit der Gnade und ihre Unabhängigkeit von allem menschlichen Tun erneuert. Mit Entschiedenheit behauptet er: homo non potest absque speciali dei auxilio facere aliquem actum moralem non culpabilem; igitur homo non potest absque speciali auxilio dei facere aliquem actum moraliter bonum (in II, 26—28, qu. 1, art. 1, concl. 1, argum. 1, fol. 85a); quoties bona agimus, deus in nobis atque nobiscum, ut operemur, operatur (in I, 40 u. 41, qu. 1, a. 2, concl. 1, fol. 141b). Und der augustinischen Prädestinationslehre bricht er die Spitzen noch weniger ab als der Lombarde: cum deus aeternaliter quosdam determinate reprobaverit et per consequens noluerit eorum misereri, ut salvi fierent, non apparet, qua condicione subintellecta possit rationabiliter intelligi, quod deus vellet tales salvari (in I, 46 u. 47, qu. 1, a. 1, fol. 162b); dafs Gottes Wille, selig zu machen, nicht an der Unbekehrbarkeit der Menschen eine Schranke haben könne, betont er so stark wie Augustin (in I, 40 u. 41, qu. 1, a. 2, concl. 5, ad 2 fol. 143a: nullum impedimentum est possibile esse, ubi vult agere, sicut patet in conversione Pauli; vgl. ibid. art. 3, prob. 1, fol. 143b: si aliquis esset praedestinatus et non salvaretur, impediretur voluntas dei); fides inchoata et fides perfecta donum dei sunt, et hoc donum quibusdam dari, quibusdam non dari omnino non dubitat, qui non vult manifestissimis sacris litteris repugnare (in I, 40 u. 41, qu. 1, a. 2, concl. 5, ad 2, fol. 143a; vgl. in I, 46 u. 47, qu. 1, a. 1, concl. 2, contra Sco. 2, fol. 162b); 1. Tim. 2, 4 erklärt er unter Abweisung aller anderen Erklärungen ganz wie Augustin (in I, 40 u. 41, qu. 1, a. 2, fol. 143b und in I, 48, qu. 1, a. 1, fol. 162b). Dabei trägt die Prädestinationslehre Gregors infolge thomistischer Einflüsse eine etwas mehr deterministische Färbung als die Augustins: omnium, quae fiunt, [deus] est causa immediate de non esse ad esse perducens; omnium, quae facta sunt, est causa immediate in esse conservans (in I, 45, qu. 1, a. 1, concl. 2 u. 3, fol. 159f.); si deus non esset immediata causa efficiens actus mali, deus non esset factor omnium entitatum (in II, 34—37, qu. 1, a. 3, princ. 3, fol. 110a). Doch glaubt Gregor auch hier ganz in Augustins Bahnen zu gehen; ja er tut es auch, insofern er das Böse als ein Negatives am Guten auffafst: actus non est nihil, sed entitas quaedam et per consequens quoddam bonum, ut jam tactum est; frequenter etiam dicit Augustinus, quod omne quod est, inquantum est, est bonum (in II, 34—37, qu. 1, a. 3, fol. 110b, col. b); idipsum ergo malum est ... deficere ab essentia et ad id tendere, ut nihil sit (ibid. col. a); sicut mala, in quantum sunt, sunt a deo ..., sic etiam, in quantum sunt, sunt volita ab eo, non autem, in quantum mala, sunt a deo (in I, 45, qu. 1, a. 1, concl. 7, ad princ. 1, fol. 161a), mala culpae [deus] nobis neutro modo (d. i. weder ex se ipso, noch consequenter) vult, nec illorum nobis est causa, quoniam nec vult nos peccare nec facit, ut peccemus, sed concedit et permittit libero arbitrio (in I, 46 u. 47, qu. 1,

α) Ockam hat, auch hier seinem Lehrer Duns folgend,[1]) unter den „vier *modi* des Verständnisses der Transsubstantiation“, die er aufzählt — a) *quod remaneat substantia panis ... et corpus Christi coëxistat substantiae illi,* b) *quod recedat substantia panis subito de illo loco ad alium locum et remaneant accidentiae,* c) *quod* [*substantia panis*] *redigatur in materiam vel per se stantem vel aliam formam recipientem,* d) *quod substantia panis redigatur in nihil* —, dem ersten nur deshalb nicht vor dem zweiten den Vorzug gegeben, weil die kirchliche Autorität anders entschieden habe: *primus modus potest teneri, quia non repugnat rationi nec alicui auctoritati bibliae et est rationabilior et facilior ad tenendum inter omnes modos, quia pauciora inconvenientia sequuntur ex eo, quam ex aliquo alio modo ..., quia inter omnia inconvenientia, quae ponuntur sequi ex isto sacramento majus est, quod accidens sit sine subjecto.*[2])

---

a. 1, fol. 163 a). — Zu diesem Augustinismus paſst es wie die Faust aufs Auge, wenn Gregor echt ockamistisch deduziert: possibile est aliquem non habendo habitum caritatis deum diligere dilectione ejusdem rationis et aequaliter existente in potestate suo et aeque perfecta et circumstantionata similibus omnino circumstantiis dilectioni meritoriae et mediante caritate elicitae, ita quod in hoc tantummodo sit differentia, quod una elicitur mediante caritate, altera non; ergo possibile est aliquem non habendo habitum caritatis diligere deum meritorie (in I, 17, qu. 1, a. 1, concl. 3, fol. 78 b; Denifle, Luther I, 543 Anm. 1). Doch behauptet Gregor dies nur, indem er die Frage „utrum sit possibile aliquem meritorie diligere deum non habendo caritatem“ secundum dei potentiam absolutam erörtert, nachdem er sie vorher secundum dei potentiam ordinatam besprochen und negiert hat. Dadurch wird der Widerspruch zwischen diesem Ockamismus und der augustinischen Gnadenlehre zwar nicht völlig aufgehoben, aber doch wesentlich gemildert. Denn bei den Erörterungen über das de potentia dei absoluta Mögliche handelt es sich ja (vgl. oben S. 614 Anm. 4), wie auch Gregor mehrfach (z. B. in I, 52—54, qu. 1, a. 2, fol. 145 b, col. 1) betont, um abstrakte Möglichkeiten, die stante lege et ordinatione dei, quae nunc est, oft, wie in diesem Falle, durchaus unmöglich sind. Es scheint mir deshalb allzu scharf geurteilt, wenn Denifle (Luther I, 573 Anm. 4) von Gregor v. Rimini sagte: „Im Grunde war er mit einigen anderen Ockamist, folgte aber in der Gnadenlehre dem hl. Augustin. Tatsächlich ist sein Unternehmen eine Pfuscherei. Hier kommt der Ockamismus zum Vorschein, dort der demselben widersprechende Augustinismus.“

1. Vgl. oben S. 598 bei Anm. 5. **2.** in sent. 4, qu. 6 D. Ockam schlieſst hier: quia tamen determinatio ecclesiae in contrarium existit ..., ideo etiam teneo, quod non remanet ibi substantia panis.

Wie Ailli,[1]) so haben viele andere, auch noch Biel, letzterer mit deutlicher Unterscheidung der [von ihm im Sinne der Annihilationstheorie verstandenen] Transsubstantiationslehre von der abgewiesenen Konsubstantiationslehre, diese Stimmung Ockams geteilt.[2]) Eine in unangezweifelter Geltung stehende Lehre war die Transsubstantiationslehre für die ausgehende Scholastik nicht.

β) Ockam und die Nominalisten nach ihm haben den Versuch, die *quantitas dimensiva corporis Christi* in der Hostie gegenwärtig zu denken,[3]) aufgegeben: Christi Leib ist in der Hostie *non habens modum quantitativum*,[4]) also nicht als *quantum* oder *extensum*.[5]) Ockam nennt die Art der Gegenwart, die hier in Frage komme (*quando aliquid est in loco sic, quod totum est in toto et totum in qualibet parte*), im Unterschied von dem *esse circumscriptive* (*quando aliquid est in loco sic, quod totum est in toto et pars in parte*) mit neuer Verwendung dieses Terminus ein *esse diffinitive*[6]) und führt

---

1. in sent. 4, qu. 6 E (fast wörtlich wie Ockam): valde possibilis est [sententia], substantiam panis coëxistere substantiae corporis. ille modus est possibilis nec repugnat rationi nec auctoritati bibliae, immo est facilior et rationabilior. **2.** Biel hat zwar in seinem Sentenzenkommentar die Konsubstantiationslehre einfach damit zurückgewiesen, dafs die conversio die desitio unius et successio alterius fordere (in sent. 4, 11, qu. 1, a. 1, not. 1). In seiner expositio canonis missae aber sagt auch er: licet Christus potuisset instituisse, quod ad verba consecrationis corpus suum praesens esset substantiae panis non desinenti simul et ejus accidentibus, ita tamen non instituit, sed ordinavit, quod fieret praesens accidentibus tantum ad substantiae panis desitionem. ordinatio autem haec fortasse innotuit ecclesiae longo tempore post saramenti institutionem (lect. 41 J). Und da, wo er die besondere Art des Gegenwärtigseins des Leibes Christi erörtert, pafst seine Argumentation ebenso gut zu einem Bleiben wie zu einem Aufhören der Brotsubstanz: deus per suam absolutam potentiam potest duo corpora sive ejusdem speciei sive diversarum facere coëxistere simul eidem loco. ... sic enim credimus, quod salvator noster Christus clausis januis intravit ad discipulos, clauso resurgens prodiit de sepulcro lapide ab ostio monumenti nondum per angelum revoluto; etiam clauso virginis utero natus est huic mundo. ... non est in sacramento circumscriptive ..., est autem in hostia sive in loco hostiae diffinitive, sicut anima intellectiva aut angelus dicitur esse in loco (lect. 43 L; vgl. oben im Texte bei Anm. 6 u. S. 619 bei Anm. 1). **3.** Vgl. oben S. 581 bei u. nach Anm. 10. **4.** Ockam, in sent. 4, qu. 4 K. **5.** ib. L ad 4. **6.** in sent. 4, qu. 4 C. Der Terminus des esse diffinitive oder definitive bezeichnete sonst (so bei

als Beispiel das Gegenwärtigsein der Seele im Körper an.[1]) Je untrennbarer nun nach nominalistischen Voraussetzungen die Quantitätsvorstellung von der eines Körpers ist,[2]) so zweifellos liegt in diesen Gedanken, soweit sie nicht in unvorstellbare Irrationalitäten sich verlieren,[3]) eine Abbiegung zu der Idee der virtuellen Gegenwart Christi vor.[4])

γ) Ockam hat die neben der Omnipräsenz der Gottheit und der lokalen Unipräsenz des Leibes Christi im Himmel zu behauptende illokale Multipräsenz seines Leibes im Abendmahl gelegentlich spielend der Ubiquitätsvorstellung,[5]) das *esse*

Thomas; vgl. Schütz, Thomas-Lexikon, 2. Aufl., S. 450) diejenige Art des räumlichen Gegenwärtigseins an einem Orte, bei der das Umgrenzende von dem Umgrenzten nicht ganz ausgefüllt wird.

1. in sent. 4, qu. 4 H. **2.** ibid. G: quantitas non dicit aliquam rem absolutam vel respectivam ultra substantiam et qualitatem, sed est quaedam vox vel conceptus significans substantiam ... vel qualitatem corporalem. Demgemäfs scheint es zwar leicht, bei der substantia corporis Christi die Quantitätsvorstellung wegzulassen, denn die quantitas ist ein conceptus praedicabilis de substantia, qui aliquando praedicatur de ea, aliquando non (ibid. L ad 4). Aber dafs das corpus Christi im Abendmahl als non quantum kein corpus im gewöhnlichen Sinne ist, verkennt Ockam nicht (ibid. fin.). **3.** Dahin gehören nicht nur die Berufungen auf Gottes schrankenlose Allmacht, sondern auch die an die Subintrationstheorie (oben S. 581 bei und mit Anm. 7) erinnernde Deduktion, dafs eine Substanz in Ausdehnung oder Zusammenpressung dieselbe sei (Ockam in sent. 4, qu. 4 H), also auch dann erhalten bleibe, wenn Gott die partes ejus ad se invicem moveret usque ad punctum (Biel, coll. in sent. 4, 10, qu. unic., a. 1, not. 2 und ebenso [nach Seeberg, DG II, 189] schon Ockam, de sacr. alt. c. 37). **4.** Ockam konnte den Gedanken, dafs Christi corpus, limitatum in se, per potentiam divinam illimitatum est in altaribus (in sent. 4, qu. 4 O ad 5), also ohne sein Accidenz der Quantität (ib. N), durch das Beispiel verständlich zu machen versuchen, dafs die natura divina, deren Einigung mit der Menschheit der des Subjekts mit dem Accidenz ähnlich sei, potest esse et est, ubi non est assumpta natura (ibid. N). **5.** Ockam, in sent. 4, qu. 4 N: licet subjectum accidentis (d. i. die substantia corporis Christi als Subjekt des Accidenz der Quantität) sit simpliciter limitatum, tamen est illimitatum secundum quid, quia sicut verbum divinum dicitur illimitatum quoad locum quantum ad essentiam divinam, quae seipsa virtute propria est ubique, ita substantia corporea est illimitata, quia potest esse in diversis locis simul immo ubique per potentiam divinam et non virtute propria. ideo dicitur tantum illimitatum secundum quid et non simpliciter. Vgl. centilog. 25: corpus Christi potest esse ubique, sicut deus est ubique, und die dialektischen Spielereien in cent. concl. 23 (posito, quod totus locus aëris repleatur per corpus Christi etc.).

diffinitive also in diesem speziellen Falle dem *esse repletive* genähert. Doch ist ihm selbst Biel hierin nicht gefolgt: er unterscheidet ausdrücklich das Gegenwärtigsein des Leibes Christi nach Art des *esse diffinitive* von dem *esse repletive*, das er von Gott aussagt.[1])

5 b. Hinsichtlich des Bufssakraments verdient eines hervorgehoben zu werden, das, wie die gesamte nominalistische Lehre vom Bufssakrament, in der Linie der scotistischen Traditionen liegt. Schon für Duns war im Zusammenhang mit seiner Lehre von der Sünde[2]) eine reale Veränderung des Sünders durch die *remissio peccatorum*, wie sie die Scholastik vor ihm annahm,[3]) nicht denkbar.[4]) Der Nominalismus hat diese Gedanken weiter verfolgt: *peccatum deleri*, sagt Ockam,[5]) *non est aliquam rem absolutam vel relativam a peccatore amoveri vel separari, sed est actum commissum vel omissum ad poenam non imputari.* Ockam unterscheidet daher sachlich die *expulsio culpae* und die *infusio gratiae*, welche der Sünder erfährt,[6]) und statuiert dementsprechend auch eine *duplex gratia*: *una est qualitas absoluta informans animam*, d. i. die von Ockam und den späteren Nominalisten, wie schon von Duns,[7]) mit der eingegossenen *caritas* identifizierte[8]) *gratia gratum faciens* oder *gratia virtutum*, die auch die *gratia sacramentalis* ist; *alia est gratuita dei voluntas.*[9]) Im Bufssakrament erfolgt beides, die *expulsio culpae* und die *infusio gratiae*; aber neben der Praxis schob nun auch die Theorie die *remissio peccatorum* an die erste Stelle.

---

1. coll. in sent. 1, 38, qu. un., art. 1, not. 3, lit. C und ibid. art. 2 concl. 4: deus est (nach der ersteren Stelle: secundum propriam naturam) in omni loco repletive, non localiter, non diffinitive (vgl. Steitz, RE[1] XVI, 573 Anm.). **2.** Vgl. oben § 67, 3 S. 596f. Dem entspricht es, dafs Duns überhaupt den Zustand des peccator nicht durch einen sündlichen habitus, sondern durch die obligatio ad poenam charakterisiert denkt (vgl. Seeberg, Duns, S. 398f.). **3.** Vgl. oben S. 562 bei und mit Anm. 5. **4.** Vgl. Seeberg, Duns, S. 400 u. 439. **5.** in sent. 4, qu. 8 & 9 J. **6.** in sent. 4, qu. 8 & 9 L. **7.** Vgl. Seeberg, Duns, S. 301. **8.** Thomas (summa IIa, 110, 3 p. 924f.) hatte beides unterschieden: gratia praevenit caritatem (ibid. oppos.). **9.** Ockam, in sent. 4, qu. 8 & 9 O.

§ 71. Die Laienfrömmigkeit und die Mystik als Wegbereiter einer Reduktion der publica doctrina auf die Sphäre der Heilslehre.

SMDeutsch, Eckart (RE V, 142—154); PhStrauch, Rulman Merswin und die Gottesfreunde (RE XVII, 203—227). — ALasson, Meister Eckhart, der Mystiker, Berlin 1868. — AJundt, Histoire du pantheisme populaire au moyen âge et au seizième siècle, Paris 1875. — WWackernagel, Altdeutsche Predigten und Gebete, Basel 1876 (besonders S. 398—429 von MRieger). — RCruel, Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter. Detmold 1879. — ARitschl, Geschichte des Pietismus, 3 Bde. Bonn 1880—1886; besonders I, 36—61 und 468—472. — WPreger, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter. Leipzig, I 1874, II 1881, III 1893 (vgl. Denifles Kritik in „Historisch-politische Blätter für d. kath. Deutschland“, Bd. 75. 1875, 1. S. 679ff.; 771ff. u. 903ff.). — HDenifle, Meister Eckehart's lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre (ALKG II. 1886, S. 417—652 u. 672—687; vgl. ALKG V, 349—364). — KMüller, Kirchengeschichte I u. II, 1, Freiburg bezw. Tübingen 1892—1902. — FJostes, Meister Eckhart und seine Jünger (Collectanea Friburgensia IV), Freiburg (Schweiz) 1895. — RLangenberg, Quellen und Forschungen z. Gesch. der deutschen Mystik, Bonn 1902. — EMichael, S. J., Geschichte des deutschen Volkes vom 13. Jahrhundert bis zum Ausgang des Mittelalters III (Deutsche Wissenschaft und deutsche Mystik während des 13. Jahrhunderts), Freiburg i. B. 1903. — HPahncke, Untersuchungen zu den deutschen Predigten Meister Eckharts, Diss. phil., Halle 1905.

1. Die nominalistische Scholastik ist ein eindrucksvoller Beweis dafür, dafs Theologen, denen die Autorität und die Wichtigkeit des komplizierten dogmatischen Erbes durch ihren Bildungsgang eine Voraussetzung ihres persönlichen geistigen Lebens geworden ist, von diesem Erbe schwer loskommen, auch wenn wuchtige Einflüsse heterogener Art von ihm abdrängen. Die Reformation des 16. Jahrhunderts wäre nie durchgedrungen, wenn die Christenheit damals nur aus Theologen bestanden hätte, und wenn die Theologen jener Zeit nie mit anderen theologischen Einflüssen als scholastischen in Berührung gekommen wären. Daher ist die Laienfrömmigkeit der letzten Jahrhunderte des Mittelalters und die seitab von dem scholastischen Schulbetriebe sich vollziehende Herausbildung einer auf weite Kreise einflufsreichen mystischen theologischen oder religiösen Schriftstellerei ein bedeutsamer Faktor der dogmengeschichtlichen Entwickelung gewesen.

2. Dafs seit der Zeit, da mit den emporkommenden Städten die Laienbildung stieg, und mit den Fortschritten der Kultur die rein weltlichen Interessen der beschaulichen Enge

patriarchalischer Zustände entwuchsen, unter den Laien der Unglaube sich seiner bewuſst zu werden wagte, ist hier nicht das Wichtigste. Denn die kirchliche Autorität, die den groſsen Erfolgen der katharischen und waldensischen Ketzerei durch die Inquisition im 13. Jahrhundert siegreich entgegenzuwirken vermocht hatte, schloſs dem Unglauben den Mund; und der Sieg der Reformation ist nicht dadurch herbeigeführt, daſs verhaltener, damals durch Renaissance und Humanismus gesteigerter Unglaube ihren Negationen zustimmte. Wichtiger schon ist, daſs das dem Unglauben wie der Ketzerei zugrunde liegende, hier mehr frivole, dort aus suchender Frömmigkeit geborene Miſstrauen gegenüber der siegreichen Hierarchie, den reichen „Pfaffen" und den trägen Mönchen in Laienkreisen auch da fortschreitend zunahm wo man von Unglauben und Ketzerei gleich weit entfernt war. Das Wichtigste war, daſs die Laienfrömmigkeit nicht von dem Dogma lebte. Wo der Einfluſs der Mystik nicht hinkam, war das Dogma für die Laienfrömmigkeit nur eine der *fides implicita*[1]) in weitem Umfange verborgene Voraussetzung der kirchlichen Institutionen. Und so gewiſs es ist, daſs diese in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters dank dem Beichtzwang, der Tätigkeit der Bettelorden, dem Häufigerwerden der Volkspredigt, der Wirksamkeit der Bruderschaften und der Menge der kirchlich empfohlenen Nothelfer und Gnadenmittel das Volk extensiv und intensiv weit mehr als früher in das kirchliche Leben hineinzogen, ebenso zweifellos ist, daſs dies rege Getriebe kirchlichen Lebens mit dem dogmatischen Christentum nur wenige Berührungen hatte. Auch die Volkspredigt bewegte sich in engeren Grenzen als die kirchliche Lehre, mit der die Theologie sich beschäftigte. So weit die nicht-mystische Laienfrömmigkeit mehr war als eine oft in den ärgsten Aberglauben sich verlierende Inanspruchnahme der überirdischen Mächte für die Bedürfnisse des irdischen Lebens, war sie beherrscht von dem Trachten nach Verdiensten und nach Vergebung. Dies Trachten war zwar zumeist ein sehr äuſserliches. Aber auch in ernster Sittlichkeit und in demütigem Verlangen nach Gottes Gnade hat es sich ausgewirkt. Und selbst die

---

1. Vgl. oben S. 566 Anm. 12 und S. 601 bei und mit Anm. 1.

äufserlichste Frömmigkeit ward durch die Beichtpraxis und durch die Empfehlung heilschaffender Ablässe, fürbittender Heiliger, sühnender Wallfahrten usw. hingewiesen auf die Bedeutung von Sündenvergebung und Straferlafs.[1]) Das endende Mittelalter erzog weite Kreise zum Verständnis der Frage, die später für die Reformatoren im Mittelpunkt stand: *ubi quaerenda sit remissio peccatorum.* Die schlichte Antwort des Evangeliums auf diese Frage war nicht ganz vergessen. Dafs sie das Evangelium, das ganze Evangelium ist, das sahen zwar auch die Besten nicht: das *evangelium* war dem Mittelalter die *lex Christi*, und diese hatte, obgleich man ihren Kern in den sittlichen Geboten Jesu sah (Mt. 5—7 u. 10), doch fliefsende Grenzen gegenüber dem, was man irrig unter den Titel des *jus divinum* stellte. Dennoch ist eine vorwärts weisende Tendenz zu starker Reduktion des theologischen Christentums in der Laienfrömmigkeit des ausgehenden Mittelalters nicht zu verkennen.

3. Andersartig als die vulgäre Laienfrömmigkeit, stand zum Dogma die Mystik, die seit dem 12. Jahrhundert eine reiche, noch längst nicht ausreichend erforschte Geschichte in der Kirche gehabt hat. Sie konnte, wie Hugo v. St. Victor, Bonaventura, Thomas und noch Gerson beweisen, bei gelehrten Theologen als Praxis und Theorie der Frömmigkeit mit der gelehrten Arbeit am Dogma sich sehr wohl vertragen; Scholastik und Mystik brauchten nicht Gegensätze zu sein.[2]) Sie konnte andererseits, da wo ihre pantheistischen Grundgedanken konsequent verfolgt wurden, wie bei den Amalrikanern[3]) und der sog. „Sekte“ des Geistes (den „Brüdern und Schwestern des freien Geistes“),[4]) zum Dogma und zur Ethik der Kirche in offenen, bezw. durch das Spiritualisieren des Dogmas nur wenig verhüllten, Gegensatz treten; und dieser pantheistisch-mystische Spiritualismus ist nur in seinen Sektenformen, nicht als Denkart ausgerottet worden. Verbreiteter aber als dieses offene Gegeneinander oder jenes harmonische Nebeneinander mystischen und dogmatischen Christentums, war bei den Laien, die unter den Einflufs mystischer Frömmigkeit gerieten, und

1. Vgl. oben S. 620 nach Anm. 9. 2. Vgl. oben § 63, 6 und 8b.
3. Vgl. oben S. 528 Anm. 8. 4. Vgl. HHaupt, RE III, 467—472.

bei den Theologen, die mystische Frömmigkeit in Laienkreisen pflegten, bezw. soweit sie dies taten, eine andere Stellung zum Dogma. Denn die augustinische wie die bernhardinische Mystik und die beiden verwandte[1]) Jesusliebe des Franz von Assisi und seiner genuinen Jünger, ja selbst areopagitisch-mystische Frömmigkeit und quietistisch-mystische Gedanken, die das Ruhen von aller irdischen Tätigkeit, die Gelassenheit des Willens und die Güte alles in der Liebe Geschehenden betonten,[2]) hatten, wenn auch in verschiedenem Maſse, Anknüpfungspunkte im Dogma, ohne an das Ganze der dogmatischen Tradition innerlich gebunden zu sein. Ein Teil der dogmatischen Tradition also ward hier für die Frömmigkeit lebensvoll; der Rest blieb unverdaut, ein Objekt des uninteressierten und nicht immer sicheren Autoritätsglaubens.

4 a. Die Bedeutung, welche die Mystik als erbauliche Auslegerin einzelner Dogmen für die DG hat, tritt besonders deutlich in der neuen Form der Mystik hervor, die seit dem endenden 13. Jahrhundert in Deutschland wirksam zu werden begann: in der sog. deutschen (richtiger: dominikanischen) Mystik. Denn das Wesen dieser dominikanischen Mystik besteht ursprünglich darin, daſs einzelne Gedanken der thomistischen Lehre in mystischem Sinne ausgelegt, z. T. auch spekulativ ausgebaut wurden. In dem Grade, in dem sie praktisch erbaulicher Aufgaben sich annahm, sah sich hier selbst die thomistische Scholastik genötigt, das, was sie lehrte, in Rücksicht auf die erbauliche Wirkung auszuwählen und auszugestalten. Damit war für die Praxis eine heilsame Sichtung des massenhaften theologischen Traditionsstoffes vorgenommen, die der später von Luther als notwendig erkannten prinzipiellen Reduktion der *publica doctrina* auf die Sphäre der Heilslehre den Weg hat bereiten helfen.

4 b. Die ersten [thomistisch-] scholastisch gebildeten Theologen, die in der angegebenen Weise ihre Wissenschaft

---

1. Vgl. oben S. 395 Anm. 12, dazu Aug. de civ. 1, 10, 3. VII, 25: sancta paupertas und S. 523 bei Anm. 4. **2.** Diese quietistische Mystik findet sich zuerst (vgl. KMüller I, 613; HHaupt, RE III, 468) in den Kreisen der Brüder und Schwestern des freien Geistes. Aber diese Kreise hatten nicht-häretische Geistesverwandte in der Kirche (vgl. HHaupt, RE III, 469, 49 ff.).

praktisch fruchtbar zu machen versuchten, namentlich auch durch deutsche Predigten und Traktate, die Dominikaner Dietrich v. Freiburg (Ende des 13. Jahrh.),[1] Johannes v. Sterngassen[2]) in Strafsburg und der in Strafsburg und Köln lehrende Meister Eckehart aus Hochheim bei Gotha († 1327),[3] lassen, wo sie *„magistraliter“* reden — in ihren lateinischen Schriften —, eine Selbstbeschränkung in dem Betriebe der scholastischen Wissenschaft noch kaum erkennen. Doch heben sie auch hier diejenigen „wissenschaftlichen“ Gedanken hervor, welche mit erbaulich-mystischen Gedanken spekulativ in Zusammenhang gebracht werden konnten und in ihren deutschen Schriften praktisch ausgemünzt worden sind. Die Spekulationen über das Wesen Gottes, die Trinität und die göttlichen Ideen, über das *verbum divinum*, das Verhältnis Gottes zur Welt und über das menschliche Erkennen haben für sie ein besonderes Interesse, weil sie mit der mystischen Vorstellung vom Seelengrunde[4]) und mit dem bei dem Areopagiten[5]) und schon lange vor ihm

---

1. Vgl. Denifle, ALKG II, 240 Nr. 105, 421 Anm. 1 und S. 528. **2.** Vgl. Denifle, ALKG II, 529 und JQuétif und JEchard, Scriptores ordinis praedicatorum I, Paris 1719, p. 700a. **3.** Von Eckehart kannte man bis 1886 nur deutsche Schriften (bei FPfeiffer, Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts, Bd. II, Leipzig 1857). Erst Denifle (ALKG II, 417 ff.) hat eine ganze Reihe teilweis erhaltener lateinischer Schriften Eckeharts (einen Sentenzenkommentar und ein aus einem opus propositionum, quaestionum und expositionum bestehendes, sehr umfangreiches opus tripartitum; vgl. ThLZ 1887, col. 231) nachgewiesen und auszugsweise publiziert. Diesen lateinischen Schriften gegenüber bilden die z. T. von andern nachgeschriebenen deutschen Predigten und die z. T. aus diesen und aus den lateinischen Schriften stammenden deutschen Traktate und Sprüche Eckeharts nur einen kleinen Bruchteil der Schriftstellerei E.s. Überdies ist, was deutsch unter E.s Namen geht, z. T. unecht oder wenigstens unsicher. Einen schätzenswerten Anfang zur Aussonderung sicher auf E. zurückgehender Predigten hat Pahncke gemacht. **4.** Im Mittelalter ist diese Vorstellung nach Denifle (Hist.-pol. Bl. a. a. O. S. 784) letztlich auf Richard von St. Victor († 1173) zurückzuführen (Richard: intimum et summum mentis, sancta sanctorum, intimus mentis sinus u. dgl.). Doch ist sie auf dem Gebiet der Mystik uralt (vgl. § 26, 3a). Schon Plotin (Ennead. 6, 9, 8 ed. HFMüller. Berlin 1878—80. II, 451) spricht von einer *κίνησις, οἵα ἡ ἐν κύκλῳ περί τι οὐκ ἔξω ἀλλὰ περὶ κέντρον* (Zeile 3 f.), von *τὸ τῆς ψυχῆς οἷον κέντρον* (a. a. O. Z. 10). Vgl. auch oben S. 320 bei Anm. 7. **5.** Vgl. oben § 42, 4 b S. 322: Taufe = *φωτισμός* oder *θεογενεσία*.

cf. E. Krebs, Dietrich von Freiberg. — Münster. 1906.

bei Methodius und Hippolyt[1]) nachweisbaren mystischen Gedanken der Gottesgeburt in den Gerechten kombiniert werden konnten. Und eben diese Kombinationen sind das Eigentümliche der spekulativen deutschen Mystik.

5a. Am deutlichsten sind diese spekulativen Gedanken der deutschen Mystik z. Z. bei Eckehart erkennbar. *Esse est deus* — von diesem bei allen Scholastikern vor ihm anerkannten Satze[2]) geht Eckehart aus.[3]) Allein bei Gott fallen *esse* (*existentia, anitas*) und *essentia* (*quidditas*) zusammen.[4]) Er ist daher[5]) der *unus*, das *unum, verum, bonum esse.*[6]) Weil er dies ist, können von ihm, wie schon der Areopagite lehrte,[7]) alle Negationen,[8]) aber auch, *eo quod omne esse simul praehabeat et includat,* alle Affirmationen ausgesagt werden.[9]) Daraus erklärt es sich, dafs Eckehart in einer deutschen Predigt sagen konnte: *in gote ist weder güete noch bezzerz noch allerbestez. wer sprichet, daz got guot wêre, der tête im als unrehte, als der die sunnen swarz hieze.*[10]) Von diesem Wesen Gottes an sich betrachtet, dem *esse non genitum nec gignens,*[11]) der *ungenâtûrten nâtûre,*[12]) wird — mit Thomas und allen Scholastikern,[13]) aber mit unverkennbarer Hinneigung zu areopagitischen Gedanken[14]) — die *essentia cum relatione,*[15]) die *genâtûrte nâtûre*[12]) Gottes, sein dreieiniges Wesen, unterschieden. Ewig zeugt der Vater den Sohn, das *verbum*, und in ihm die *rationes rerum*, die Ideen;[16]) *spiritus sanctus amor*

1. Vgl. oben S. 228 bei und mit Anm. 8. 2. Vgl. Denifle, ALKG II, 436 und über Thomas oben S. 536 bei Anm. 1. 3. prooem. op. propos. ALKG II, 542 ff.; vgl. Denifle, ibid. S. 436 ff. 4. Vgl. Denifie, ALKG II, 439—441; vgl. oben S. 536 Anm. 1. Der Gedanke ist schon augustinisch (vgl. oben S. 365 bei Anm. 2). 5. Vgl. Eckehart bei Denifle, ALKG II, 441: si eodem essem homo et hic homo, necessario essem unus et unicus homo. Der Gedanke ist thomistisch (vgl. Denifle a. a. O. Anm. 1). 6. ALKG II, 442 ff.; vgl. denselben Gedanken bei Augustin (oben S. 352 bei Anm. 14—17 und S. 365 bei Anm. 1). 7. Vgl. oben S. 320 bei Anm. 3. 8. Vgl. ALKG II, 452. 9. prooem. op. prop. ALKG II, 543, 16. 10. Predigt Nr. 84, Pfeiffer II, 269, 18 ff.; vgl. oben S. 321 Anm. 1. 11. expos. in Joann., ALKG II, 678. 12. tract. 15, Pfeiffer, 537, 29 ff.; vgl. Denifle, ALKG II, 456 ff. 13. Vgl. oben S. 531 Anm. 1 a. 14. Vgl. oben S. 321 bei Anm. 1 und Deutsch, RE V, 151, 55 ff. 15. in ecclesiast., ALKG II, 568, 3 f. 16. ALKG II, 463 ff.; vgl. in ecclesiast. ibid. 579, 17 ff.: in principio erat verbum. graecus habet logos, quod est ratio, et sic ratio semper est prior ipsa re, in re ipsa lucens, non comprehensa, sed comprehendens rem ipsam.

est patris in filium.[1]) Die Gleichsetzung des ewigen *verbum* mit der idealen Welt ist vulgär-thomistisch; eigentümlich eckehartisch ist nur dies, daſs es ihm nicht recht gelingt, die behauptete Zeitlichkeit der Schöpfung daneben wirklich festzuhalten.[2]) Denn, wenn Eckehart, zwischen dem *esse virtuale* der Kreaturen in Gott, *quod est firmum et stabile*, und dem *esse formale*, dem *esse extra in natura, infirmum et variabile*, unterscheidend,[3]) das *esse receptum* der Kreaturen[4]) nicht selten mit dem göttlichen *esse* selbst konfundiert,[5]) — welcher Inhalt bleibt dann der *creatio* als einer zeitlichen *collatio* des *esse?*[6]) Mit den vulgär-katholischen Anschauungen verflocht sich hier die neuplatonisch-pantheistische Vorstellung von einer ewigen, aus Gottes Sein hergeleiteten und von ihm umfaſsten idealen Welt, der gegenüber das individuelle Sein, das *esse hoc et hoc*,[7]) als nicht wahrhaft seiend erscheint: *in ipso deo omnia sunt et bona sunt, extra ipsum nihil est.*[8])

5b. Doch eben deshalb[9]) ist es begreiflich, daſs sich an diese, z. T. 1329 von Johann XXII. censurierten,[10]) spekulativen Voraussetzungen eine genuin mystische Theorie und Praxis anknüpft. *Nihil tam prope enti, nihil tam intimum, quam esse; deus autem esse est, et ab ipso inmediate omne esse.*[11]) Aus dem letzteren erklärt sich, daſs der Intellekt Gott in dem Seienden findet. Er erkennt ihn dort *sub veste veritatis*,[12]) erkennt ihm im Geiste.[13]) Weiter führt das erstere: konzentriert sich unser Erkennen in rechter *simplicitas cordis*, d. h. von allem Endlichen sich abkehrend,[14]) allein auf Gott als das *commune esse*, so kommen die *in abdito mentis* tätigen Seelenkräfte in der göttlichen *sapientia*, dem Bräutigam der Seele, zur Ruhe.[15])

1. in eccles., ALKG II, 566. **2.** Vgl. Denifle, ALKG II, 475. **3.** ALKG II, 460. **4.** Vgl. oben S. 536 Anm. 1. **5.** Vgl. Denifle, ALKG II, 509 ff. **6.** ALKG II, 467; vgl. Denifle ibid. S. 513 ff. Der zweite der verurteilten Sätze Eckeharts lautet: concedi potest mundum fuisse ab aeterno (ALKG II, 637); und im Genesiskommentar sagt Eckehart: duo haec, scilicet personarum emanationem et mundi creationem, quae tamen ipse [deus] semel loquitur, semel locutus est (ALKG II, 553). **7.** ALKG II, 516. **8.** ibid. 512. **9.** Vgl. oben § 26, 3a (S. 180). **10.** Vgl. die Bulle ALKG II, 636—640. **11.** expos. in Joann., ALKG II, 680. **12.** ALKG II, 684 Anm. 4. **13.** Vgl. in sap. ALKG II, 600: objectum intellectus est ens; tale autem ens et entis plenitudo est spiritus sanctus, und ibid. 685: omne verum a spiritu sancto. **14.** in sapientiam, ALKG II, 598 f. **15.** in eccles., ALKG II, 575.

Denn *aliquid est in anima, quod est increatum et increabile.*[1]) In diesem innersten Seelengrunde wird dann das *verbum* geboren, und Gott *illabitur et ipse nudus.*[2]) Nicht, dafs er *tanquam ab extra in nos veniat!* Denn *deus utpote causa prima intimius est entibus, et ejus effectus sive influentia utpote primi et supremi est naturalissima et suavissima et convenientissima.*[3]) *In esse enim solo proprie creatura assimilatur deo suae causae.*[4]) Diese Gottesgeburt in der Seele ist das grundlegende Ereignis wahrhaft christlichen Lebens; *adhaerens enim deo haerendo concipit deum, concipit bonum, florescit, et in ipso flore conceptionis fructus est et perfectus est.*[5]) Alles äufsere Tun ist dieser inneren Neugeburt gegenüber minderwertig, an sich indifferent: *actus exterior, utpote aliud a conceptu sive conceptione et extra conceptionem, nihil prorsus adjicit, nec fructus dici potest ...; propter quod meritum non consistit in numero, magnitudine seu duratione actuum, sed in sola intentione conceptionis actus, qui fit amore sive caritate operantis; ... conceptio est ante et praeter operari exterius, intus igitur in dormiente vigilat justitia* (HL 5,2), *propter quod signanter dicitur: justus ex fide vivit.*[6]) *Omne enim, quod boni sumus, quod bonum operamur et quod boni vivimus, utique in deo sumus; econverso omne, quod extra deum sumus, operamur et vivimus, peccamus.*[7]) — Diese Gedanken vornehmlich schärfen die deutschen Schriften ein: *War umme ist got mensche worden, daz daz hoehste ist? ich spreche: dar umme, daz got geboren werde in der sêle und daz die sêle in gote geboren werde.*[8]) *Got sprichet sîn wort in allen crêatûren, aber kein crêatûre mac sîn gewâr werden denne alleine vernünftic crêatûre. der sêle gebüret wider in got, daz ist, daz si sich neige ûf got unde nâch spüre dem êwigen worte bis in daz veterlîche herze, unde dâ entdecket und embloezet got der sêle sîne geburt.*[9]) *Ez ist etwaz, daz über daz geschaffen wesen der sêle ist, ... ez ist sippeschaft götlîcher art, ez ist in sich selber ein, ez enhât mit*

1. Dies ist einer der verurteilten Sätze E.'s (ALKG II, 639); und mit Unrecht hat E. ihn von sich abwälzen wollen (vgl. ALKG II, 631 Anm. 6 und oben im Texte nach Anm. 9). 2. ALKG II, 684 Anm. 4. 3. in Genes., ALKG II, 556. 4. in sap., ALKG II, 606. 5. in eccles., ALKG II, 574. 6. in eccl., ALKG II, 574 f. 7. ibid. 594. 8. Jostes, S. 107, vgl. Pfeiffer II, 103, 11 ff. 9. Pfeiffer II, 479, 19 ff.

nihte niht gemein.[1]) *Wan swer komen wil in gotes grunt, in sîn groestez, der muoz ê komen in sînen eigen grunt, in sîn minnestez.*[2]) *Wesen ist der vater, einikeit ist der sun, güete ist der heilig geist. nû nimet der heilig geist die sêle, die geheiliget stat, in dem lûtersten und in dem hoehsten unde treit sî ûf in sînen ursprinc, daz ist der sun, unde der sun treit sî fürbaz in sînen ursprinc, daz ist der vater, in den grunt, in daz êrste, dâ der sun wesen inne hât.*[3]) Christus kommt für die Grundgedanken dieser Mystik wesentlich nur als der Logos und, soweit auf den Menschgewordenen reflektiert wird, als das Vorbild inbetracht.[4]) Und nicht auf der geschichtlichen Offenbarung, sondern auf philosophischen Gedanken über Gottes metaphysisches Verhältnis zur Kreatur beruht die Bedeutung, die Gott hier für die Frömmigkeit hat: er kommt für sie inbetracht, sofern er das Wesen aller Dinge ist, nach seinem Sein, schliefslich[5]) nicht mehr als der trinitarische, sondern als die *essentia sine relatione*, nach der *blôzheit sînes einvaltigen wesennes,*[6]) als die *stille wüeste, dâ nie unterscheit în geluogete weder vater noch sun noch heiligegeist.*[7]) Dementsprechend stellen sich die echt neuplatonischen Vorstellungen von der der Vergottung[8]) wieder ein: *als verre als der mensche sîn selbes verlougenet dur got unde wirt vereinet mit gote, als verre ist er mê got dan crêatûre. swenne der mensch sîn selbes zemâle lidig ist dur got und er niemande ist dan got alleine unde dur niht enlebet dan dur got alleine, sô ist er wêrlîche daz selbe von gnâden, daz got ist von nâtûre, unde*

1. Pfeiffer II, 261, 9 ff.; vgl. ähnliche Stellen bei Pahncke, S. 59 f. und oben S. 628 bei und mit Anm. 1. 2. Pfeiffer II, 155, 21 f. 3. ibid. S. 124, 34 ff. Über weitere Erwähnungen des Seelengrundes in zweifellos echten Predigten s. Pahncke, S. 57. 4. Wenn Eckehart sagt „der sun ist ein porte, durch die diu sêle gêt wider in den vater“ (Pfeiffer II, 155, 8), so ist nicht sowohl an die geschichtliche Stellung Jesu als an die kosmologische Stellung des Logos gedacht (vgl. Pfeiffer II, 117, 11 ff.). Dafs auch der Geist als „diu porte“ bezeichnet wird (Pfeiffer II, 117, 13; vgl. Pahncke, S. 30 f.) bestätigt dies und erklärt sich aus dem oben bei Anm. 3 Gesagten. Doch hat Eckehart auch das irdische Leben Jesu, insonderheit seinen Opfertod, als ein „Ziehen zum Vater“ gewertet (Pfeiffer II, 218 f.). Für die Grundgedanken der eckehartschen Mystik aber ist der geschichtliche Christus nur Vorbild. 5. Vgl. oben S. 626 bei Anm. 4. 6. Pfeiffer II, 635, 8. 7. ibid. 194, 2. 8. Vgl. oben S. 179 bei Anm. 1 u. 2.

got bekennet sîn selbes enkeinen underscheit enzwischen im unde disem menschen.[1]) — Die ganze Eckehartsche Mystik ist verständlich als eine Erfassung der thomistischen und augustinischen Tradition unter dem Gesichtswinkel des Areopagiten.

6. In dem Kreise der von diesen ersten „deutschen Mystikern" angeregten Theologen und Laien, bei Heinrich Seuse († 1366),[2]) bei Johann Tauler († 1361)[3]) und bei anderen „Gottesfreunden",[4]) treten die scholastischen, ja überhaupt die spekulativen Gedanken gegenüber den praktisch-erbaulichen durchaus zurück. Es verbinden sich auch in den Kreisen der „Gottesfreunde" gelegentlich bernhardinische, franziskanische und quietistische Gedanken mit denen der dominikanischen Mystik. Doch bilden die mystischen Grundgedanken, die man bei Eckehart findet, bei Seuse wie bei Tauler[5]) und ebenso bei dem niederländischen Mystiker Jan van Ruysbroeck († 1381)[6]) der Hintergrund der mystischen Theorie. Auch von der nach Taulers Tod, im letzten Drittel des 14. Jahrhunderts entstandenen sog. „deutschen Theologie"[7]) gilt dasselbe, obwohl auch quietistische Einflüsse hier nicht ganz fehlen.[8])

---

1. Pfeiffer II, 184, 36 ff.; vgl. Deutsch, RE V, 153, 20 ff. 2. Vgl. PhStrauch in der Allg. deutsche Biogr., Bd. 37, 1894, S. 169—179; Preger II, 309—415; und „die Schriften des sel. Heinrich Seuse" usw. ed. HDenifle I (und einziger) Bd., München 1880. 3. Vgl. Preger III, 3—241; KL² XI, 1276—1280. Von seinen Predigten (Leipzig 1498: 84; Basel 1521: 84 + 42; Köln 1543: 84 + 42 + 25; in die jetzige Schriftsprache übertragen 3 Bde., Frankfurt 1826, 2. Aufl., neu bearbeitet von JHamberger, Frankfurt 1864 u. 65) sind die meisten der in der ältesten Ausgabe fehlenden zweifelhafter Echtheit. 4. Über den „grofsen Gottesfreund" vgl. jetzt PhStrauch, RE XVII, 208 ff. und KRieder, Der Gottesfreund vom Oberland", eine Erfindung des Strafsburger Johanniterbruders Nikolaus von Löwen, Innsbruck 1905. 5. Vgl. HNobbe, Über das Hauptthema der Predigten Joh. Taulers (ZluthTh XXXIX, 1878, S. 426 bis 438). Das „Hauptthema" ist: „Sollst du in Gott werden, so mufst du deiner entwerden" (S. 427). 6. Vgl. SDvanVeen, RE XVII, 267—273. 7. Zuerst 1516, unvollständig (vgl. WA I, 152 f), und 1518, vollständig (vgl. WA I, 375 ff.) von Luther gefunden und herausgegeben. Hier zitiert nach der Ausgabe von FPfeiffer: „Theologia deutsch" usw., 2. Aufl., Stuttgart 1885. Vgl. FGLisco, Die Heilslehre der Theologia deutsch, Stuttgart 1857; GLPlitt, Einige Bemerkungen über die „deutsche Theologie" (ZluthTh XXVI, 1865, S. 49—62) und AHegler, Sebastian Francks lateinische Paraphrase der Deutschen Theologie, Tübingen 1901. 8. Vgl. z. B. den unten S. 631 bei Anm. 2 zitierten Satz.

Einige Zitate genügen, das zu beweisen: *wenne das volkomen kumet* (*das ist: wenne es bekant wird*), *sô wirt das geteilte* (*das ist: crêatûrlicheit, geschaffenheit, ichheit, selbheit und mînheit*) *alles vorschmêhet und vor nicht gehalden.*[1]) *es mûs got ouch in mir vormenschet werden. ... und in diser widerbrengunge und besserunge kan ich und mag und sol nicht dar zu tûn, sunder ein blôs lûter lîden, alsô das got alleine alle dink in mir tûe und würke und ich lîde in und alle sîne werk und sînen götlîchen willen. aber sô ich das nit lîden wil, sunder ich besitze mich mit eigenschaft, als mîn und ich, mir und mich und des glîchen, das hindert got.*[2]) *sô man erkennet in der wârheit, das das volkomen allein ist alle und uber alle, sô volget von nôt dar nâch, das man dem selben volkomen allein alles gûten vorjehen* (d. i. zuerkennen) *mûss; ... und dar nâch volget, das sich der mensch nichtes an nimpt, weder wesens, lebens, wissens noch vermüegens, tûns und lâssens noch alles des, das man gût nennen mag. und alsô wirt der mensch als arm und wirt ouch im selber zu nichte und in im und mit im alles icht, das ist alle geschaffne ding. und aller êrst sô hebt sich an ein wâr inwendig leben, und denne furbas sô wirt got selber der mensch, alsô das dâ nicht mêr ist, das nicht got oder gotes sî.*[3])

7. Die dominikanisch-deutsche Mystik bezeichnet in mannigfacher Hinsicht einen Rückschritt gegenüber der Mystik Bernhards: ein stärkeres Wiederaufleben des Neuplatonismus. Christi geschichtliches Leben hat für diese Mystiker wesentlich nur vorbildliche Bedeutung; die Sündenvergebung um Christi willen wird z. B. in der deutschen Theologie mit keinem Worte erwähnt.[4]) Dennoch war auch in der dominikanisch-deutschen Mystik ein weiterführendes Element vorhanden. Sie betonte vor allen Dogmen, vor allem äußeren Werk die Notwendigkeit der Wiedergeburt; sie lehrte, wie Luther sagt: *was der alt und new mensche sey, was Adam und was gottis kind sey, und wie Adam yn uns sterben und Christus ersteen sall.*[5])

---

1. c. 1 S. 6. **2.** c. 3 S. 10f. **3.** c. 53 S. 226f.; vgl. das ganze 52. u. 53. Kapitel. **4.** Dagegen spricht nicht, was c. 16 S. 58 sich findet: die ungehôrsam ist selber die sunde. aber kompt der mensche in die gehôrsam, sô ist es alles gebessert und gebûszet und vorgeben. **5.** Vorrede zur unvollständigen Ausgabe, WA I, 153.

Wirklich neue, über das bisherige Verständnis des Christentums hinausführende Gedanken bot aber die deutsche Mystik nicht; sie war katholische Frömmigkeit. Und wenn auch Eckehart und Tauler mit Thomas[1]) die Befolgung der *consilia evangelica* nur als den nächsten Weg zur Vollkommenheit ansehen, so zeigt sich doch auch bei ihnen die enge Verschwisterung mystischer und mönchischer Frömmigkeit.

8. Und schärfer als in der dominikanischen Mystik, zeigt sich diese Verschwisterung in mystischen Schriften franziskanischen Ursprungs. Das „Buch von geistlicher Armut“[2]) z. B. sieht, wie alle Franziskaner-Spiritualen, in dem armen Leben selbst die Vollkommenheit der Nachfolge Jesu. Ritschl[3]) [dem Harnack[4]) gefolgt ist] hat auch hinsichtlich der spekulativen Voraussetzungen einen Unterschied zwischen dominikanischer und franziskanischer Mystik statuiert: dort werde die mystische Einigung durch die Erkenntnis vermittelt gedacht, hier, der Gotteslehre des Duns entsprechend, durch die Gelassenheit des Willens. Allein, wenn auch in der nachscotistischen Zeit zwischen der quietistischen Mystik und der scotistischen und nominalistischen Gotteslehre mehrfach ein Zusammenhang vorhanden gewesen sein mag, so ist doch zweifellos die quietistische Mystik nicht erst aus dem Scotismus geboren.[5]) Und die strenge Scheidung einer dominikanisch-intellektualistischen und einer franziskanisch-quietistischen Mystik ist aus mehr als einem Grunde nicht durchführbar. Überhaupt haben, zumal in den Kreisen der nicht eigentlich „gelehrten“ Mystiker, die verschiedenartigen alten und neuen Einflüsse sich mannigfach zusammengefunden und durchkreuzt.

9. Das aber wird man annehmen dürfen, dafs das seit dem 15. Jahrhundert zu beobachtende Zurücktreten der spezifisch dominikanisch-mystischen Gedanken zu gunsten einer die Spekulation zurückdrängenden, quietistisch-gefärbten Mystik in der Tat zusammenhängt mit dem die thomistischen Tradi-

---

1. Vgl. oben S. 537 bei Anm. 11 und S. 538 bei und mit Anm. 1.
2. Das Buch wurde früher irrig Tauler zugeschrieben. Vgl. die Einleitung in Denifles Ausgabe: Das Buch von geistlicher Armut, bisher bekannt als Johann Taulers Nachfolgung des armen Lebens Jesu, München 1877.
3. Untersuchung des Buches Von geistlicher Armut ZKG IV, 1881, S. 337 bis 359. 4. DG III[2], 383 f. 5. Vgl. oben S. 624 Anm. 2.

tionen zersetzenden Einfluſs des Scotismus und Nominalismus. Doch ist die dominikanische Mystik anscheinend nicht vorübergegangen, ohne einen Niederschlag zurückzulassen. Ihre besonders starke Betonung der Wiedergeburt z. B. scheint nicht ohne Eindruck geblieben zu sein. Auch hat man z. T. an ihren spekulativen Gedanken wieder angeknüpft. Übersehbar ist die Geschichte der Mystik im 15. Jahrhundert zur Zeit noch nicht. Die mannigfachsten Einflüsse der Vergangenheit, die Verbreiterung der Bildung, der Platonismus der Renaissance und erneute Augustin-Studien in einzelnen humanistisch angeregten Kreisen haben die Mystik des 15. Jahrhunderts zu einer sehr komplexen Erscheinung gemacht. Aber trotz aller Mannigfaltigkeit ist das ein gemeinsames Charakteristikum der meisten mystischen Erscheinungen geblieben, was die dogmengeschichtliche Bedeutung der spätmittelalterlichen Mystik vornehmlich ausmacht: die mystische Frömmigkeit lieſs einen Teil der Dogmen, ohne ihn zu leugnen, unverwertet beiseit. Das bezeugen auch die spätestens zwischen 1410 und 1420 verfaſsten, mit sehr zweifelhaftem Recht dem Thomas von Kempen zugeschriebenen *de imitatione Christi libri quattuor*,[1]) in denen ein von mystischen Einflüssen namentlich augustinischer Herkunft berührter mönchischer Katholizismus seinen edelsten Ausdruck gefunden hat.

§ 72. Die sogenannten Vorreformatoren.

OClemen, Goch (RE VI, 740—743); JLoserth, Huſs (RE VIII, 472 bis 489); ABellesheim, Wiclif (KL² XII, 1430—1461). — CUllmann, Reformatoren vor der Reformation. 2 Bde. Hamburg 1841 f., 2. Aufl., Gotha 1866. — Fasciculi zizaniorum magistri Joannis Wyclif cum tritico, ascribed to Thomas Netter of Walden, ed. WWShirley (Rerum britannicarum medii aevi scriptores [V]), London 1858. — ARitschl, Rechtfertigung und Vers. (vgl. § 31). 2. Aufl. I, 129—135. — GVLechler, Johann v. Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation, 2 Bde., Leipzig 1873. — ARitschl, Pietismus (vgl. § 71) I, 7—22. — JLoserth, Hus und Wiclif. Prag 1884. —

1. ed. CHirsche, Berlin 1874, 2. Ausg. 1891. Hirsche (Prolegomena zu einer neuen Ausgabe usw., 3 Bde., Berlin 1877—94) u. a. (z. B. JPohl, KL² XI, 1899, S. 1673—1689) halten an der Autorschaft des Thomas a Kempis fest. Doch vgl. EFromm, Zur Streitfrage über den Verf. der „imitatio Christi" (ZKG X, 1889, S. 54—91) und GKentenich, ZKG XXVI, 1905, S. 467—470.

RBuddensieg, Johann Wiclif und seine Zeit, Halle, Verein f. Reformations-Gesch., 1885. — Werner (vgl. § 67 und 70), Bd. III und IV, 1. — JGottschick, Hus', Luthers, Zwinglis Lehre von der Kirche (ZKK VIII, 1886, S. 345—394 und 543—616). — GVLechler, Johannes Hus, Halle, Verein für Reform.-Gesch., 1890. — FWiegand, De ecclesiae notione quid Wiclif docuerit. Diss. theol., Erlangen 1891. — JLoserth, Studien z. Kirchenpolitik Englands im 14. Jahrhundert I (SWA 1897, S. 1 bis 135). — OClemen, Johann Pupper von Goch, Leipzig 1896. — OClemen, Über Leben und Schriften Johannes v. Wesel (DZtG n. F. II, 1898, S. 143—171; vgl. JHaussleiter, ib. S. 344—348 und NPaulus, Katholik LXXVIII, 1. 1898, S. 44—57). — NPaulus, Über Wessel Gansforts Leben und Lehre (Katholik LXXX, 2. 1900, S. 11—29, 138—154, 226—247). — HFürstenau, Johann v. Wiclifs Lehren von der Einteilung der Kirche und von der Stellung der weltlichen Gewalt, Berlin 1900. — MHDziewicki, Essay on Wyclifs philosophical system (in seiner Ausgabe der Miscellanea philosophica I vgl. unten S. 637 f. Anm. 3). — FKropatscheck, Das Schriftprinzip d. lutherischen Kirche I, Leipzig 1904.

1. Man hat Mystiker, welche wie Tauler, wie der Verfasser der „deutschen Theologie“ und der der *imitatio Christi* die erbaulicher Verwertung fähigen Dogmen vor den anderen betonten, sowie alle diejenigen einzelnen Männer oder zusammengehörigen Kreise, welche in dogmatische Opposition zur Hierarchie oder zu einzelnen kirchlichen *abusus* gerieten — die Albigenser, die Waldenser, Wiclif († 1384), Hus († 1415), Johann Pupper von Goch († 1475), Johann von Wesel († 1481?), Wessel Gansfort († 1489) und Savonarola († 1498) als „Vorläufer“ der Reformation des 16. Jahrhunderts, als „Reformatoren vor der Reformation“ bezeichnet.[1] Die dieser Bezeichnung zugrunde liegende Anschauung macht aber, wie namentlich Ritschl mit Recht betont hat, ein richtiges dogmengeschichtliches Verständnis sowohl des Mittelalters als des 16. Jahrhunderts unmöglich. Freilich ist die Reformation des 16. Jahrhunderts im Mittelalter nicht nur negativ, sondern auch positiv vorbereitet worden. Allein die Entwickelung, infolge deren die Reformation des 16. Jahrhunderts dogmengeschichtlich erklärlich ist, war nicht nur durch jene sogen. Vorreformatoren herbeigeführt. Weit mehr als viele von diesen haben z. B. der hl. Bernhard[2]) und die Bettelmönche,[3]) haben selbst einzelne

---

1. Den Höhepunkt dieser Betrachtung bildet inbezug auf Goch, Wesel und Wessel Ullmanns oben zitiertes Buch. 2. Vgl. oben S. 524. 3. Vgl. oben § 71, 2 (S. 622).

Scholastiker,[1]) hat der Humanismus jene Entwickelung gefördert. Auch das unausgesprochene Sehnen oder bewufste Streben nach einer „Reformation“ der Kirche bei verschiedenen jener sogen. Vorreformatoren rechtfertigt dies Urteil nicht, denn der Wunsch nach „Reformation“ im Sinne der apostolischen Mahnung: *reformamini in novitate sensus vestri* (Rö. 12, 2) ist in der Kirche des Mittelalters oft lebhaft geltend gemacht: auch Gregor VII., Franz v. Assisi und die Richter des Hus erstrebten eine Reformation der Kirche. Und auch im Mittelalter, namentlich da, wo das Mönchtum die Reform bringen wollte, hat man es gewufst, dafs die Norm für das *reformari* vornehmlich die hl. Schrift, das „Evangelium“, „das Gesetz Christi“[2]) sein müsse. — Von „Vorläufern“ der Reformation des 16. Jahrhunderts im engeren Sinn darf nur da gesprochen werden, wo über das katholische Verständnis des Christentums hinausweisende Gedanken nachweisbar sind.

2a. Von den Albigensern (d. i. den Katharern) und anderen, bei denen ältere Häresien nachwirken, ist daher hier und überhaupt in der DG nicht zu reden. Denn wenn auch die Katharer wie die Brüder und Schwestern des freien Geistes u. a. ein „geistlich“ gerichtetes Mifstrauen gegen die Hierarchie pflanzten, so sind doch positiv-weiterführende religiöse Gedanken in diesen Kreisen nicht zu finden.

2b. Die Waldenser haben zwar, trotz ihrer durchaus katholischen Grundgedanken, schon in Waldes' Zeit nicht nur auf Grund des „Evangeliums“[3]) an der Hierarchie, sondern auch an vereinzelten Stücken der faktisch in der Kirche anerkannten Lehre Kritik geübt. Alle Waldenser verwarfen das Fegfeuer, die *suffragia mortuorum* und die Ablässe. Und bei dem lombardisch-deutschen Zweige der Waldenser ist aufserdem infolge feindlicherer Haltung gegenüber der Hierarchie Ablehnung des Bilderdienstes, der Heiligen und Marienverehrung und der kirchlichen Sakramentspraxis nachweisbar. Allein nur einzelne Kreise des Volkes, nicht die Reformatoren des 16. Jahrhunderts sind von Einflüssen waldensisch[-hussitisch]er Herkunft berührt; und positiv über das katholische

---

1. Vgl. über Ockam oben S. 609 bei Anm. 5 und S. 620 bei Anm. 9.
2. Vgl. oben § 71, 2 S. 623. **3.** Vgl. oben § 71, 2 S. 623.

Christentum hinausweisende Gedanken fanden sich auch bei den Waldensern nicht. Schriftlektüre seitens der Laien, die sie in hohem Maſse auszeichnet, ist, wenigstens im 15. Jahrhundert, auch in der Kirche geübt und geduldet. Und das waldensische Schriftprinzip weicht formal von dem der katholischen Kirche nicht ab.[1]) Daſs die [recht ausgelegte] Schrift die höchste, ja letztlich die einzige Autorität sei, war eine Voraussetzung, welche die mittelalterliche Theologie mit Augustin[2]) teilte. Wenn Ockam, weil die rationalen Stützen des Glaubens ihm dahin gefallen waren, dies besonders scharf betonte,[3]) so war doch, was er sagte, keine Neuerung. Denn auch Thomas erklärt: *auctoritatibus canonicae scripturae [sacra doctrina] utitur proprie et ex necessitate argumentando; auctoritatibus autem aliorum doctorum ecclesiae quasi arguendo ex propriis, sed probabiliter. innititur enim fides nostra revelationi apostolis et prophetis factae, qui canonicos libros scripserunt, non autem revelationi, si qua fuit, aliis doctoribus factae. unde dicit Augustinus in epistola ad Hieronymum: solis eis scriptuarum libris etc.*[4]) Ebenso wenig war die Handhabung des Schriftprinzips bei den Waldensern, z. B. inbezug auf Mt. 5, 34; 10, 9; 26, 52, in der katholischen Kirche singulär, — man denke nur an das Mönchtum! Der Kirche opponierende Gedanken entnahmen die Waldenser der Schrift nur nur in dem geringen Maſse, in dem sie von der Praxis der Kirche abwichen.

2 c. Daſs und inwieweit die Mystik der Reformation des 16. Jahrhunderts vorgearbeitet hat, ist schon früher gesagt.[5]) Aber es wäre ungerecht, wenn man die Frömmigkeit eines Bernhard, eines Tauler und die der *imitatio Christi* nicht als katholische wollte gelten lassen.

2 d. Savonarola war, von seiner politischen Tätigkeit abgesehen, ein ernster und frommer Mönchsreformator wie andere seiner Zeit, übrigens Thomist. Daſs er gelegentlich, den Ge-

1. Vgl. Kropatscheck I, 14—60. 2. Vgl. oben S. 371 bei und mit Anm. 1. 3. Vgl. oben S. 609 bei und mit Anm. 5. 4. summa I, 1, 8 ad 2 p. 615. Die zitierte Augustinstelle (ep. 82, 1, 3. II, 277) ist demselben Brief entnommen, dem die inhaltlich verwandte Stelle entstammt, die oben S. 371 Anm. 1 angeführt ist. 5. Vgl. oben S. 524 und § 71, 4 a (S. 624).

danken an *merita* zurückschiebend, energisch auf die Barmherzigkeit Gottes hinwies,[1]) widerspricht dem nicht.[2]) — Etwas anders liegen die Dinge bei Wiclif (vgl. Nr. 3), bei Hus (vgl. Nr. 4) und bei Goch, Wesel und Wessel (vgl. Nr. 5).

3 a. John Wiclif (ca. 1320—1384)[3]) ist in den letzten acht Jahren seines Lebens von seinen letzlich katholischen

---

1. Vgl. namentlich seine im Kerker geschriebene Erklärung des 50. (51.) Psalms, zusammen mit den meditationes über Psalm 30 [31] und 80 [79] ediert u. a. Lyon 1633. Ebenda ist in demselben Jahre S.'s Dialogus, seine Expositio orationis dominicae und sein Triumphus crucis erschienen, 1638 seine Schrift de simplicitate christianae vitae. Eine deutsche Übersetzung gab in einer Auswahl GRapp („Die erwecklichen Schriften des Märtyrers Hieron. Sav.", Stuttgart 1839). Luther (praefatio in meditationes psalmi 51 fratris Hieronymi Savonarolae, EA lat. 38 [v. arg. 7], 497) hat Savonarolas Gedanken ausgedrückt, wie er sie auffafste, wenn er sagte: et hoc observabis in istis lucubrationibus, quam nulla sit gloria operum in conspectu dei, et quam necessaria sola et solida fides misericordiae dei sine omnibus operibus, quibus fidi possit, in judicio et morte. Sein Urteil über Savonarola: canonisat eum (quod aiunt) Christus per nos, rumpantur etiam papae et papistae simul (a. a. O.), hat die irrige Beurteilung Savonarolas bei manchen Protestanten (vgl. z. B. die Vorrede von Rapp) sehr wesentlich bedingt. **2.** Vgl. oben S 551 f. und S. 564 bei Anm. 9 u. 10. **3.** Von Wiclifs zahlreichen Werken (vgl. WWShirley, Catalogue of the original works of John Wiclif, Oxford 1865) lagen bis 1863 nur einzelne wenige (darunter freilich auch der „Trialogus") in älteren Ausgaben vor. Seitdem hat die Publikation der reichen handschriftlichen Schätze begonnen: „De officio pastorali" ed. Lechler, Leipzig 1863; „Trialogus" ed. Lechler, Oxford 1869; „Select english works ed. ThArnold, 3 Bde. Oxford 1869—1871; „The english works hitherto unprinted" ed. FDMatthew. London 1880; und die Wyclif-Society (seit 1882) hat die vollständige Herausgabe der lateinischen Schriften sich als Ziel gesetzt. Als Publikationen dieser Wyclif-Society sind bis jetzt [in London] erschienen: 1. „Latin polemical works", 2 voll., ed. RBuddensieg, 1883; 2. „De civili dominio" I ed. RLPoole, 1884; II—IV ed. JLoserth, 1900—1904; 3. „De compositione hominis" ed. RBeer, 1884; 4. „De ecclesia" ed. JLoserth, 1885; 5. „Dialogus sive speculum ecclesiae militantis" ed. AWPollard, 1885; 6. „De benedicta incarnatione" ed. EWHarris, 1886; 7. „Sermones" I—IV ed. JLoserth, 1887—1890; 8. „De officio regis" ed. AWPollard u. ChSayle, 1887; 9. „De apostasia" ed. MHDziewicki, 1889; 10. „De dominio divino" ed. RLPoole, 1890; 11. „De ente praedicamentali" ed. RBeer, 1891; 12. „De eucharistia" ed. JLoserth, 1892; 13. „De blasphemia" ed. MHDziewicki; 1893; 14. „De logica" I—III ed. MHDziewicki, 1893—1899; 15. „Opus evangelicum" I und II ed. JLoserth, 1895; 16. „De simonia" ed.

Grundgedanken aus nicht nur (seit 1376) in offene Opposition zur Hierarchie, sondern auch (seit 1381) in teilweise Opposition zur Lehrtradition der Kirche geführt worden; und nationaler Patriotismus machte bei ihm, wie später bei Hus, die Opposition für Rom gefährlich.

3b. Wiclif ist seiner Bildung und bis 1376 auch seiner Wirksamkeit nach ein scholastischer Theologe gewesen wie viele andere.[1]) Im Nominalismus war er erzogen;[2]) Ockam hat er literarisch kennen gelernt.[3]) Aber früh hat er sich für den Realismus entschieden. Robert Grosseteste († 1253) und Thomas v. Aquino haben seine philosophische und theologische Entwickelung bestimmt; auch Thomas v. Bradwardina[4]) scheint früh auf ihn Einfluſs geübt zu haben. Dieser seiner theologischen Schulbildung ist Wiclif nie ganz entwachsen. Bis an sein Ende ist er inbezug auf die Lehren von Gott, Trinität. Weltschöpfung, Menschwerdung, Sünde, Erlösung durch Christus, Glauben und Rechtfertigung der augustinisch-scholastischen, speziell, wenn auch mit Modifikationen, der thomistischen Tradition gefolgt. — Daher[5]) stammt seine mit der festgehatenen Annahme eines *liberum arbitrium* nicht wirklich ausgeglichene[6])

HFränkel und MHDziewicki, 1898; 17. „Miscellanea philosophica“ I und II ed. MHDziewicki, 1902—1905; 18. „De veritate sacrae scripturae“ I ed. RBuddensieg, 1905 (vollständig bereits in einer Ausgabe mit deutscher Einleitung; J. Wiclifs De veritate sacrae scripturae ... herausgegeben, kritisch bearbeitet und sachlich erläutert von RBuddensieg I—III, Leipzig 1904). — Seine gröſseren theologischen Werke hat Wiclif als Teile einer aus 12 Büchern bestehenden „Summa“ gedacht, zu der die Bücher de dominio divino eine Art Einleitung bilden sollten (vgl. Lechler II, 560): I de mandatis divinis (noch ungedruckt), II de statu innocentiae (noch ungedruckt), III—V de civili dominio, VI de veritate sacrae scripturae, VII de ecclesia, VIII de officio regis, IX de potestate papae (noch ungedruckt), X de simonia, XI de apostosia, XII de blasphemia. — Hervorragend wichtig ist von der gegnerischen Seite die dem Thomas Netter (vgl. RSeeberg, RE XIII, 749—753) zugeschriebene Urkundensammlung, die Shirley unter dem Titel „Fasciculi zizaniorum“ ediert hat (vgl. oben bei der Literatur).

1. Seine ältesten Schriften sind die philosophischen, die oben S. 637f. Anm. 3 unter den Publikationen der Wyclif-Society bei Nr. 3, 11, 14 u. 17 genannt sind. **2.** Miscell. philos. I p. VI. **3.** de veritate script. I, 348; vgl. Loserth, SWA, 1897, S. 111f. **4.** Vgl. oben S. 611 bei Anm. 7. **5.** Vgl. oben S. 536f. **6.** Vgl. de dom. div. 1, 15 p. 125, 20ff.: creatura rationalis est tam libera sicut creatura aliqua potest esse, ... licet tam deus quam

deterministisch gefärbte Prädestinationslehre: *omnia quae evenient, de necessitate evenient;*[1] *deus necessitat creaturas singulas activas ad quemlibet actum suum;*[2] *omnis actus vel creatura mala moraliter est accidentaliter solum mala.*[3] Daher stammt[4] die metaphysische Auffassung der Sünde als eines *defectus,*[5] daher[6] die Polemik gegen die *merita de condigno* (nicht gegen die *merita* überhaupt!): *nulla creatura potest a deo mereri aliquid nisi de congruo.*[7] — Aus denselben Einflüssen, wenn auch so, dafs direkte Einwirkung Augustins mit in Rechnung zu ziehen ist, erklärt sich Wiclifs Auffassung der Kirche als der *congregatio omnium praedestinatorum,*[8] *quae in se continet ista tria: partem in caelo triumphantem, partem in purgatorio dormientem et partem in terris militantem.*[9] Es sind alte, im Mittelalter keineswegs ganz vergessene augustinische Gedanken,[10] wenn diese Kirche, *quae non habet aliquem praescitum partem sui,*[11] nicht nur als die *sancta mater ecclesia* der *ecclesia malignantium* (Ps. 25 [26], 5),[12] sondern auch als die *ecclesia vera* der *ecclesia praetensa* oder *mixta*[13] entgegengesetzt wird: *quidam sunt in ecclesia nomine et re ut obedientes catholici, quidam nec re nec nomine ut pagani,*

---

bonum infimum ipsam necessitare poterit ad volendum, und de veritate script. 23. II, 222, 18f.: cum praedestinatione et praescientia stat libertas arbitrii.

1. trialog. 4, 13 p. 289f. **2.** ibid. 2, 14 p. 122. **3.** de dom. div. 1, 14 p. 117, 16. **4.** Vgl. über Augustin oben S. 379 bei und mit Anm. 5, über Anselm oben S. 541 Anm. 2 a. E., über Thomas dessen summa I, 48, 1 p. 1017: nomine mali significatur quaedam absentia boni. **5.** Vgl. Lechler I, 570; de dom. div. 14 p. 120. **6.** Vgl. oben S. 551 **7.** de dom. div. 3, 4 p. 226, 20f.; vgl. was Wiclif de civ. dom. 3, 27. IV, 647, 27ff. gegen das falsche Vertrauen auf gestiftete Fürbittgebete sagt: confidamus ergo de propriis operibus nostris meritoriis ... et sic perveniemus ad statum, in quo non sit necesse procuratorie sic orare. **8.** de eccl. 1 p. 2, 27. Auch Thomas hat diesen augustinischen Gedanken, wenn auch nicht die runde Formel (vgl. Gottschick, ZKG VIII, 350f.). **9.** de eccl. 1 p. 8, 4ff. Das war vulgär; vgl. Thomas, expos. symb. 9. VIII, 66b. **10.** Vgl. oben S. 379 bei Anm. 1—4. **11.** de eccl. 1 p. 3, 24. Thomas hat den Gedanken, aber er verhüllt ihn, indem er inkonsequent (vgl. Gottschick, ZKG VIII, 351) auch den reprobi ein potentia in ecclesia esse nachsagt; vgl. summa III, 8, 3c p. 101: qui non sunt praedestinati ..., ex hoc saeculo recedentes, totaliter desinunt esse membra Christi, quia jam nec sunt in potentia, ut Christo uniantur. **12.** de eccl. 4 p. 84, 13. Ebenso Thomas, expos. symb. a. a. O. **13.** de eccl. 4 p. 72, 9.

quidam nomine tantum ut praesciti hypocritae, et quidam re, licet videantur nomine esse foris, ut praedestinati.[1]) Alle diese Gedanken sind im Mittelalter keineswegs unerhört;[2]) Wiclif selbst berief sich in der Schrift *de ecclesia* nicht ohne Grund auf Thomas von Aquino[3]) und auf das kanonische Recht.[4]) Wo, wie auch bei Wiclif, Heilsgewifsheit als eine seltene Ausnahme angesehen wird;[5]) wo die Wirksamkeit der Sakramente nicht davon abhängig gemacht wird, dafs ein *sanctus* (*praedestinatus*) sie verwalte, und das hat auch Wiclif zunächst nicht getan[6]): da können diese Gedanken Augustins mit dem Vertrauen auf die hierarchische Heilsanstalt sich vertragen.[7]) — Ebenso wenig führt die Betonung des allein normativen Ansehens der hl. Schrift, der *lex dei* oder *lex Christi*, die bei Wiclif älter ist als sein Bruch mit der Kirche, an sich über den traditionellen Katholizismus hinaus; denn als *norma interpretandi* galt dem Wiclif noch 1376 die Tradition.[8]) — Weder Wiclifs prädestinatianische Gnadenlehre, noch sein Kirchenbegriff, noch sein Schriftprinzip sind der Ausgangspunkt seiner Opposition gegen die Kirche gewesen.

3c. Zu Angriffen auf die reiche Hierarchie und auf das begüterte Mönchtum ward Wiclif zunächst (seit 1376)[9]) veranlafst durch kirchenpolitische Verhältnisse. Der Kampf gegen hierarchische Herrschsucht und Geldsucht veranlafste ihn, die bestehende Kirche an der *lex Christi* zu messen. So erhielt er ein Kriterium für das *praedestinatum non esse*; und das gab dem Kirchenbegriffe und dem Schriftprinzip eine

1. de eccl. 4 p. 89, 19 ff. Dieselben Gedanken, wenn auch verhüllter, bei Thomas, summa III, 8, 3 p. 101. 2. Vgl. Gottschick, ZKG VIII, 348 ff. und die vorigen Anmerkungen. 3. z. B. c. 3 p. 57; 4 p. 78 u. ö. 4. 4 p. 88, 21. 5. z. B. Wiclif, de eccl. 1 p. 5, 17; 4 p. 78, 30 f.; vgl. oben S. 566 bei Anm. 3—5. 6. Vgl. Lechler I, 611 und Wiclif, de eccl. 19 p. 442. 7. Vgl. oben S. 416 Anm. 2. 8. de dom. div. praef. p. 2: ut sensum hujus incorrigibilis scripturae sequar securius, innitar ut plurimum duobus ducibus, scilicet rationi philosophis revelatae et postillationi sanctorum doctorum apud ecclesiam approbatae. Vgl. oben S. 636 bei Anm. 4. 9. Die ältere Meinung, dafs Wiclif schon 1366 mit Angriffen derart begonnen habe (Lechler I, 322 f.), ruhte auf irriger Datierung einer erst ins Jahr 1377/78 gehörigen Streitschrift (vgl. Loserth, SWA, 1897, S. 32—40 und S. 76 ff.).

oppositionelle Wendung. In kirchenpolitischer Absicht entwickelte Wiclif diese oppositionellen Gedanken seit dem Winter 1376/77 [1]) nicht nur in den *libri tres de dominio divino* [2]) und dem an diese sich anschliefsenden ersten Buch *de civili dominio*, dem noch im Frühjahr 1377 in Erwiderung auf die beginnenden Angriffe zwei weitere folgten,[3]) sondern auch in Thesen, die er auf dem Katheder und in breiterer Öffentlichkeit verfocht.[4]) Den Rahmen, in dem Wiclifs Gedanken sich hier darstellen, bilden die damals allgemein verbreiteten Vorstellungen über den Ursprung der Herrschgewalt unter den Menschen aus der Sünde und über Gott als den höchsten Inhaber alles *dominium*.[5]) Insonderheit schlofs sich Wiclif an an eine ca. 1354 vom Erzbischof Richard (Fitz Ralph) von Armagh dem Papste gewidmete Schrift *de pauperie salvatoris*.[6]) Den vulgären Anschauungen entsprechend unterscheidet Wiclif ein dreifaches *dominium humanum*: das *dominium naturale* des Urstandes, das *dominium civile* oder *coactivum* und das *dominium evangelicum*;[7]) doch so, dafs letzteres, weil zum ersten zurücklenkend, oft mit ihm gleichgesetzt wird.[8]) Das *dominium naturale vel evangelicum* hat seine Norm an dem *jus divinum*, dem *jus a solo deo institutum, per Christum verbo et opere explanatum*: an der *lex evangelica*,[9]) d. h. letzlich an der Liebe; *nam Christus nihil requirit ab homine nisi caritatem et media ad eandem.*[10]) Das *dominium civile* aber, *occasione peccati humanitus institutum*,[11]) hat seine Normen an dem *jus civile occasione peccati humanitus adinventum ad justificandam rem-*

1. Vgl. Loserth a. a. O., S. 76ff., insonderheit S. 78 Anm. 2, S. 93 und S. 104. 2. ed. Poole, vgl. oben S. 637 Anm. 3. 3. I ed. Poole, II—IV (lib. II u. III) ed. Loserth; vgl. oben S. 637 Anm. 3. 4. Zu diesen Thesen gehörten auch die 19 (bezw., wie Loserth, SWA, 1897, S. 93 Anm. 1 zählt, 18; vgl. de civ. dom. p. 269 Anm., Z. 12) propositiones, die Gregor XI. am 22. Mai 1377 verurteilte (Mansi XXVI, 565f.); doch die Thesen nur in jenen 19 (oder 18) Sätzen wiederzufinden (Loserth, S. 89ff.), scheint mir kaum berechtigt. 5. Vgl. Fürstenau, S. 36f.; OGierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht III, Berlin 1881, S. 524 Anm. 16 und S. 557ff. 6. Soweit erhalten, Buch I—IV, herausgegeben von Poole in der Appendix zu Wiclifs de dominio divino (p. 257—476), 7. de dom. div. 1, 3 p. 15, 25; vgl. über das „dominium naturale" de civ. dom. 1, 18. I, 125f. 8. de civ. dom. 1, 18. I, 125, 32f.; vgl. ib. 1, 11 p. 73, 23f. 9. de civ. dom. 1, 18. I, 125, 2f. u 33f. 10. ib. 1, 17 p. 121, 25; vgl. oben S. 537 bei Anm. 11. 11. ib. 1, 18 p. 126, 2.

publicam coactive quoad bona corporis et fortunae.[1]) Eine Mittelstellung hat das *jus canonicum.* Denn es kann angesehen werden *ut incommunicans juri evangelico, ut sunt traditiones humanitus inventae, vel ut communicans juri evangelico, ut sunt articuli fidei in sanctis synodis sive conciliis explanati.*[2]) Inbezug auf diesen ihren letzteren Inhalt widerspricht die *lex canonica* der *lex dei* nicht: *eadem est lex vel veritas evangelica in evangelio implicita vel detecta, et per ecclesiam postmodum aliter, sed non contrarie explanata, ut patet de fide, quam credimus.*[3]) Inbezug auf seinen sonstigen Inhalt aber hat das *jus canonicum* viel gemein mit dem *jus civile*; denn das *jus canonicum rectificat bonum fortunae et naturae parti ecclesiae clericali, jus vero civile rectificat praedicta bona parti ecclesiae laicali.*[4]) — Zur Regierung der *ecclesia militans*, die *propriissime* die *multitudo praedestinatorum viantium*, das *corpus Christi mysticum* und eine *domus spiritualis* ist, die *habet pro fundamento fidem Christi, pro parietibus spem vitae et pro tecto caritatem,*[5]) sollte allein die *lex evangelica* genügen.[6]) Wer ihr allein folgt, *pure naturaliter vel evangelice dominans,*[7]) herrscht, indem er dient.[8]) Wissend, dafs es seine Pflicht ist, *temporalium civilem custodiam abdicare, totam sollicitudinem in deum proicere et contemplative conversando de alimentis et tegumentis ad vitam necessariis contentari,*[9]) liebt er *pure prae omnibus ... deum, et temporalia accessorie.*[10]) *Unde non pro terrenis divitiis laboriose prosequitur nec repetit ipsas in judicio contentiose secundum jura civilia, ... de puro naturali dominio contentatus omnem mercationem civilem ut emtionem, venditionem et consimiles commutationes abicit, cum nullis negotiis saecularibus se involvit, sed habet per ea vitae necessaria ex labore manuum vel ex gratia dei, populum ad subveniendum sibi in corporis necessariis instigantis.*[11]) Das vollkommene Christentum ist hier nicht anders aufgefafst, als von den eifrigen Jüngern des hl. Franz; der *venerabilis ordo fratrum*

---

1. de civ. dom. 1, 18 p. 125, 16 f. **2.** ib. p. 125, 5 ff. **3.** ib. p. 125, 10—14. **4.** ib. p. 125, 15 u. 21 f. **5.** ib. 1, 39. I, 288, 7. 15 f. 27 ff. **6.** ib. 1, 17 p. 121, 4 ff. **7.** ib. 1, 18 p. 129, 16. **8.** ib. 1, 11 p. 77, 5 ff. Beachte hier Z. 13 f.: ergo omnes Christiani debent ex regula suae professionis adinvicem esse domini atque servi. **9.** ib. 1, 19 p. 132, 35 ff. **10.** ibid. p. 133, 12 f. **11.** ibid. p. 133, 13 ff. u. 19 ff.

minorum besafs damals auch Wiclifs volle Sympathie.[1]) — Die *major pars ecclesiae* freilich besteht aus solchen, welche *sunt mixtim dominantes, civiliter et evangelice*;[2]) und das *civile dominium* ist, obwohl eine Folge der Sünde, doch an sich nicht sündig. Zur rechten Beurteilung desselben ist wichtig: 1. jeder *civiliter dominans* ist ein Haushalter des *capitalis dominus*;[3]) 2. *nemo ut est in peccato mortali, habet justitiam simpliciter ad donum dei*;[4]) 3. *quilibet existens in gratia gratificante finaliter nedum habet jus, sed in re habet omnia bona dei.*[5]) Das Ideal wäre danach der Kommunismus. *Probatur sic: omnis homo debet esse in gratia et, si est in gratia, est dominus mundi cum suis contentis, ergo omnis homo debet esse dominus universitatis, quod non staret cum multitudine hominum, nisi omnes illi deberent habere omnia in communi; ergo omnia debent esse communia.*[6]) Allein solange nicht alle Menschen *in gratia* sind, ist natürlich jenes *mixtim dominare* unvermeidlich. Doch *totum corpus juris humani debet inniti legi evangelicae tamquam regulae essentialiter directivae; nam eo ipso quo quis secundum jura humana praeterit utendo divitiis terminos in lege domini limitatos, peccat in dominum.*[7]) Es ist daher *onerosum et periculosum civiliter abundare divitiis.*[8]) Und wenn Geistliche diesen Gefahren erliegen, im Gebrauch irdischer Güter die *lex Christi* aufser Acht lassen, so ist das schlechterdings unerträglich: *quacunque communitate vel persona ecclesiastica habitualiter abutente divitiis, reges, principes et domini temporales possunt legitime et valde meritorie ipsas auferre, etiam quantumcunque traditionibus humanis eis fuerint confirmatae.*[9]) Selbst Ex-

1. de civ. dom. 1, 18 p. 129, 16f.: pure naturaliter vel evangelice dominantes perfectissime dicunt, quod etc. . . .; et sic intelligo locutiones venerabilis ordinis fratrum minorum. Vgl. Loserth, SWA, 1897, S. 97. 2. de civ. dom. 1, 19. I, 133, 26f. 3. ib. p. 134, 11. 4. ib. 1, 1 p. 1, 15; Ausführung c. 1—6. 5. ib. 1, 1 p. 1, 16ff.; Ausführung c. 7—13. Dies ist der vierte der von Gregor XI. verurteilten Sätze (Mansi XXVI, 566A). 6. ib. 1, 14. I, 96, 21ff. 7. ib. 1, 20. I, 139, 2ff. 8. ib. 1, 22. I, 155, 19ff. 9. ib. 1, 37. I, 265, 29ff. Vgl. den 6. der verurteilten Sätze (Mansi XXVI, 566A = de civ. dom. 1, 37. I, 267, 13f.): si deus est, tunc domini temporales possunt legitime ac meritorie auferre bona fortunae ab ecclesia delinquente. An die erstere Stelle erinnert der 17. der verurteilten Sätze: licet regibus auferre temporalia a viris ecclesiasticis ipsis abutentibus habitualiter (Mansi XXVI, 566D). Namentlich diesen Gedanken verteidigt Wiclif im zweiten Buch de civili dominio.

kommunikation darf davon nicht abschrecken: *non est possibile hominem excommunicari, nisi excommunicetur primo et principaliter a se ipso* [scil. *peccando*].[1]) Selbst vom Papste gilt: *non est possibile, si papa vel alius praetendit se quovis signo solvere et ligare, tunc eo ipso solvitur.*[2]) Auch der Papst kann irrig exkommunizieren,[3]) gleichwie er *potest mortaliter peccare et damnari,*[4]) *potest cum Petro in haeresim cadere et per consequens a laicis corripi et deponi*;[5]) die hl. Schrift allein ist unfehlbare Autorität.[6]) Wiclif betonte zwar, daſs es ihm fernliege, mit Ausführungen derart *aliquam personam diffamare vel in dehonorationem status papalis quidquam asserere.*[7]) Aber er konstatiert doch selbst, daſs aus ihnen folge, *quod nullum papam cum coetu cardinalium citra Christum sit absolute necessarium capitaliter regere ecclesiam sanctam dei.*[8]) Zur kirchlichen Lehre befand sich Wiclif jetzt noch nicht in dem geringsten Gegensatz;[9]) was Gregors XI. Bullen vom 22. Mai 1377[10]) censurierten,[11]) waren antikurialistische, nationalkirchliche, bezw. kirchenpolitisch-liberale Gedanken, wie sie, das hebt der Papst selbst hervor,[12]) Marsilius v. Padua und Johann v. Jandun, die Verfasser des *Defensor pacis* von 1324,[13]) vertreten hatten. Wiclifs Reformideal war noch im Jahre 1377 lediglich das antihierarchisch gewendete Ideal asketischer, „franziskanischer" Kirchenreform.

3d. Doch die fortgesetzten Angriffe seitens des englischen Klerus und die [am 18. Dezember 1377 in England veröffentlichten] Bullen Gregors trieben Wiclif weiter. Mit den Vertretern der reichen Hierarchie in England und mit Gregor XI. († 27. März 1378) war er nun fertig.[14]) Und als dem von

---

1. de civ. dom. 1, 38. I, 274, 15. Dies ist der neunte der verurteilten Sätze (Mansi XXVI, 566 B). **2.** de civ. dom. 1, 38. I, 283, 2. Dies ist der 14. der verurteilten Sätze. **3.** de civ. dom. 1, 43. I, 370, 6f. **4.** ib. Z. 9. **5.** de civ. dom. 2, 11. II, 114, 9; vgl. das ganze, auch geschichtliche Beispiele aus der deutschen Kaisergeschichte bringende Kapitel und den 19. der verurteilten Sätze: ecclesiasticus, immo romanus pontifex potest legitime a subditis et laicis corripi etiam accusari (Mansi XXVI, 566 D). **6.** de civ. dom. 1, 43. I, 376, 5f. **7.** ib. 2, 11. II, 114, 28f. **8.** ib. 1, 43. I, 380, 6ff. **9.** Vgl. oben S. 642 bei Anm. 3. **10.** Mansi XXVI, 562ff.; vgl. Lechler I, 375. **11.** Vgl. oben S. 643 Anm. 4. 8. 9 und oben Anm. 1 u. 2. **12.** Mansi XXVI, 564 B. **13.** Vgl. RE XII, 368ff. **14.** Vgl. Loserth, SWA, 1897, S. 117f.

Wiclif zunächst mit Freude und Vertrauen begrüfsten neuen Papste Urban VI. im September 1378 Clemens VII. entgegengestellt ward, da hat das nun entstehende grofse Schisma bei Wiclif den Bruch mit dem Papsttum überhaupt angebahnt. — Die Zeit dieser fortschreitenden Loslösung Wiclifs von der Kirchenautorität seiner Zeit (Ende 1377 bis Ende 1378) ist die Entstehungszeit seines in scholastischer Gedankenführung einherschreitenden, umfangreichen und, wie alle gröfseren Schriften Wiclifs, schwerfälligen und zerfahrenen *tractatus de veritate sacrae scripturae.*[1]) Es ist nicht unrichtig, wenn als das Endergebnis der Ausführungen dieser Schrift von Buddensieg[2]) der Satz formuliert wird: *scriptura sacra est praecipua auctoritas cuilibet christiano et regula fidei et totius perfectionis humanae.* Denn alle einzelnen Teile dieses Gedankens hat Wiclif in diesem Traktat öfter ausgesprochen.[3]) Die formale Autorität der Schrift, und letztlich der Schrift allein, hat Wiclif so scharf als möglich betont: die Schrift ist die *carta sanctae matris ecclesiae;*[4]) die *lex Christi* ist *infinitum honoratior quam traditio humana;*[5]) *undique expeditius foret ecclesiae regulari pure lege scripturae, quam quod traditiones humanae sunt sic commixtae cum veritatibus evangelicis, ut sunt modo.*[6]) Er beklagt bitter, dafs das Ansehen der Schrift geschwunden sei: *a tempore editionis decretalium decrevit honor et ponderantia legis scripturae continue, quod videtur esse via praeparatoria antichristo;*[7]) er eifert gegen die *moderni doctores,* welche die Schrift in einen Widerspruch zur *ratio* bringen,[8]) ihren Wortsinn wegspiritualisieren,[9]) sie verkürzen,[10]) ihre

---

1. ed. RBuddensieg, 3 Bde., Leipzig 1904 (vgl. oben S. 637f. Anm. 3). Der Text umfafst 408 + 271 + 310 = 989 Seiten! **2.** I p. XXXVII. **3.** Vgl. den Index IV bei Buddensieg III, 365ff.; ferner z. B. de ver. 9. I, 200, 25: verbum domini ... oportet esse summae auctoritatis; 10. I, 206, 9f.: lex dei ... in summo gradu auctoritatis; 6. I, 109, 23f.: illum librum debet omnis christianus addiscere, cum sit omnis veritas; 15. II, 399, 18: scriptura sacra ... primum fundamentum notitiae christianae; 12. I, 276, 3: sacra scriptura ... regula fidei; 2. I, 39, 13f.: scriptura sacra ... prima regula totius perfectionis humanae. **4.** 14. I, 370, 14. **5.** 20. II, 129, 15. **6.** 20. II, 136, 16f. **7.** 15. I, 383, 8ff. **8.** 1. I, 20, 25f.; 17. II, 43, 2. Wiclif selbst ist überzeugt, quod nullum verum repugnat sensui scripturae. **9.** 12. I, 277, 18ff. **10.** 4. I, 79, 10: truncant scripturam; 20. II, 133, 7: ponunt ..., quod lex Christi secundum magnam partem sui sit impossibilis.

Forderungen für veraltet ansehen,[1]) ja, wie er übertreibend oft sagt, sie als *falsissima* und *absurdissima* charakterisieren.[2]) Ohne Scheu will er die Schriftwahrheit zur Geltung bringen, da *non ex scandalo vel perturbatione inimicorum veritatis sit veritas evangelica subticenda*[3]): *non in praedicando veritatem evangelicam ad destructionem peccati, sed in fovendo peccata et impediendo, ne lex scripturae servetur, turbatur ecclesia.*[4]) Ja, Wiclif war sich einer reformatorischen[5]) Aufgabe bewufst: *videtur mihi, quod, sive sim haereticus sive catholicus, quod positus sum in resurrectionem multorum.*[6]) Und er hat sagen können: *praedicatio verbi dei est actus sollemnior quam confectio sacramenti.*[7]) Allein man darf sich durch die Formulierung, die Buddensieg dem Grundgedanken des *tractatus de veritate sacrae scripturae* gibt, nicht verführen lassen, evangelisch-reformatorische Gedanken bei Wiclif vorauszusetzen.[8]) Die Betonung der *auctoritas solius scripturae* weist an sich nicht über den mittelalterlichen Katholizismus hinaus;[9]) das neue Verständnis des „Evangeliums" und des „Glaubens" ist das Reformatorische bei Luther. Wiclif aber stand 1378, obwohl er am kanonischen Recht schon manches zu tadeln fand — auch den Cölibat kritisierte er schon[10]) —, nicht nur noch durchaus in der katholischen Lehrtradition,[11]) wollte kein

---

1. 7. I, 153, 8. **2.** z. B. 7. I, 148, 12ff.; doch vgl. Buddensieg I p. XXIII und oben S. 609 nach Anm. 5. **3.** 13. I, 318, 24f. **4.** 14. I, 366, 29ff. **5.** Vgl. oben Nr. 1 S. 635. **6.** 14. I, 373, 15f. **7.** 21. II, 156, 3. **8.** Buddensieg selbst ist dieser Versuchung erlegen. Sein sark evangelisch-reformatorisch frisiertes Referat über den „Inhalt des Traktats" (I p. XLVIII—LXXXI; in der englischen Ausgabe fehlend) darf nur mit Vorsicht benutzt werden. Sehr viel richtiger hat Kropatscheck „das Schriftprinzip Wiclifs" behandelt (I, 326—359), obwohl er die Schrift „de veritate scripturae" nur erst unvollkommen kennen konnte (vgl. I, 460). **9.** Vgl. oben S. 636 Anm. 3 u. 4. **10.** 24. II, 262ff. **11.** Die „fides christiana" ist ihm (7. I, 139, 12ff.) das, was damals dafür galt. Interessant ist, was er (ibid. 142, 7ff.) ausführt, um den Gedanken, die Schrift irre, ad absurdum zu führen: idem est fides, quae creditur, et scriptura sacra, quomodocunque pertinenter sumatur (d. h. wie weit man auch das zur fides Gehörige fasse), nam triplex symbolum, scilicet symbolum apostolorum, symbolum ecclesiae (d. i. das Mefssymbol, vgl. oben S. 458 bei Anm. 3 u. 7) et symbolum Athanasii cum aliis privatis symbolis sunt fides creata; et pari evidentia, qua scriptura sacra foret falsissima, etiam et illa symbola (scil. forent falsissima), cum sint portiones vel articuli

Häretiker sein,[1]) und hielt trotz seines Gegensatzes zu kurialistischer Wertung des Papsttums[2]) selbst noch den Papst für den *gerens in ecclesia vicem Christi*;[3]) auch seine Vorstellung vom „Glauben" ist stets die katholische geblieben.[4]) Und sein Verständnis der *lex evangelica* ist in dem Traktat *de veritate sacrae scripturae* dasselbe katholisch-franziskanische wie in seinen Büchern über das *dominium*[5]): *Christus docuit suos ... quod ministrent ut pauperes, humiles et mundo odibiles.*[6]) Wiclifs Ideal sind die im Licht des asketisch-mönchischen Ideals gesehenen primitiven Verhältnisse der Urkirche: *sufficit enim lex Christi ad suscipiendum et distribuendum quascunque elemosinas, ad faciendum quascunque legitimas obedientias et ad faciendum quascunque ordinationes ecclesiae aedificatorias. nonne credimus apostolos omnia ista secundum legem evangelii perfectius complevisse, quam complentur hodie secundum traditiones hominum introductas?*[7]) Wiclifs Traktat *de veritate sacrae scripturae* ist keine „Apologie der Schrift" im Sinne der Reformation; er ist eine Streitschrift zu gunsten seines Verständnisses der *lex evangelica.*[8]) Was Wiclif

---

fidei ex scriptura sacra per apostolos et alios sanctos doctores ecclesiae prudenter collecti. Vgl. über die Stellung der drei genannten Symbole im Mittelalter und über das Vorkommen des Ausdrucks „triplex symbolum" auch bei Durandus von Mende († 1296) Loofs, Symbolik I, 58.

1. Vgl. z. B. de veritate scr. 14. I, 355, 18—356, 3. **2.** Wiclif stellt (20. II, 135, 9ff.) die „blasphemia summe execrabilis" an den Pranger, quod dominus papa, caput legis suae, sit paris auctoritatis cum Christo humanitus, cum sit deus in terris (vgl. oben S. 604 Z. 1), potens ad votum extrahere de thesauro meritorum ecclesiae triumphantis et impertiri ecclesiae militanti absolvendo a poena et a culpa (vgl. oben § 69, 4a, S. 606) eo ipso, quod praetendit se solvere et ligare. **3.** ib. 17. II, 43, 12. **4.** Vgl. Lechler I, 525f. Buddensiegs Gegenbemerkungen (I p. XLI sqq.) lassen aufser acht, dafs das von ihm aus Wiclif Beigebrachte bei Thomas u. a. sich ebenso findet. **5.** Vgl. oben S. 642 bei Anm. 11. **6.** 4. I, 70, 23ff. **7.** 24. II, 270, 15ff. **8.** Nur aus dem Ganzen der Wiclifschen Anschauung herausgenommen, können Zitate wie: „oportet omnem auctoritatem scripturae creatae originari ab ipso [Christo]; ideo oportet primo capere evangelium Christi et apostolorum ac ad ejus regulam scripturas alias concordare. conclusio autem finalis totius scripturae et cujuslibet partis suae est, quod Christus, deus et homo, est humani generis secundum modum congruentissimum redemptor, totius salutis auctor et ultimus praemiator" (31. III, 242, 16ff.; Buddensieg I p. XXXI not. 6), vielleicht den Eindruck machen, Wiclif meine im Sinne Luthers, dafs die Schrift

„oft gesagt hatte“ — *quod praepositi, qui declinando a Christi praeceptis et consiliis ex perversitate vitae sunt populo ad ruinam, sunt archihaeretici*[1]) —, das begründet er mit dieser Schrift: *quicunque saecularis vel clericus maxime obviat Christi legibus, hic est potissimus antichristus.*[2]) — Einen Schritt weiter geht Wiclifs Opposition in der vom Schisma noch kaum berührten Schrift *de ecclesia* vom Winter 1378.[3]) Das Haupt der Kirche, so heifst es hier, ist allein Christus;[4]) *dominus papa, si praedestinatus est — illos autem, quos videmus vivere secundum legem dei, reputamus esse filios regni*[5]) — *et exercet pastorale officium, est caput tantae militantis ecclesiae, quantam regit*;[6]) *sed si non sit praedestinatus, non est capitaneus in ecclesia sancta dei.*[7]) Daraus schliefst Wiclif, *quod nullus romanus pontifex, cui non sit facta specialis revelatio, assereret vel opinaretur, quod subesse sibi sit de necessitate salutis cujuslibet christiani.*[8]) Dabei werden die Ablässe und die Ablafslehre ausführlich kritisiert[9]): *nemo si non deus dat tales indulgentias . . . nisi caris suis*;[10]) ebenso die Kanonisationen — sie können Unwürdige (nicht Prädestinierte) treffen — und die spezielle Anrufung der *multiplicitas sanctorum in dies introducta.*[11]) Derartige gewinn-

---

„Christum treibe in ihrer Einheit wie in jedem einzelnen Teile“ (Buddensieg I p. XXXI). In Wirklichkeit ist dies Zitat zu verstehen nach dem, was Wiclif z. B. c. 10 (I, 206, 15 ff.) sagt: oportet capere . . . quod lex codicum ecclesiae, vocata vulgariter scriptura, sit lex, quam deus dedit suae ecclesiae. oportet, inquam, fideles capere hoc ab experientia credendo primo, quod ille homo, qui conversatus fuit cum duodecim apostolis, scilicet dominus Jesus Christus, consummavit cursum vitae praesentis secundum formam, qua evangelium illud refert. hoc autem oportet fidelem credere, cum oportet praeter universalem notitiam ecclesiae, qua noscit quod aliqua sit lex data a deo, cognoscere quae sit illa. . . . ideo necesse est fideles descendere ad evangelium Jesu Christi, a quo capitur scripturae vel legis dei auctoritas, sicut a capite derivatur sensus et motus ad membra supposita.

1. 32. III, 287, 1 ff. **2.** 31. III, 268, 18 ff. **3.** ed. Loserth 1886 (vgl. oben S. 637 Anm. 3). Wiclif arbeitete an der Schrift, als das Schisma ausbrach (13 p. 290, 12: schisma, quod hodie pullulat per duos pseudomonachos), hielt aber sein gutes Urteil über den in England anerkannten Urban VI. fest. **4.** 1 p. 17, 1. **5.** 4 p. 90, 23 f. **6.** 1 p. 19, 18 ff. **7.** 2 p. 32, 5 f. **8.** ib. p. 31, 27 ff.; vgl. oben S. 566 bei Anm. 4 u. S. 603 bei Anm. 3. **9.** 23 p. 549—587. **10.** ib. p. 583, 19 f. **11.** 2 p. 44—46, speziell p. 46, 5.

reiche[1]) *abusus* widersprechen der *lex Christi*; denn *doctrina Christi sunt humilitas, caritas et paupertas; quicunque ergo oderit ista, non imitando Christum ut aquila, scito quod non sit de sua ecclesia.*[2]) — Nur wenig schärfer ward Wiclifs Opposition in den nächsten $1^1/_2$ Jahren, obwohl er in dieser Zeit auch mit den Bettelmönchen zerfiel.[3]) Das Schisma ist ihm zwar ein Beweis dafür, dafs die Zeit der Pseudochristi (Mt. 24, 23) herangekommen ist;[4]) doch an Urban VI. hielt er noch fest.[5]) — Der Bruch mit der Institution des Papsttums ist da in dem nicht sicher datierbaren, aber wohl noch vor 1381 geschriebenen *dialogus sive speculum ecclesiae militantis.*[6]) Der Begriff (das *nomen*) *„papa"*, so meint Wiclif nun, sei ein *terminus extra fidem scripturae*; es würde heilsam sein für die Kirche, *quod non forent papa vel aliqui cardinales.*[7]) Denn *videtur . . ., quod papa et tota secta sua, dotata temporali dominio, sit haereticus induratus.*[8]) Christus gab dem Kaiser, was des Kaisers war, suchte keine weltliche Herrschaft, *et sic videtur papam non esse Christi vicarium, sed vicarium antichristi.*[9])

---

1. 2 p. 45, 1 f.: [moderniores sancti] . . . canonizantur ratione parentelae, quaestus vel muneris. **2.** 3 p. 63, 2 f. **3.** Vgl. die Schriften „de officio regis" ed. Pollard und Sayle 1887 (1379) und „de simonia" ed. Fränkel und Dziewicki 1898 (Ende 1379 oder Anfang 1380; vgl. p. XIV). Die noch ungedruckte Schrift „de potestate papae" kann dem nicht widersprechen, da sie zeitlich als „summae pars IX" zwischen „de officio" (VIII) und „de simonia" (X) steht. Den Bruch mit den Bettelmönchen setzt „de simonia" voraus (8 p. 98 f.). Dafs er schon 1377 erfolgt ist, scheint mir aus dem mit angreifbaren Gründen in dies Jahr gesetzten Traktat „de officio pastorali" (vgl. Pollard, praef. zum „dialogus" p. XVIII) nicht hervorzugehen, obgleich die Anfänge eines Gegensatzes zu jeder „privata religio" soweit zurückreichen (Loserth, SWA, 1897, S. 108). **4.** de officio regis 9 p. 226, 2—10. **5.** Nicht nur de officio regis 6 p. 121, 24, sondern auch noch de simonia 5 p. 67, 30 ff.: o quam gloriosum foret exemplar ecclesiae, si Urbanus noster VI renunciaret omnibus mundi divitiis sicut Petrus. **6.** ed. Pollard 1886. Pollard verficht (p. XIV sqq.) gegen Lechler, der erst auf 1380, dann auf 1382 datierte, mit sehr angreifbaren Gründen die Abfassung des „dialogus" im Jahre 1379. Vor 1381 bleibe ich, wenn auch nicht ohne Bedenken, stehen, weil Wiclifs Zweifel am scholastischen Abendmahlsdogma im „dialogus" die Schärfe der Thesen vom Sommer 1381 noch nicht erreichen. **7.** dial. 24 p. 49, 16 u. 19. **8.** ib. 7 p. 14, 5. **9.** ib. 31 p. 73, 4—8. Vgl. Buddensieg, praef. zu pol. works I p. XXI: Wyclif in no passage goes so far as downright and without modification to identify the pope with

Die *vesania* Konstantins und seiner englischen Nachfolger, der die Macht des *clerus caesareus* entstammt, soll durch die weltliche Macht der Gegenwart wieder gut gemacht werden.[1]) Indulgenzen und Privilegien würden am besten abgestellt; denn von solchen *fantasmata non fundata nec rationibus nec scriptura*, sowie von den *officiis*, *quae episcopus sibi servat, quae sunt juvenum confirmatio, clericorum ordinatio et locorum consecratio*, gilt: *omnia ista sonant in cupidinem vel lucri temporalium vel honoris.*[2]) Die Bettelmönche sind, weil sie ihrem Ideal, dem Ideal einer *vita exproprietaria, ut ceteris plus perfecta,*[3]) nicht nachleben und *tacent dicere veritatem*, an dem Verfall mit schuldig.[4]) Leise setzten auch schon Zweifel an der scholastischen Abendmahlslehre ein: weder mit der Schrift, noch mit der Vernunft läfst es sich reimen, dafs die geweihte Hostie *non sit corpus domini, sed accidens incognitum sine subjecto.*[5]) Gleichzeitig arbeitete Wiclif, um dem Volke den wahren Sinn der hl. Schrift zugänglich zu machen, an einer Bibelübersetzung in der Volkssprache;[6]) und die Tätigkeit der von ihm angeregten Reiseprediger (*poor priests*) geht offenbar auch schon in diese Zeit zurück.[7])

3 e. Ihre ganze Schärfe erreichte die Opposition Wiclifs erst mit und seit seinen Thesen gegen die Transsubstantiationslehre[8])

---

antichrist or the devil; ... the pope is antichrist only so far as he does or leaves undone this or that.

1. dial. 31 p. 72; vgl. clerici caesarei (34 p. 81, 17). **2.** dial. 24 p. 50, 7. 13. 20 ff. **3.** dial. 19 p. 37 f. **4.** dial. 19 p. 38; vgl. 30 p. 39 und 36 p. 85. **5.** dial. 26 p. 54, 24; vgl. 14 p. 28, 6: quod accidentia sunt in eucharistia sine subjecto, ... non fuit fides tempore Augustini, und 31 p. 70, 30: dicant ... ex efficaci auctoritate scripturae vel ratione, quid in natura sua sit ipsa hostia consecrata. **6.** Vollendet 1382. Vgl. Lechler I, 429 ff. und EFoerster, Wiclif als Bibelübersetzer (ZKG XII, 1891, S. 494—518). **7.** Mai 1382 war die Reisepredigt schon längere Zeit im Gange (Lechler I, 412 f.). **8.** Deutsch bei Lechler I, 652 f. Da der Urtext m. W. nur in englischen Büchern sich findet (auch Gieseler II, 3 S. 296 f. bietet ihn nicht), drucke ich ihn hier nach den „Fasciculi zizaniorum“ S. 105 f. ab: 1. Hostia consecrata, quam videmus in altari, nec est Christus, nec aliqua sui pars, sed efficax ejus signum. 2. Nullus viator sufficit oculo corporali, sed fide, Christum videre in hostia consecrata. 3. Olim fuit fides ecclesiae romanae in professione Berengarii, quod panis et vinum, quae remanent post consecrationem, sunt hostia consecrata. 4. Eucharistia habet virtute verborum sacramentalium tam

vom Sommer 1381,[1]) die seine förmliche Verurteilung in Oxford zur Folge hatten. Erst jetzt ging seine Polemik vom kirchenpolitischen Gebiet ausdrücklich auch auf das der Lehre über. Sein Hauptangriffsobjekt blieb dabei die Transsubstantiationslehre. Wiclif hat sie, namentlich in dem *tractatus de eucharistia*,[2]) als widernünftiges, abgöttisches und unbiblisches Fündlein der neueren Theologie bekämpft. Seine positive Anschauung war wesentlich die symbolische Augustins, bezw. die Berengars[3]): *patet de corpore Christi, quod est dimensiona-*

corpus quam sanguinem Christi vere et realiter ad quemlibet ejus punctum. 5. Transsubstantiatio, identificatio et impanatio, quibus utuntur baptistae signorum in materia de eucharistia, non sunt fundabiles in scriptura. 6. Repugnat sanctorum sententiis asserere quod sit accidens sine subjecto in hostia veritatis. 7. Sacramentum eucharistiae est in natura sua panis aut vinum, habens virtute verborum sacramentalium verum corpus et sanguinem Christi ad quemlibet ejus punctum. 8. Sacramentum eucharistiae est in figura corpus Christi et sanguis, in quae „transsubstantiatur" (vgl. Lechler I, 653f. Anm. 1?) panis aut vinum, cujus remanet post consecrationem aliquitas, licet quoad considerationem fidelium sit sopita. 9. Quod accidens sit sine subjecto non est fundabile, sed si sic, deus annihilatur, et perit quilibet articulus fidei christianae. 10. Quaecunque persona vel secta est nimis haeretica, quae pertinaciter defenderit quod sacramentum altaris est panis per se existens in natura infinitum abjectior ac imperfectior pane equino. 11. Quicunque pertinaciter defenderit quod dictum sacramentum sit accidens, qualitas, quantitas aut earum aggregatio, incidit in haeresim supradictam. 12. Panis triticeus, in quo solum licet conficere, est in natura infinitum (vgl. Lechler I, 653f. Anm. 1?) perfectior pane fabino vel ratonis, quorum uterque in natura est perfectior accidente.

1. Die Zeit ist, obwohl die Überschrift der „conclusiones" in den Fascic. zizan. (p. 104) ausdrücklich den Sommer 1381 angibt, nicht sicher: die Zahl kann korrupt sein, oder ursprünglich auf die Verurteilung Wiclifs sich beziehen. Die Thesen sind vielleicht früher (1380?) veröffentlicht; vgl. Pollard, praef. in dial. p. XIX sqq. und Loserth, praef. zu de euchar. p. VII sqq., dazu die Erörterungen über die Zeit der Schrift „de blasphemia" (ed. Dziewicki 1893, praef. p. VII sqq.: Herbst 1381?), in der „de apostosia" (ed. Dziewicki 1889), eine Schrift, die schon Wiclifs neue Abendmahlslehre vertritt, bereits zitiert wird. Bis die Frage sicherer erledigt ist als bis jetzt, mag der Tradition ihr Recht bleiben. **2.** ed. Loserth 1892. Zeit: vor 1382/83 (praef. p. LX sqq.). **3.** Vgl. Lechler I, 613ff. Dafs Wiclif wie Berengar gedacht hat, darf man sagen, obwohl er (de apost. 5 p. 68, 5; de euch. 2 p. 30, 18ff. u. ö.) die confessio Berengarii (credo ... panem et vinum ... post consecrationem non solum sacramentum, sed etiam verum corpus et sanguinem domini nostri Jesu Christi esse usw., vgl. oben S. 501f.) anerkannte und den „prior error"

liter in coelo et virtualiter in hostia ut in signo;[1]) *cum panis aut vinum demonstratur ubique nec dicta transsubstantiatio nec identificatio nec impanatio*[2]) *potest esse, non restat nisi sensus tropicus, scilicet quod hoc figurat sacramentaliter corpus Christi.*[3]) Die *res sacramenti* ist die *unio Christi cum corpore suo mystico, quod est ecclesia.*[4]) *Ideo dicit Augustinus*[5]): *„crede (fide caritate formata) et manducasti“, quod de esu spirituali oportet intelligi.*[6]) — Aus der dieser Ansicht widersprechenden Haltung der Papstkirche ergab sich für Wiclif, *quod romana ecclesia potest errare in articulis fidei.*[7]) Immer schroffer wurde nun — zumal, seit Urban in England zum Kreuzzug gegen Clemens VII. aufrufen liefs (1383), — Wiclifs Gegensatz zum Papsttum — *de christo et adversario suo antichristo* ist der Titel einer Streitschrift dieser Zeit[8]) —, zu den *clerici caesarei* und den vier *sectae* der Bettelmönche. In Streitschriften und in Predigten schuf dieser Gegensatz sich Ausdruck. — Eine positive Darstellung der Anschauungen Wiclifs aus dieser letzten Zeit gibt der *trialogus.* Die im vorigen[9]) entwickelten Grundgedanken Wiclifs findet man noch hier.

Berengars verwarf. Denn Berengars frühere Lehre kannte er offenbar nicht ausreichend, und Berengars spätere confessio will er „figurative vel tropice“ verstanden wissen (de euch. 1 p. 26, 10).

1. de euch. 8 p. 271, 8ff. **2.** Die deutlichste Erläuterung dieser Begriffe gibt Wiclif de euch. 7 p. 222, 1ff.: primum [deliramentum] est transsubstantiatio, in qua ponunt, quod panis et vinum omnino destruitur. secundum est identificatio, in qua ponunt unum suppositum identifice fieri aliud (vgl. 7 p. 216, 14f.: panis sensibilis fiet corpus Christi et per consequens fiet idem cum corpore Christi et sic sibi identificabitur). et tertium est impanatio, in qua ponunt, non suppositum fieri suppositum, sed naturam assumi hypostatice a supposito. sic, quod in prima fictitia ponunt de transsubstantiato nec remanere materiam nec formam sed totum desinere. in secunda vero ponunt tolerabilius quod panis et vinum remanent in suis suppositis, quae supposita sunt panis et vinum et per viam identificationis fiunt corpus et sanguis Christi. tertia via dicit coloratius, quod non remanent supposita panis et vini, sed naturae panis et vini servantur per hypostaticam unionem. et sic intelligunt quidam sententiam triplicem, quam recitat magister (vgl. oben S. 579 Z. 1ff.; transsubstantio = 3, identificatio = 1 + 2?, impanatio = 4?). **3.** de euch. 9 p. 291, 26ff. **4.** ib. 1 p. 11, 10; sacramentum et res (vgl. oben S. 577 bei Anm. 4) ist Leib und Blut Christi (ibid. p. 11, 8). **5.** Vgl. oben S. 408 bei Anm. 2. **6.** trialogus 4, 7 p. 267. **7.** de euch. 2 p. 32, 16. **8.** polem. works II, 633—692; Ende 1383. **9.** Vgl. 3e.

Auch die Erkenntnis, dafs *introductae sunt paulative adversantiae et deordinationes contrariae legi Christi,*[1]) hat sich nur wenig über die im vorigen[2]) gegebenen Grenzen erweitert: die Siebenzahl der Sakramente wird kritisiert, aber beibehalten;[3]) bei der Firmung[4]) und der *unctio extrema*[5]) wird Notwendigkeit und Schriftgemäfsheit bestritten, bei der Priesterweihe[6]) der *character indelebilis* angezweifelt und nach der Schrift die Überflüssigkeit aller *ordines* aufser den *sacerdotes* und *diaconi* behauptet; der Zwang des Cölibats,[7]) die Notwendigkeit der Ohrenbeichte[8]) und der *thesaurus meritorum*[9]) werden verworfen; Heiligendienst, Reliquienverehrung, Wallfahrten[10]) und in gewisser Weise[11]) auch das Fegfeuer bleiben von der Kritik nicht unberührt. Nur ein eigentümlicher, für den Charakter Wiclifscher Reformgedanken sehr bezeichnender Fortschritt, der aber auch schon seit 1377 sich angebahnt hat,[12]) ist bemerkbar: der Gegensatz zu den Bettelmönchen bringt Wiclif dahin, dafs er jede *religio aut secta humanitus inventa, quae sonat in divisionem christianae religionis,*[13]) zu gunsten der *communis christiana religio, certior, melior et levior quam privata,*[14]) mit Entschiedenheit verwirft.[15]) Allein er nimmt dabei, seinen Gedanken über das *pure evangelice dominare*[16]) entsprechend, die *consilia*, zu deren Zwölfzahl auch Mt. 5, 34 gerechnet wird,[17]) in die *communis religio*

1. sermones II Nr. 49 p. 358, 34. 2. Vgl. 3 d und den Anfang von 3 e. 3. trial. 4, 1 p. 245 ff. 4. trial. 4, 14 p. 292 ff. 5. trial. 4, 25 p. 333 ff. 6. trial. 4, 15 p. 295 ff. 7. sel. engl. works, ed. Arnold III, 189 f.; vgl. Buddensieg, Wiclif, S. 200 Anm. 4. 8. cruciata 9 (pol. works II, 622, 12 f.): sacramentum poenitentiae fuit semper necessarium, licet auricularis modificatio jam adjecta processit ex avaritia antichristi. Vgl. Buddensieg, Wiclif, S. 201 Anm. 2 u. 3. 9. Buddensieg a. a. O. S. 203 Anm. 1—3. 10. Vgl. Lechler I, 558—563. 11. Vgl. Loserth, GGA, 1889, S. 498 ff. 12. Vgl. de civ. dom. 3, 2. III, 17 ff. und 3, 3. III, 30, 24: pura religio christiana est quacumque privata perfectior (vgl. oben S. 649 Anm. 3 a. E.) und dial. 19 p. 38, 31: si essent [fratres] usque ad illud (scil. evangelium) a superfluis expurgati, non remaneret eis nisi clara et meritoria secta Christi. 13. de religionibus vanis monachorum, pol. works II, 437. 14. de religione privata, tract. 2, 2, pol. works II, 527, 12. 15. Vgl. z. B. die in Anm. 13 u. 14 angeführten Streitschriften. 16. Vgl. oben S. 642 bei Anm. 8—11. 17. Vgl. de civ. dom. 2, 13. II, 162, 20. Zumeist denkt Wiclif freilich bei den consilia nur an das triplex consilium (de rel. priv. 2, 2; pol. works II, 529, 10 und 530, 10) der castitas, paupertas und obedientia (ibid. p. 528, 19—24).

christiana auf,[1]) anscheinend ohne gröfsere Klarheit über diese Frage als früher.[2]) Wiclif blieb also selbst in der letzten Phase seiner Entwickelung mit seinen religiösen und sittlichen Idealen durchaus in katholischen Traditionen. Er hat die meisten Negationen des Protestantismus anticipiert; das Evangelium der Reformation aber hat er nicht gekannt. Nach seinen Positionen beurteilt, ist er kein „Reformator vor der Reformation“.

4. Hus († 6. Juli 1415)[3]) war ein konservativer Wiclifit; seine Schriften und Predigten sind zu einem guten Teile wörtlich Wiclif entlehnt.[4]) Er übernahm die Grundgedanken Wiclifs, auch die Polemik gegen den Ablafs, bestritt auch mit ihm die absolute Notwendigkeit der *confessio oris* in der Bufse,[5]) eignete sich aber sonst die Zweifel Wiclifs an der Richtigkeit der kirchlichen Lehre nicht an. Auch die Transsubstantiation hielt er fest.[6]) Nur die von seinen Anhängern infolge waldensischer (?) Einflüsse entgegen dem kirchlichen Brauch eingeführte *communio sub utraque* hat er gebilligt, auch dann noch, als das Konstanzer Konzil am 15. Juni 1415 den Bruch zum Gesetz gemacht hatte.[7]) — Doch haben auch die weitergehenden Gedanken Wiclifs in Böhmen (bei den Taboriten) ihr Publikum gehabt.[8]) In radikalster (den Kommunismus einschliefsender) Form haben sie, mit sozialen, nationalen, waldensischen und joachimitischen Ideen gemischt, den Charakter der Wirren des Hussitenkrieges bestimmt; und in der nach Aussöhnung der Utraquisten mit der Kirche (1433) und nach

---

1. de rel. priv. 2, 2, pol. works II, 528, 13f. **2.** Vgl. de civ. dom. 2, 13. II, 162, 29: omnes viantes obligantur ad ista consilia vel eorum aliqua ad minimum sub poena peccati venialis; ad quod judicandum erit discretus sibi ipsi judex optimus. **3.** Über die älteren Drucke von Werken des Hus s. RE VIII, 472f. Von einer neuen Ausgabe (Mag. Jo. Hus opera omnia, Prag 1903ff) sind bis jetzt tom. I, fasc. 1–3 (expositio decalogi ca. 1398—1412; de corpore Christi 1408; de sanguine Christi 1406 — alle drei ed. WFlajšhans) und tom. II, fasc. 1 (super IV sentent. I—II, seit 1407, ed. WFlajšhans und MKominkova) erschienen. **4.** Vgl. JLoserth, Hus und Wiclif, und seine Einleitung zu Wyclif, sermones I p. XXII sqq. **5.** Lechler, Wiclif II, 249. **6.** Vgl. aufser Lechler II, 252ff. jetzt den Traktat de corpore Christi nebst der Einleitung des Herausgebers. **7.** Lechler, Wiclif II, 199f. **8.** Vgl. Loserths Einleitung zu Wyclif, de euchar. p. XLIV sqq.

Vernichtung der Taboriten (1435) aus der religiösen Gährung in Böhmen hervorgewachsenen, durch Peter v. Chelczicky gesammelten Unität der böhmischen Brüder [1]) haben namentlich Wiclifsche Gedanken bauen helfen an dem Bau einer neben die päpstliche Kirche tretenden Gemeinschaft reineren katholischen Christentums, die, als die Reformation des 16. Jahrhunderts begann, Luthers Auftreten zunächst mit den freudigsten Hoffnungen begrüfste.

5. Johann Pupper aus dem geldrischen Städtchen Goch († 1475 oder später), [2]) Johann Rucherat aus Ober-Wesel (*Joannes de Wesalia*, † 1481?) [3]) und Wessel Goesefort (oder Gansfort) aus Gröningen († 1489) [4]) sind im Vergleich mit

---

1. Vgl. JMüller, Böhmische Brüder (RE III, 445—467). **2.** Uber seine Werke vgl. OClemen, S. 41—70 und RE VI, 741, 14—17. Sie sind in Drucken aus den Anfängen der Reformationszeit (1520—1523) fast sämtlich erhalten. Es sind a) „de libertate christiana" (nach 1473, unvollständig), nur in einem sehr seltenen Amsterdamer Druck von 1521 vorliegend (vgl. Ullmann I², 144f.); b) die [vielleicht mit dem verlorenen 6. Buche de libertate identische] „epistula apologetica" von 1474/75, neu gedruckt bei ChWFWalch, Monimenta medii aevi II, 1, Göttingen 1761, p. 1—24 (doch vgl. OClemen, S. 267f.); c) der „dialogus de quattuor erroribus circa legem evangelicam exortis" (1475 oder später, neugedruckt bei Walch a. a. O. I, 4, 1760, p. 73—239; doch vgl. OClemen, S. 264ff.); d) mit mancherlei nicht von Goch Herrührendem untermischte „fragmenta aliquot" eines Druckes von 1523 (vgl. OClemen, S. 62—70). **3.** Von seinen Schriften (vgl. Clemen, DZfG n. F. II, 161) haben wir nur die, wohl 1475 (vgl. NPaulus, Katholik, 1898, S. 53f.) geschriebene „disputatio adversus indulgentias", bei Walch, Monimenta (vgl. Anm. 2) I, 1, 1757, S. 111—156 (vgl. OClemen a. a. O. S. 156). Denn das ca. 1521 von evangelischer Seite publizierte „Opusculum de auctoritate, officio et potestate pastorum ecclesiasticorum" (vgl. OClemen, ZKG XVIII, 1898, S. 362—364, Neudruck bei Walch a. a. O. II, 2 S. 115—162) kann ihm höchstens vermutungsweise zugeschrieben werden (vgl. OClemen, DZfG n. F. II, 159—162). Doch charakterisieren ihn auch die aus seinen Predigten exzerpierten „Paradoxa" und das mit ihm 1479 vorgenommene Verhör, das sog. „Examen magistrale" (beides bei Ortuinus Gratius, Fasciculus rerum expetendarum ed. EBrown, London 1690, p. 325f. u. 327—333; vgl. den mehrfach eigenartigen Parallelbericht bei Clemen, DZfG n. F. II, 165—173 und desselben Notiz in Seeligers Histor. Vierteljahrsschrift III, 1900, S. 521—523). **4.** M. Wesseli Gansfortii . . . opera, Groningen 1614. In diese Ausgabe ist (p. 709—852) auch die „Farrago rerum theologicarum ex Wesseli . . . scriptis excerptarum" aufgenommen, die 1522 in Zwolle und [in einem Nachdruck?] in Wittenberg erschien, sowie

Wiclif und Hus schon Kinder einer neuen Zeit. Die in der Zeit der Reformkonzile und der *Gravamina adversus curiam romanam*[1]) weitverbreitete kritische Stimmung gegen kurialistische Gedanken, gegen Ablässe, Mönchtum u. dergl., das bei den Reformfreunden häufige Ausspielen der hl. Schrift gegen die Kirchenautorität der Gegenwart,[2]) ja leise bereits auch humanistische Aversion gegen die Scholastik und humanistisches Zurückgehen auf die primären Quellen auch der christlichen Lehre (Schrift und ältere Väter[3])): das alles hat sie, wenn auch in verschiedenem Mafse, berührt. Aber über den Katholizismus ihrer Zeit führt keiner dieser drei hinaus. Zwar ist Wesel angegriffen, weil er gesagt habe, *quod nihil sit credendum, quod non habeatur in canone bibliae,*[4]) und Goch hat erklärt: *sola scriptura canonica fidem indubiam et irrefragabilem habet auctoritatem, antiquorum patrum scripta tantum habent auctoritatis, quantum canonicae veritati sunt conformia; ... modernorum vero doctorum maxime ordinum mendicantium scripta ... vanitati magis deserviunt, quam veritati.*[5]) Allein diese These von dem singulären Ansehen der hl. Schrift[6]) schlofs auch bei ihnen die Anerkennung einer autoritativen kirchlichen Tradition nicht aus.[7]) Und Wessel hat sich ausdrücklich dagegen verwahrt, dafs er unter Nichtachtung der apostolischen Tradition die Schrift allein zur *regula fidei* mache.[8]) Die Betonung des singulären Ansehens der hl. Schrift,

---

(p. 853—922) das, was die Baseler Ausgabe der Farrago vom September 1522 mehr bot: einige Briefe Wessels mit einer Vorrede Luthers vom 29. Juli, wohl 1522 (= EA lat. 38, d. i. var. arg. VII S. 495 f.). Vgl. OClemen, ZKG XVIII, 361—370.

1. Vgl. BGebhardt, Die gravamina der deutschen Nation gegen den römischen Hof, Diss. phil., Breslau 1884. 2. Vgl. Kropatscheck I, 388—406. 3. Vgl. Clemen, Goch, S. 189. 4. Gratius p. 331; Clemen, DZfG n. F. II, 171. 5. ep. apol. p. 10 f. 6. Vgl. oben S. 636 bei Anm. 2—4. 7. Vgl. über Wesel Clemen, Goch, S. 189 Anm. 4 und Wesels Versicherung, se nunquam dixisse aliquid contra determinationem ecclesiae (Gratius p. 328; Clemen, DZfG n. F. II, 166). Auch Goch hat von dem sensus einer Schriftstelle, wenn er gleich durchaus dem Buchstaben entspreche, anerkannt: non est pro vero sensu tenendus, si determinationi ecclesiae obviare manifeste reperitur; nam ecclesiae auctoritas est maxima auctoritas (de lib. bei Clemen, Goch, S. 191). 8. Wessel, ep. ad M. Jac. Hoeck c. 6 (opp. p. 887 f.): non parum admiror te, virum sapientem, quod me tam levem facilemque assertu judices, ut ex hac sola

die auch bei Wessel nicht fehlt,[1]) ist mit dem Respekt vor der kirchlichen Tradition nur dann und nur soweit unverträglich, wenn und soweit eine Spannung zwischen der hl. Schrift und der Tradition empfunden wird.[2]) Nun findet sich zwar bei Goch, Wesel und Wessel eine Unzufriedenheit mit einzelnen Traditionen in der Kirche ihrer Zeit.[3]) Insonderheit hat namentlich Goch die Mönchsgelübde kritisiert,[4]) und bei Wessel und vornehmlich bei Wesel ist ein scharfer Gegensatz zur Ablaſspraxis und Ablaſstheorie zur Aussprache gekommen.[5]) Auch einzelne, hier mehr in aufklärerischem Denken, dort mehr im Subjektivismus der Mystik wurzelnde „Ketzereien" finden sich bei Wesel[6]) und Wessel.[7])

---

negativa, ut quia nihil in scriptura continetur de indulgentiis, adeo solummodo moveri me putes. scio sane, non solam sacram scripturam esse fidei regulam adaequatam. scio quaedam per apostolos tradita, quae scripta non sunt, et omnes eas traditiones velut canonicam scripturam in fidei regulam suscipiendas. haec duo sola et quae ex his per necessariam consequentiam evidenter deducta constat, unicam fidei regulam constituunt.

1. Vgl. Kropatscheck I, 415 Anm. 2. **2.** Das läſst sich auch an der Orthodoxie des 17. Jahrhunderts, ja noch an manchen Erscheinungen im gegenwärtigen Protestantismus beobachten. **3.** Wesel hat auch die consecratio altarium, calicum, cereorum, palmarum, herbarum et aquae benedictae et aliarum rerum inanimatarum kritisiert (Gratius p. 330; Clemen, DZfG n. F. II, 171), hat die Menge der Feste, das Fasten und die Rom-Wallfahrten angegriffen (Paradoxa bei Gratius p. 326). **4.** Siehe Clemen, Goch, S. 167ff.; vgl. Wesel bei Gratius p. 329 und Clemen, DZfG n. F. II, 168: religio nullum salvat, sed gratia dei. **5.** Über Wessel vgl. Paulus, Katholik a. a. O. S. 240; Wessel sieht im Ablaſs nur einen Nachlaſs der kanonischen Strafen: indulgentiae sunt remissiones de his poenis, quas praelatus injunxit aut injungere potest (de poen., opp. p. 781). Wesels Angriff auf den Ablaſs teilt diese These, greift in der Polemik aber tiefer: aliquem, quemcunque sacerdotem, etiam summum pontificem, indulgentias dare, quibus sit homo ab omni poena a deo indicta solutus, non est in sacro canone scriptum (adv. indulg. These 4, Walch p. 116f.); opinioni doctorum de thesauro ecclesiae congregato ex merito Christi et operibus supererogationis sanctorum, commisso summo pontifici ad distribuendum, quamquam sit valde pia, salubres tamen sunt debiles objectiones (These 7 p. 117f.). Ja, Wesel soll gesagt haben: indulgentiae sunt piae fraudes fidelium (Gratius p. 330; Clemen a. a. O. S. 171). **6.** Wesel bestritt die processio spiritus a patre filioque (Nr. 7, Gratius p. 328; Clemen, S. 169), behauptete, nullum esse peccatum originale in parvulis jam conceptis in utero materno (Nr. 18, Gratius p. 329, Clemen, S. 168). **7.** Vgl. Paulus, Katholik a. a. O. S. 245f. Wessel nahm z. B. an, daſs

Allein was bei Goch, Wesel und Wessel an spätere, protestantische Kritik erinnert, das findet sich in ihrer Zeit auch andererorts, wo man von der legitimen[1]) kirchlichen Tradition nicht abweichen wollte. Und die „Ketzereien" Wesels haben mit reformatorischen Gedanken gar nichts, die Wessels wenig gemein. Die Gnadenlehre blieb bei jedem der drei hier in Rede stehenden Männer in den Bahnen der augustinisch-katholischen Tradition.[2]) Dafs sie, von der Mystik Augustins in verschiedenem Mafse innerlich gefafst,[3]) zu den pelagianisierenden Tendenzen der späteren Scholastik sich in verschieden starkem Gegensatz befanden, gibt ihnen keine singuläre Stellung: Augustin hat unter den mittelalterlichen Theologen stets dankbare Leser gehabt; der Renaissance war er sympathischer als Aristoteles; seine Mystik hatte im 15. Jahrhundert in weiteren Kreisen Anhänger; seine Gnadenlehre war nie verurteilt und reagierte vereinzelt im endenden Mittelalter auch sonst gegen den Neo-Pelagianismus des Nominalismus;[4]) den Satz, dafs *sola gratia dei salvantur electi*, hat das Ketzergericht, das Wesel zum Widerruf mehrerer seiner Behauptungen zwang, unbeanstandet gelassen.[5]) Auch Goch, Wesel und Wessel sind keine „Reformatoren vor der Reformation".[6]) Aber auch sie sind Zeugen dafür, dafs im endenden Mittelalter die Reformation nicht nur negativ vorbereitet worden ist.

Christus für die Gläubigen auch aufser dem Sakrament non solum deitate sua, sed et carne sua gegenwärtig sei (opp. p. 697, Paulus, S. 230), sprach der priesterlichen Absolution den richterlichen Charakter ab, verwarf die Satisfaktionen (de poen., opp. p. 802: verbum satisfactionis ... blasphemiam continet ac desperationem nutrit; vgl. Paulus, S. 239), hatte über das Fegfeuer eigene Gedanken usw. Die Transsubstantiationslehre scheint er beibehalten zu haben (Paulus, S. 230).

1. Was legitime Tradition sei, war nicht sicher zu sagen; vgl. oben § 67, 5 a. E. (S. 600 f.). **2.** Vgl. für Goch Clemen, Goch, S. 94 ff., für Wessel Paulus, S. 139 ff. **3.** Goch und namentlich Wessel sind mehr Augustiner als Wesel (vgl. oben S. 657 Anm. 6). **4.** Vgl. oben § 70, 2 (S. 610 f.). **5.** Gratius p. 331, Clemen, DZfG n. F. II, 171; vgl. Hausleiter ibid. 347. **6.** Auch Luthers bekanntes Urteil über Wessel in der oben S. 655 f. Anm. 4 erwähnten Vorrede: hic si mihi antea fuisset lectus, poterat hostibus meis videri Lutherus omnia ex Wesselo hausisse; adeo spiritus utriusque conspirat in unum, kann daran nicht irre machen. Im Streit sieht man leicht sehr partielle Bundesgenossen als ganze an. Und wer weifs, wie genau Luther Wessel gelesen hat?

§ 73. Renaissance und Humanismus.

RStähelin, Erasmus (RE V, 434—444); GBonet Maury, Faber Stapulensis (ib. 714—717); HUlmann, Hutten (RE VIII, 491—496); GKawerau, Reuchlin (RE XVI, 680—688) und die vor diesen Artikeln genannte Literatur. — JBurckhardt, Die Cultur der Renaissance in Italien. 8. Aufl. von LGeiger. 2 Bde. Leipzig 1902. — GVoigt, Die Wiederbelebung des classischen Altertums, 2. Aufl., 2 Bde. Berlin 1880 u. 1881. — JJansen, Gesch. des deutschen Volkes I. Freiburg 1876, jetzt mehr als 20 Auflagen (vgl. die Literaturangaben p. XXVII sqq.). — WMaurenbrecher, Gesch. der katholischen Reformation I. Nördlingen 1880. — LGeiger, Renaissance und Humanismus in Italien und Deutschland. Berlin 1882 (Allg. Gesch. in Einzeldarstellungen hrsg. von WOncken II, 8). — PDrews, Humanismus u. Reformation. Vortrag. Leipzig 1887. — FLezius, Zur Charakteristik des religiösen Standpunktes des Erasmus, Gütersloh 1895. — PWernle, Die Renaissance des Christentums im 16. Jahrhundert, Tübingen und Leipzig 1904.

1. Weit gefährlicher als die Reformbestrebungen der Reformkonzile und die der sogen. Vorreformatoren, ward der katholischen Kirche eine andere Bewegung. Von Italiens grofsen Dichtern Dante († 1321), Petrarca († 1374) und Bocaccio († 1375) literarisch neu belebt, von seinen Künstlern seit ca. 1400 mit Begeisterung studiert, erlebte, von den Traditionen Italiens emporgetragen, das klassische, insonderheit das römische, Altertum zunächst in Italien eine Renaissance, die nicht mehr nur einzelne Bildungselemente der Antike, sondern das gesamte im Schutt der Ruinen und im Staube der Bibliotheken begrabene Erbe derselben zum Besitz der Gebildeten machen wollte. Vor der Herrlichkeit der auferstandenen Toten erblafste alle Schönheit der christlichen Gegenwart;[1]) und, von den Fesseln der Tradition innerlich befreit, gefiel sich der schrankenloseste Individualismus in der rückhaltlosesten Verehrung antiker Poesie, Kunst und Philosophie. Heidnische Bildung, Egoismus, Weltseligkeit und nur zu oft auch grobe Unsittlichkeit charakterisierten die moderne Weltanschauung. Allen Fachstudien, natürlich auch dem theologischen, gegenüber erschien die Beschäftigung mit der alten Literatur als ein Studium der *Humaniora*. Und als mit Papst Nikolaus V. (1447—1455) die Renaissance im engeren Sinne, d. i.

1. Vgl. die Geschichte der am 15. April 1485 gefundenen römischen Leiche (Burckhardt, 3. Abschn., 2. Kap., Nr. 6, 3. Aufl. S. 230f.).

die Renaissance auf künstlerischem Gebiet, und die Renaissance auf literarischem Gebiet, der Humanismus, auch in Rom eingezogen, ist nicht eine Verkirchlichung der Renaissance, sondern eine gesteigerte Verweltlichung des Papsttums die Folge gewesen. Mit dem kriegerischen Julius II. (1503—1513), der das fünfte Laterankonzil (§ 69, 3) berief, und Leo X., Medici (1513—1521), der Luther verdammte, erreichte dies Renaissance-Papsttum seine Höhe: Bramante (1444—1514), Raffael (1483 bis 1520) und Michelangelo (1475—1564) wirkten damals in Rom, Humanisten fanden Beschäftigung und Unterhalt an der Kurie. — Die Kirche drohte in Italien zu zerfallen in eine abergläubische Masse und eine aufgeklärte Geistesaristokratie.

2. Doch haben auch die Renaissance und der Humanismus für die Dogmengeschichte nicht nur wegen ihres auflösenden Charakters Bedeutung. Die wandernde Schar der italienischen Literaten, welche die Wiederbelebung der literarischen Schätze der Alten sich angelegen sein liefsen, zeigte zwar zunächst der Mehrzahl nach trotz einigen Respektes vor dem Kultus, wenigstens vor der letzten Ölung, deutlich den heidnischen Charakter der Renaissancebildung: eitle Ruhmsucht, freche Laszivität, beifsender Spott, Sittenlosigkeit, Unglaube und Aberglaube ist bei den meisten zu beobachten. Dennoch wies nicht nur die [überdies seltene] Polemik — Laurentius Valla († 1457) bestritt die Echtheit der konstantinischen Schenkung und der areopagitischen Schriften, auch die apostolische Abfassung des Apostolikums — auf den Anfang einer neuen Zeit hin. Es wurden durch die Beschäftigung mit der römischen Literatur, durch das von griechischen Einwanderern [schon vor 1453] geförderte Studium des Griechischen und durch die [allerdings sehr seltene] Beschäftigung mit dem Hebräischen auch wichtige Hilfsmittel für eine künftige Regeneration der Kirche geschaffen: eine der Vergangenheit gegenüber neue Kenntnis der Sprachen und der Geschichte verbreitete sich in den Kreisen der neuen Bildung, der Sinn für historische Exegese und historische Kritik wurde geweckt. Und selbst in Italien dachten bereits im 15. Jahrhundert einzelne Humanisten — so Giovanni Pico della Mirandola († 1494) — an eine humanistische Läuterung des von ihnen für legitim gehaltenen Katholizismus.

3. Von Italien aus kam der Humanismus ins übrige Abendland. In Spanien protegierte ihn der Kardinal Ximenes († 1517); in England vertraten ihn u. a. John Colet († 1519) und Thomas Morus († 1535); in Deutschland fand er Pflegstätten namentlich an den Universitäten Heidelberg und Erfurt, in Johann Reuchlin († 1522) den gediegensten Vertreter seines philologischen Wissens, in Erasmus († 1536 in Basel), dem weit über Deutschlands Grenzen bekannten „Könige der humanistischen Literatur“, seinen glänzendsten Repräsentanten.[1]) — Die unkirchliche und unchristliche Tendenz des älteren italienischen Humanismus trat im aufseritalienischen Humanismus weniger hervor. Zwar fehlte es auch hier nicht an scharfem Gegensatz zur Scholastik, zu mönchischer Unbildung und offenbaren Mifsbräuchen in der Kirche, wie z. B. Sebastian Brants († 1502) „Narrenschiff“ (1494), die *laus stultitiae* des Erasmus (1511) und die *epistolae virorum obscurorum* (1515) beweisen; und deutscher Patriotismus liefs die antirömischen Traditionen des 15. Jahrhunderts und humanistische Aufklärung mannigfach zusammengehen: Ulrich von Hutten († 1523), seine Ausgabe der Schrift Vallas über die konstantinische Schenkung (1517) und sein *Vadiscus, dialogus, qui et trias Romana inscribitur*, gegen die römischen „Goldsauger“ (vom April 1520).[2]) Doch drang hier die humanistische Bildung auch in die Kreise ein, deren [meist mystisch gefärbte] Frömmigkeit den Kirchenglauben mit warmer Zustimmung festhielt. Und wie schon Giovanni Pico und andere der jüngeren italienischen Humanisten an eine humanistische Regeneration des kirchlichen Christentums gedacht hatten, so trugen auch [Ximenes,] Colet, Morus und namentlich Erasmus

---

1. Vgl. Bibliotheca Erasmiana, Bibliographie des oeuvres d'Erasme, 3 Tle., Gand 1900/01. Opera omnia [ed. Clericus], 10 Bde., Leiden 1703 bis 1706. Die dogmengeschichtlich wichtigsten Werke sind die „Stultitiae laus“ (IV, 381—504), das „Enchiridion militis christiani“ (V, 1—66; deutsch von JLängern: „Die christliche Ritterschaft“, Braunschweig 1650), das NT. mit Übersetzung und Anmerkungen (tom. VII), die Paraphrasen zu den neutestamentlichen Büchern (VII, 1—1198), die „Diatribe de libero arbitrio“ (IX, 1215—1248) und der „Hyperaspistes“ (X, 1249—1536).
2. Ulr. Hutteni opera ed. WBröcking (5 voll und 2 suppl.) III, 427 ff.; vgl. Knaake in Luthers Werken, WA VI, 381 ff.; WKöhler, Luthers Schrift an den christl. Adel, Halle 1895; ThKolde, GGA 1890, Nr. 12 und 1897, Nr. 6.

sich mit Reformgedanken, die, ohne die alte Lehrgrundlage antasten zu wollen,[1]) auf Abstellung spätentstandener Mifsbräuche, auf die Pflege einer humanistisch-biblisch[2]) veredelten kirchlichen Wissenschaft und auf sittliche Regeneration der Kirche und ethische Verwertung der Dogmen abzielten. Diesem Ziele wollte Erasmus nicht nur mit seinem Enchiridion (1501), mit seinem NT. (1516, 1519, 1522) und mit seinen Paraphrasen zu den neutestamentlichen Büchern[3]) dienen; auch seine Kirchenväter-Ausgaben (Hieronymus*[4]) 1516—1520, Cyprian* 1520, Hilarius 1523, Irenaeus* 1526, Ambrosius 1527, Augustin 1528, Chysostomus, *latine,* 1530, Origenes, *latine,* 1536) sollten das rechte Verständnis des echten Christentums erschliefsen helfen.

4. Doch noch ehe diese Reformgedanken Durchführung fanden, trat mit dem Beginn der Wittenberger Bewegung ein neuer Faktor in die dogmengeschichtliche Entwickelung ein. — Unter den neuen Verhältnissen ist dann der Humanismus dienend in dreifacher Weise dogmengeschichtlich wirksam geworden: er hat, evangelisch vertieft, der Reformation zum Siege, protestantischer Wissenschaft zum Dasein verholfen; er hat mitgearbeitet an einer Regeneration der alten Kirche; er hat mit der subjektivistischen Opposition der Anabaptisten, Antitrinitarier und Sozinianer sich verbunden und ist so indirekt, aber auch direkt als gebildete Unterströmung in der katholischen Kirche (namentlich Frankreichs) ein Faktor in der Entwickelung der modernen Aufklärung geworden.

---

1. Esoterische Kritik war dadurch nicht ausgeschlossen (vgl. was Melanchthon 1529, CR IV, 970 schrieb: Cinglius mihi confessus est, se ex Erasmi scriptis primum hausisse opinionem suam de coena domini). **2.** Plato und Cicero wirkten mit darauf ein, wie die „Renaissance des Christentums" (vgl. Wernles oben zitiertes Büchlein) von Erasmus gedacht wurde. Doch waren seine Hinweise auf die Bibel durchaus ernst gemeint. Im Enchiridion sagt er am Schlufs (V, 66): cum desunt homines, quorum convictus te reddat meliorem, abducito te, quantum potes, ab humano consortio et prophetas sanctos, Christum, apostolos in colloquium addisce. inprimis autem Paulum tibi facito familiarem; hic tibi semper habendus in sinu, nocturna versandus manu, versandus diurna, postremo et ad verbum ediscendus. **3.** Vgl. oben S. 661 Anm. 1. **4.** Die editiones principes sind mit einem Sternchen (*) versehen.

Kapitel VI.

Skizze der dogmengeschichtlichen Entwickelung des römischen Katholizismus vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart.

§ 74. Die Wendung der Krisis zu einer Regeneration des Katholizismus im 16. Jahrhundert.

[WMoeller-] GKawerau, Lehrbuch der KG III, 2. Aufl., Freiburg 1899, S. 200—228; AKnöpfler, Concil von Trient (KL² XI, 2038—2116). — WHDEKöllner, Symbolik II, Hamburg 1844. — HJHoltzmann, Kanon und Tradition, Ludwigsburg 1859. — WMaurenbrecher vgl. § 73. — FDittrich, Beiträge zur Gesch. der kath. Reformation im ersten Drittel des 16. Jahrh. I u. II (HJG V. 1884, S. 319—398 und VII. 1886, S. 1—50). — FBiehler, Die Rechtfertigungslehre des Thomas v. Aquino mit Hinblick auf die Tridentinischen Beschlüsse (ZKWL 1886, S. 417—434). — KWerner (vgl. § 70) IV, 2. — WMaurenbrecher, Tridentiner Concil. I. Vorspiel und Einleitung (Histor. Taschenbuch 1886, S. 147—256); II. Begründung der kath. Glaubenslehre (ebenda 1888, S. 305—328); III. Die Lehre von der Erbsünde und Rechtfertigung (ebenda 1890, S. 237—330). — RSeeberg, Beiträge zur Entstehungsgeschichte der Lehrdekrete des Konzils von Trient. I. Die Verhandlungen über die Schrift und die Tradition, II. Mitteilungen aus der Diskussion über die Rechtfertigung (ZKWL 1889, S. 546—559, 604—616, 643—700). — EGothein, Ignatius von Loyola, Halle 1895.

1. Die Krisis, in der sich der Katholizismus um 1500 befand, ist durch die von Luther ausgegangene Bewegung akut geworden und — zugunsten einer Regeneration der alten Kirche entschieden. Denn der römische Katholizismus hat im 16. Jahrhundert die vom Protestantismus angegriffene dogmatische Tradition des Mittelalters nicht lediglich sanktioniert; er hat zugleich, diese Tradition revidierend, manche Mifsbildungen der spätmittelalterlichen Zeit beseitigt. Diese Regeneration des Katholizismus im 16. Jahrhundert, auch inbezug auf die kirchliche Lehre, ist allerdings z. T. veranlafst durch positive Einflüsse des Protestantismus, ist auch durch die apologetische Rücksichtnahme auf die „Häretiker“ mächtig gefördert, ja vielleicht erst durch sie durchführbar geworden. Allein sie basierte doch vornehmlich auf einer unabhängig vom Protestantismus entstandenen katholischen Reformbewegung. Sehr verschiedenartige, ja z. T. einander entgegengesetzte Strömungen liefen in derselben schliefslich dem

gleichen Ziele zu: a) die in streng mittelalterlichem Geiste durchgeführte Reorganisation der spanischen Kirche durch die Krone unter Ferdinand und Isabella; b) die Erneuerung des Thomismus im Dominikanerorden, zunächst an den spanischen Universitäten, durch Franz v. Vittoria in Salamanca († 1546) und seine Schüler Melchior Canus († 1560) und Dominicus de Soto († 1560); c) die eifrige Pflege katholischer [meist irgendwie mystisch gefärbter] Frömmigkeit namentlich in einer Reihe neuer Orden oder Reformkongregationen;[1] d) die humanistischen Reformbestrebungen[2] und die vom Humanismus direkt und indirekt (durch Rückweisung auf Augustin) ausgegangene Veredelung der Theologie, die bei Erasmus, bei Eck († 1543), Johannes Faber († 1531), Contarini († 1542), Reginald Pole († 1558), Morone († 1580) u. a. sich zeigt; e) das Erstarken des Papsttums, sowie das Wiederaufkommen des Kurialismus;[3] f) endlich das zu diesem Kurialismus oft wenig passende kirchliche Interesse der Landesherrn. — Ein Sammelplatz für diese verschiedenartigen Strömungen, mit Ausnahme der zur thomistischen Gnadenlehre zurückdrängenden,[4] wurde der Jesuitenorden; und eben hierauf beruht die gewaltige Bedeutung des Jesuitenordens für die Regeneration des Katholizismus und seine weitere Entwickelung.

2. Völlig einig waren die eben genannten Faktoren nur in der Abweisung des Protestantismus. Daher hat man, als es endlich im Dezember 1545 zum Trienter Konzil[5]) gekommen

---

1. Vgl. Dittrich I. **2.** Vgl. oben § 73, 3. **3.** Vgl. oben § 69, 3 (S. 605). Cajetan (vgl. oben S. 610) war in der Zeit des fünften Laterankonzils, in die auch sein „Tractatus de auctoritate papae et concilii" fällt, ein eifriger Vertreter der kurialistischen Traditionen. **4.** Die jesuitische Theologie, deren bedeutendster Vertreter Franz Suarez († 1617) ist, lenkte zur franziskanischen Scholastik zurück und hat den Thomas, den auch sie vielfach eifrig traktierte, im Sinne der neo-semipelagianischen Tendenzen der franziskanischen Scholastik (vgl. oben § 65, 2, S. 544 ff.) zu interpretieren gesucht (vgl. oben S. 552 Anm. 7). — In der ersten Zeit des Ordens haben einzelne Jesuiten (z. B. Canisius als Hoftheologe König Ferdinands) die kurialistischen Gedanken zurückzudrängen, oder wenigstens nur sehr vorsichtig geltend zu machen verstanden. **5.** Vgl. die Literatur bei Knöpfler (KL² XI, 2114 ff.) und bei Moeller-Kawerau III, 218. Offiziell publiziert sind nur die Canones et decreta sacrosancti ... concilii Tridentini (Rom 1564, oft nachgedruckt, mit deutscher Übersetzung von WSmets, Bielefeld, ed. ster. 5, 1858; Stereotyp-Ausgaben des lateinischen

war, alle Differenzen innerhalb der eigenen Kirche unentschieden gelassen und hat, nach feierlichem Bekenntnis des sog. Nicaenum [1]) in der 3. Sitzung,[2]) nur vom Protestantismus angegriffene Lehren fixiert. Zunächst in der 4. Sitzung am 18. April 1546 die Lehre über Schrift und Tradition. Unter gleichzeitiger Aufzählung der *canonicae scripturae* des AT. (incl. Apokryphen) und NT. (in dem unter Einrechnung des Hebräerbriefs *quatuordecim epistulae Pauli* gezählt werden) erklärte die Synode: *sacrosancta oecumenica ... synodus ... omnes libros tam veteris quam novi testamenti ... nec non traditiones ipsas tum ad fidem tum ad mores pertinentes,*

Textes sind z. B. in Leipzig bei Tauchnitz und in Regensburg bei Manz erschienen). Das umfangreiche Aktenmaterial, das die berühmten Historiker des Konzils, PSarpi (Istoria del concilio Trid., London 1619, lateinisch 1620) und SPallavicino (Istoria del concilio di Trento, Rom 1656f., lateinisch 1672), benutzten, soll vollständig publiziert werden in der von der Görres-Gesellschaft seit 1901 herausgegebenen Sammlung: Concilium Tridentinum; diariorum, actorum, epistularum, tractatuum nova collectio. Doch liegen bis jetzt erst zwei Bände vor (I: Diariorum pars 1, ed. SMerkle, Freiburg 1901, u. IV: Actorum pars 1, ed. StEhses, 1904). Man ist daher von den älteren Quellenpublikationen noch nicht unabhängig. Die wichtigsten unter diesen sind: JlePlat, Monumentorum ad historiam conc. Trid. ... spectantium ampliss. collectio, 7 Bde., Löwen 1781—87, eine Sammlung der bis dahin publizierten offiziellen Dokumente (vgl. Köllner II, 27—44) nebst einigen neuen; ThSickel, Zur Geschichte des Concils v. Trient (Aktenstücke 1559—1563), Wien 1872; ATheiner, Acta genuina concilii Tridentini ab Masarello concilii secretario conscripta, 2 Bde., Agram 1874; IvDöllinger, Ungedruckte Berichte und Tagebücher z. Gesch. des Concils v. Trient, 2 Abteilungen, Nördlingen 1876; AvDruffel und KBrandi, Monumenta Tridentina, Heft 1—5, München 1884—99 (= Bd. I 1899). Das Wichtigste aus den „Canònes et decreta“ bietet auch CMirbt, Quellen z. Gesch. des Papsttums, 2. Aufl., Tübingen 1901, S. 202—255; die dogmatischen Dekrete allein hat HDenzinger in sein Enchiridion symbolorum et definitionum etc. (Würzburg 1854) aufgenommen. Die bei Denzinger am Rande gedruckten Paragraphenzahlen sind nach der 6. Aufl. (ed. IStahl, Würzburg 1888) im folgenden unter der Chiffre D. mitzitiert.

1. Vgl. oben S. 458 nach Anm. 6. **2.** Die ersten 8 Sitzungen des Konzils sind in der Zeit vom 13. Dezember 1545 bis zum 11. März 1547 in Trient abgehalten, die 9. und 10. Sitzung in Bologna am 21. April und 2. Juni 1547, die 11. bis 16. Sitzung in Trient zwischen dem 1. Mai 1551 und dem 28. April 1552, die letzten neun Sitzungen (17—25) ebenda in der Zeit vom 18. Januar 1562 bis zum 3. Dezember 1563.

tanquam vel oretenus a Christo vel a spiritu sancto dictatas et continua successione in ecclesia catholica conservatas, pari pietatis affectu ac reverentia suscipit.[1]) Erst seit diesem, freilich an alte katholische Traditionen[2]) anknüpfenden Synodalbeschlufs ist es in der römischen Kirche definitiv unmöglich gemacht, allein die Schrift als die höchste Autorität auszugeben.[3]) Und schon hier war die Tradition keine geschichtlich klare, etwa ein für alle Mal feststellbare Gröfse; denn die Synode behauptete, dafs die von Christo herrührende *veritas et disciplina* enthalten sei *in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ... ad nos usque pervenerunt.*[4]) Zugleich ward bestimmt: *vetus et vulgata editio .. pro authentica habeatur; ... sanctae matris ecclesiae est judicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sacrarum.*[5])

3. Bei den Bestimmungen über die Erbsünde hat man in der 5. Sitzung am 17. Juni 1546 die Linie des Consensus der mittleren Scholastik innegehalten. Der Satz: *si quis non confitetur primum hominem Adam, cum mandatum dei ... fuisset transgressus, statim sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse ... et ... secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse, anathema sit,*[6]) liefs unentschieden, was zwischen der thomistischen und franziskanischen Scholastik strittig war.[7]) Selbst die scotistisch-nominalistische Ansicht, dafs die Erbsünde nur als Schuld bedingender Mangel „Sünde" sei, ist nicht ausgeschlossen, wenn unter Abweisung der These, dafs Adam nur den Tod und leibliche Strafen auf seine Nachkommen vererbt habe,[8]) erklärt wird: *hoc Adae peccatum ..., propagatione non imitatione transfusum*

---

1. sess. 4, decr. de can. script.; D. 666. **2.** Vgl. oben S. 334 Anm. 2 und S. 656f. Anm. 8. **3.** Dafs dies vordem möglich war, ist oben S. 609 Anm. 5, S. 636 bei Anm. 4 und S. 656 bei und mit Anm. 4—7 zu ersehen. **4.** sess. 4, decr. de can. script.; D. 666. **5.** sess. 4, decr. de editione et usu sacr. libr.; D. 667 u. 668. **6.** sess. 5, can. 1; D. 670. **7.** Das erhellt daraus, dafs das „in qua constitutus erat" an die Stelle eines „in qua creatus erat" der Vorlage (Theiner I, 130b; vgl. oben S. 549 bei Anm. 7 und S. 544f. nach Anm. 6) gesetzt ist, und daraus, dafs nach dem „in deterius commutatum fuisse" das „nulla etiam animae parte illaesa durante" der Vorlage (Theiner a. a. O.) gestrichen worden war. Das „in deterius commutatum" konnte ein Scotist im Sinne eines „factus est pejor" deuten (Theiner I, 143a). **8.** sess. 5, can. 2; D. 671.

omnibus, inest unicuique proprium.[1]) Protestantischen Gedanken wird [ohne Verständnis für ihren sittlichen Ernst] die für alle Getauften das Gewicht der Erbsünde verflüchtigende scholastische Lehre von dem nach der Taufe allein noch bleibenden *fomes peccati*[2]) entgegengesetzt: *si quis per Jesu Christi domini nostri gratiam, quae in baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti negat, aut etiam asserit non tolli totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet, ... anathema sit. ... manere autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem haec sancta synodus fatetur. ... hanc concupiscentiam sancta synodus declarat ecclesiam catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari.*[3]) Ergänzend ist in einer späteren Sitzung gesagt, das *liberum arbitrium* sei durch die Erbsünde *minime extinctum, viribus licet attenuatum et inclinatum.*[4]) Das ist nicht der augustinische, sondern der semipelagianische, bezw. neo-semipelagianische, Begriff des *liberum arbitrium.*[5])

4 a. Das in langen Verhandlungen vereinbarte Dekret *de justificatione* ist in der 6. Sitzung am 13. Januar 1547 zur offiziellen Annahme gekommen. Klar und eindeutig ist in ihm die der gesamten Scholastik gemeinsame, aus augustinischen Gedanken[6]) stammende Auffassung des Wesens der Rechtfertigung zum Ausdruck gebracht. Die *justificatio* ist der im *sacramentum baptismatis* erstmalig[7]) und für die, *qui ... ab accepta justificationis gratia per peccatum exciderunt, rursus ... per poenitentiae sacramentum*[8]) erfolgende Akt[9]) Gottes, durch den der Mensch, von Gott mit der *justitia* beschenkt, *ex injusto fit justus.*[10]) Sie ist *non sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae.*[11]) Sie erfolgt, *dum Jesu Christi sanctissimae passionis merito per spiritum sanctum caritas dei diffunditur in cordibus eorum, qui justificantur.*[12]) Zweideutig

---

1. sess. 5, can. 3; D. 672. **2.** Vgl. oben S. 577 bei Anm. 10 und S. 613 Anm. 4. **3.** sess. 5, can. 5; D. 674. Die Ausdrucksweise hat mehr scotistisch-nominalistische als thomistische Färbung. **4.** sess. 6, decr. de justific. cap. 1; D. 675. **5.** Vgl. oben S. 435 bei Anm. 7, S. 438 bei und mit Anm. 10, S. 545 bei und nach Anm. 2. **6.** Vgl. oben § 50, 8c (S. 389 f.). **7.** cap. 7; D. 681. **8.** cap. 14; D. 690. **9.** Vgl. oben S. 563 f. Anm. 9. **10.** cap. 7; D. 681; vgl. cap. 16 (D. 692): quae justitia ... dei est, quia a deo nobis infunditur per Christi meritum. **11.** ibid.; zu dem „voluntaria" vgl. oben S. 386 bei Anm. 7 u. 8. **12.** ibid.; D. 682.

aber und insofern vor lauter Klugheit unklar ist die Stellung der Konzilsentscheidung in dem weiteren Detail, soweit hier die Differenzen zwischen der augustinisch-thomistischen Gnadenlehre einerseits, der neo-semipelagianischen der älteren Franziskaner sowie der des Duns und der Nominalisten andererseits in Frage kamen.[1])

4b. Seiner Grundlage nach kann zwar das Dekret, obwohl auch die antiprotestantische Tendenz des Tridentinum hierbei stark in Rechnung zu ziehen ist, schon deshalb als thomistisch bezeichnet werden, weil es die Rechtfertigungslehre getrennt von der Sakramentslehre behandelt.[2]) Aber bereits der Aufbau deutet auf neo-semipelagianischen Einflufs hin. Denn den *tres status justificationis*, von deren Besprechung man in Anlehnung an Thomas bei den Verhandlungen ausgegangen war: der ersten Setzung, der Bewahrung und der Wiederherstellung der Rechtfertigung,[3]) ist ein Abschnitt über die *dispositio seu praeparatio ad justificationem* vorangestellt.[4]) Das kann zwar thomistisch gedeutet werden,[5]) sieht aber zunächst mehr neo-

---

1. Vgl. über Thomas oben § 65, 6b (S. 563f.), über die älteren Franziskaner § 65, 2a (S. 544ff.). Duns, der die Rechtfertigung beim Bufssakrament behandelte, ist hier trotz seiner Prädestinationslehre (vgl. oben S. 595 bei und mit Anm. 4), ebenso wie die älteren Franziskaner, Neo-Semipelagianer (vgl. § 67, 4c S. 600); aber er wich von seinen älteren Ordensgenossen ab, indem er, wie später Ockam (vgl. § 70, 5b S. 520), die expulsio culpae und die die reale Veränderung bringende infusio gratiae unterschied (vgl. Seeberg, Duns, S. 323ff.). Die Nominalisten gingen inbezug auf die dispositio ad justificationem ex merito de congruo in neo-semipelagianischen Bahnen (vgl. oben S. 615); hinsichtlich der Frage nach dem Verhältnis zwischen expulsio culpae und infusio gratiae folgten sie teils, wie Ockam (oben S. 520), der scotistischen, teils wie Biel (vgl. Seeberg, Duns, S. 332 Anm. 2) der älteren Anschauung (vgl. oben S. 562 bei Anm. 5). Bei einigen Konzilsvätern verbanden sich mit scotistisch-ockamistischen Traditionen positiv und negativ durch den Protestantismus angeregte Gedanken (vgl. Seeberg, ZWKL 1889, S. 671ff.). **2.** Vgl. oben S. 563. Das Tridentinum verknüpft zwar die erste und die wiederholte Rechtfertigung mit der Taufe und Bufse (oben S. 667 bei Anm. 7 u. 8), aber bei dem incrementum acceptae justificationis ist dem bei der Sakramentslehre ausgesprochenen Gedanken, dafs durch die Sakramente omnis vera justitia vel incipit vel coepta augetur (sess. 7, decr. de sacr., prooem., unten S. 672 bei Anm. 3) kein Ausdruck gegeben. **3.** Theiner I, 162. Diese drei status bestimmen in dem Dekret die Reihenfolge der Kapitel 7—9, 10—13, 14—15. **4.** cap. 5 u. 6. **5.** Vgl. S. 550 bei Anm. 4—9.

semipelagianisch aus. — Ebenso steht es mit den Detail-Ausführungen. Die *praeparatio* (α) besteht darin, daſs die Menschen, die *nullis eorum existentibus meritis* berufen werden,[1] a) *fidem ex audito concipientes, libere moventur in deum, credentes vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt atque illud inprimis, a deo justificari impium per gratiam ejus,* b) *in spem eriguntur fidentes deum sibi propter Christum propitium fore,* c) *illumque tanquam omnis justitiae fontem diligere incipiunt,* d) *ac propterea moventur adversus peccata per odium aliquod et detestationem.*[2] Gewirkt wird diese *praeparatio* durch die *gratia praeveniens,* deren *inspiratio* der Mensch *cooperando* annehmen, oder von sich stoſsen kann.[3] *Hanc dispositionem seu praeparationem,* so heiſst es dann weiter,[4] *justificatio ipsa* (β) *consequitur.* Als das, was in ihr gegeben wird, erscheint zunächst die von Gott geschenkte *justitia,* die ein jeder erhält *secundum mensuram, quam partitur spiritus sanctus singulis prout vult, et secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem.*[5] Sodann wird diese Gabe näher dahin präzisiert: *in ipsa justificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum, cui inseritur, fidem, spem et caritatem, nam fides, nisi ad eam spes accedat et caritas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis ejus verum membrum efficit.*[6] Dies *justificari* wird als ein *justificari per fidem et gratis* bezeichnet, *quia fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis,* und, *quia nihil eorum, quae justificationem praecedunt, sive fides sive opera, ipsam justificationis gratiam promeretur.*[7] Dagegen wird da, wo von dem *incrementum acceptae justificationis* (γ) geredet wird, im Einverständnis auch mit Thomas[8] gesagt: *justificati . . . in ipsa justitia, per Christi gratiam accepta, cooperante fide bonis operibus*

---

1. cap. 5; D. 679. **2.** cap. 6; D. 680. Dies Vierfache entspricht in gewisser Weise dem „motus mobilis“ in der Rechtfertigungslehre des Thomas (vgl. oben S. 563 Anm. 7). **3.** cap. 5; D. 679. Vgl. den motus moventis bei Thomas (oben S. 563 Anm. 7). **4.** cap. 7; D. 681. **5.** ibid. **6.** c. 7; D. 682. Dies entspricht zugleich der consummatio motus und dem ganzen motus in der Rechtfertigungslehre des Thomas. **7.** cap. 8; D. 685; vgl. Thomas oben S. 551 nach Anm. 4 und S. 564 f. **8.** Vgl. oben S. 566 bei Anm. 9.

crescunt.[1]) Wenn endlich in dem Abschnitt über das *justificationis amissam gratiam recuperare* (δ)[2]) festgestellt wird, *quolibet mortali peccato amitti gratiam, sed non fidem,* und wenn dabei implicite zur Anerkennung kommt, daſs auch „Gläubige" *fornicarii, adulteri ..., fures, avari* usw. sein können,[3]) so widerspricht auch dies thomistischen Gedanken nicht: auch Thomas kennt eine *fides informis,* der die *perfectio debita ex parte voluntatis* fehlt.[4]) — Allein, soviel thomistisches Begriffsmaterial in all diesen Ausführungen steckt, unverkennbar ist doch, daſs sie am ungezwungensten zu einer in sich klaren Anschauung sich zusammenschlieſsen lassen, wenn man sie neo-semipelagianisch deutet, d. h. in der *praeparatio* das durch die *gratia large dicta* oder *gratis data*[5]) angeregte und unterstützte *„facere, quod in se est"* sieht, dem *ratione meriti de congruo* die *infusio gratiae* folgt, nach welcher die Gerechtfertigten *ratione meriti de condigno* eine Mehrung der Gnade und das ewige Leben sich verdienen können.[6])

4c. Dennoch ist der Thomismus durch das Dekret nicht ausgeschlossen. Denn von allen *merita* ist gesagt, Gottes Güte lasse *„merita"* sein, *quae sunt ipsius dona.*[7]) Die Begriffe *merita de congruo* und *de condigno* sind nicht verwendet. Das Meritorische der *praeparatio* kann daher auch als im Sinne des *meritum de congruo* negiert gelten.[8]) Ein *arcanum mysterium divinae praedestinationis* ist anerkannt;[9]) ja es ist von dem *perseverantiae munus* gesagt, daſs es *aliunde haberi non potest nisi ab eo, qui potens est eum, qui stat, statuere, ut perseveranter stet.*[10]) Selbst dem Gedanken eines irresistibeln Wirkens der Gnade im thomistischen Sinne[11]) ist durch die Behauptung, daſs der Mensch die Gnade *et abjicere potest,*[12]) nicht alles Existenzrecht genommen. Denn die Erläuterung

1. cap. 10; D. 685. **2.** cap. 14f.; D. 690f. **3.** cap. 15; D. 691. **4.** Oben S. 564 bei Anm. 11. **5.** Vgl. oben S. 544 bei Anm. 5 und S. 546 bei Anm. 7. **6.** Vgl. cap. 16; D. 692: vitam aeternam ... vere promeruisse. **7.** cap. 16; D. 692. Vgl. oben S. 551 bei Anm. 4. **8.** Vgl. oben S. 669 bei Anm. 7. **9.** cap. 12; D. 688. In can. 17 (D. 709), wo man nach dem Eingange eine Abweisung des Gedankens der praedestinatio ad mortem erwartet, läuft das Satzgefüge schlieſslich nur auf eine Abweisung der praedestinatio ad malum hinaus, sodaſs Augustin (vgl. oben S. 392 bei Anm. 9 u. 10) wie Thomas den Kanon hätten billigen können. **10.** cap. 13; D. 689. **11.** Vgl. oben S. 551 bei Anm. 2 u. 3. **12.** cap. 5; D. 679.

dieses Gedankens an anderer Stelle: der Mensch sei der *gratia excitans* gegenüber imstande zu einem *dissentire*, „*si velit*“, er sei nicht untätig *veluti inanime quoddam*, verhalte sich nicht *mere passive*,[1]) gestattet es allenfalls, das „*abjicere posse*“ auf die Fälle zu beschränken, da Gott den freien Willen, der ja auch nach Thomas mitwirken mufs, nicht zum *velle non dissentire* bestimmt. Selbst die These, dafs Gott *semel justificatos non deserit, nisi ab eis prius deseratur*,[2]) widerspricht dem nicht, da an anderer Stelle Gott bezeichnet wird als *potens . . . eum, qui cadit, restituere*.[3])

4 d. Beachtenswert ist endlich, dafs bei diesem Dekret *de justificatione* selbst die einmütige Abweisung des Protestantismus nicht ohne Kompromisse zustande gekommen ist. Die Abweisung scheint zwar klar und deutlich: da nur die *fides cum caritate* rechtfertigt, erkenne man, dafs der Glaube ohne Werke tot ist;[4]) da die Mehrung der Gnade durch gute Werke verdient wird, bestätige sich, dafs *ex operibus justificatur homo et non ex fide tantum* (Jac. 2, 24);[5]) *nemini fiduciam et certitudinem remissionis peccatorum suorum jactanti et in ea sola quiescenti peccata dimitti . . . dicendum est*;[6]) *nullus scire valet certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam dei esse consecutum*;[7]) *nisi ex speciali revelatione sciri non potest, quos deus sibi elegerit*.[8]) Allein die Verhandlungen beweisen, dafs an einem Punkte, bei der *certitudo fidei*, die Abweisung in dem Dekret runder erscheint, als einige Konzilsmitglieder sie verstanden.[9])

5 a. Gleich eingehend, wie die Lehren von Sünde und Gnade, ist in Trient nur noch die Sakramentslehre behandelt

1. can. 4; D. 696. **2.** cap. 11; D. 686. **3.** cap. 13; D. 689. **4.** cap. 7; D. 682. **5.** cap. 10; D. 685. **6.** cap. 9; D. 684. **7.** ibid.; vgl. can. 13—16; D. 705—708. **8.** cap. 12; D. 688; vgl. oben S. 566 bei Anm. 4 u. 5. **9.** Vgl. Seeberg, ZKWL 1889, S. 682—700. Dafs Bernhard v. Clairvaux (vgl. oben S. 524) eine certitudo gratiae zu kennen scheine, ist in Trient ausdrücklich geltend gemacht (Conc. Trid. I, 589, 1 f.), und in mehreren Kongregationen, am 15. Oktober (ib. 580, 2), am 1. Dezember (ib. 589, 24) und am 17. Dezember 1546 (ib. 593, 37 u. 109, 5 ff.), ist über die Sache verhandelt. Die schliefsliche Formel des Dekrets (vgl. oben bei Anm. 7) ist ein Kompromifs: post longam disputationem convenerunt omnes, tam, qui sunt contra certitudinem, quam qui pro certudine, quod nemo potest esse certus certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, de gratia dei (ib. 600, 6 ff.).

worden.[1]) Man hat sie am 3. März 1547 in der 7. Sitzung, die zuerst sich mit ihr beschäftigte, mit einem Proömium eingeleitet, das die massive, schon damals und noch heute nicht völlig ernst genommene[2]) Behauptung enthält, daſs durch die Sakramente *omnis vera justitia vel incipit, vel coepta augetur, vel amissa reparatur.*[3]) Die Lehrbestimmungen selbst folgen im Anschluſs an Eugens IV. Bulle *„Exultate deo"*[4]) ohne wesentliches Hinausschreiten über die Grenzen des scholastischen *consensus* zumeist der thomistischen Tradition. Die sieben sämtlich von Christo eingesetzten[5]) Sakramente *continent gratiam,*[6]) *conferunt gratiam non ponentibus obicem*[7]) *ex opere operato.*[8]) Taufe, Firmung, Weihe sind *imprimentia* und daher unwiederholbar;[9]) die *intentio saltem faciendi, quod facit ecclesia,* ist für die *ministri* bei allen Sakramenten erforderlich.[10])

5b. Bei der Taufe wird ausdrücklich der Meinung widersprochen, als könne für die nach der Taufe begangenen Sünden *sola recordatione et fide baptismi* Vergebung erlangt werden.[11]) Die Ketzertaufe wird, wenn sie *in nomine patris et filii et spiritus sancti* und mit der *intentio faciendi, quod facit ecclesia,* gegeben ist, anerkannt.[12])

5c. Die Firmung steht nur dem Bischof zu.[13])

5d. Inbezug auf das Abendmahl wird das *„post consecrationem ... Christum ... vere, realiter ac substantialiter ... contineri sub singulis cujusque speciei partibus"*[14]) auch *extra usum*[15]) behauptet; *concomitantia*[16]) und *transsubstantiatio*[17])

---

1. In sessio 7, 13, 14 und 21—24. **2.** Vgl. Loofs, Symbolik I, 305. **3.** Mirbt, Quellen², S. 216; bei Denzinger fehlt dies Proömium (!). **4.** Vgl. oben S. 605 bei Anm. 5. **5.** sess. 7, de sacr. in genere, can. 1; D. 726. Vgl. oben S. 576 bei Anm. 3. **6.** ib. can. 6; D. 731. **7.** ibid. **8.** ib. can. 8; D. 733. Vgl. oben S. 599 bei und nach Anm. 5. Im Tridentinum wird die Formel dadurch erläutert, daſs bei dem Abendmahl ein „sancte accedere" als geziemend hingestellt, aber nur gefordert wird, daſs beim Abendmahl „nullus sibi conscius mortalis peccati" ohne vorangegangene sakramentale Beichte komme (sess. 13, de euch. cap. 7; D. 761). **9.** sess. 7, de sacr. in gen., can. 9; D. 734. **10.** ib. can. 11; D. 735. **11.** sess. 7, de bapt. can. 10; D. 747. Vgl. auch oben S. 667 bei Anm. 2 u. 3. **12.** ib. can. 4; D. 741. Vgl. oben § 49, 6 (S. 374f.). **13.** sess. 7, de conf., can. 3; D. 754. **14.** sess. 13, de euch. cap. 1; D. 755 u. can. 3; D. 765. **15.** ib. can. 4; D. 766. **16.** ib. cap. 3; D. 757. **17.** ib. cap. 4; D. 758.

werden gelehrt ohne ein Eingehen auf die Frage nach der Art und Möglichkeit der Gegenwart des Leibes Christi.[1]) Der Hostienkult wird als *latriae cultus, qui vero deo debetur,* mit Energie festgehalten,[2]) ebenso unter Mifsbilligung einiger „vom Geiz, von der Erfurchtslosigkeit oder vom Aberglauben eingeführter Mifsbräuche" [3]) das *sacrificiam missae ... vere propitiatorium,* das *non solum pro fidelium vivorum poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus, sed et pro defunctis in Christo, nondum ad plenum purgatis, rite juxta apostolorum traditionem offertur.*[4]) Die Kelchentziehung[5]) wird gebilligt,[6]) ausnahmsweise Gestattung des Kelches dem Papst anheimgegeben.[7])

5e. Die Bufslehre fixierte man unter starker Nachwirkung der nachthomistischen Entwickelung[8]): die *contritio* ist nur *aliquando* eine *caritate perfecta,* die der *reconciliatio* [schon vor dem äufseren Sakramentsempfang] *sacramenti voto* teilhaftig wird;[9]) auch die *contritio imperfecta, quae attritio dicitur, ... ad dei gratiam impetrandam disponit.*[10]) Die *confessio* aller dem Beichtenden bekannten[11]) Todsünden [einschliefslich der *circumstantiae*] vor dem Priester, *episcopus* oder *sacerdos,* als dem *vicarius* Christi, erscheint der Praxis der Ohrenbeichte gemäfs[12]) als geheime.[13]) Ja, die öffentliche Beichte wird als unrätlich bezeichnet,[14]) obgleich der Begriff der *publica poenitentia* für besondere Fälle beibehalten wird.[15]) Die von dem Priester *velut a judice*[16]) auferlegte *satisfactio* ist nötig, weil nicht immer mit der *culpa* auch *universa poena* erlassen wird,[17]) d. h. sie tritt ein für die *poena temporalis, quae*

1. Vgl. oben § 66, 7 b (S. 580 ff.) u. § 70, 5 a βγ (S. 618 ff.). **2.** sess. 13, de euch., cap. 5; D. 759 u. can. 6; D. 768. **3.** sess. 22, decr. de observandis etc., Mirbt, Quellen², S. 241, 1 f. **4.** ib., decr. de sacr. missae, cap. 2; D. 817. Todsünden werden dabei nur ex voto poenitentiae getilgt: hujus quippe oblatione placatus dominus, gratiam et donum poenitentiae concedens, crimina et peccata etiam ingentia dimittit (ibid.). **5.** Vgl. oben S. 504 und S. 654 bei Anm. 7. **6.** sess. 21, de comm. sub utraque, can. 1—3; D. 812—814. **7.** sess. 22 de ref., decr. super petitione concessionis calicis; Mirbt², S. 242, 2 f. **8.** Vgl. oben S. 600 mit S. 585 f. **9.** sess. 14, de poen., cap. 4; D. 778. Vgl. oben S. 585 bei u. nach Anm. 8. **10.** ibid.; D. 778. **11.** Ps. 19 (18), 3 kennt und zitiert auch das Tridentinum (ib. cap. 5; D. 780). **12.** Vgl. oben S. 517 bei Anm. 4. **13.** sess. 14, de poen., cap. 5; D. 780. **14.** ibid. **15.** sess. 24, de ref., cap. 8; vgl. oben S. 478 nach Anm. 6. **16.** sess. 14, de poen., cap. 6; D. 781 **17.** ibid., cap. 8; D. 783.

non semper, ut in baptismo fit, dimittitur.[1]) Sie wird als ein *compati* mit Christo bezeichnet; es wird auch gesagt, sie sei *non ita nostra, ut non sit per Christum* (*Phil. 4, 13*).[2]) Die Indulgenzen werden unter Abschaffung der *abusus, qui in his irrepserunt* (*pravi quaestus* u. dergl.), als ein *usus christiano populo maxime salutaris* bezeichnet.[3]) Ihr Wesen aber wird nicht definiert. Ob sie auch für Tote wirksam sind, wird nicht gesagt.

5f. Die Ausführungen über die *extrema unctio*[4]) reproduzieren kurz, was einhellige Tradition war.

5g. Das Dekret über das *sacramentum ordinis*[5]) begünstigt im Unterschied von der Bulle *Exultate deo*, die das *sacerdotium* vor den anderen *ordines* nicht hervorhob,[6]) die Meinung, das Sakrament sei eigentlich die Priesterweihe. Entschieden wird aber in dieser Hinsicht nichts. Die *septem ordines* werden als *ab ipso ecclesiae initio* in der Kirche vorhanden bezeichnet,[7]) und die Bischöfe, *qui in apostolorum locum successerunt,* als *presbyteris superiores* erklärt.[8])

5h. Auch die Formulierung der *doctrina de sacramento matrimonii*[9]) sieht von allen Finessen der scholastischen Behandlung des Sakraments[10]) ab. Das Interesse der Synode galt hier im Gegensatz zum Protestantismus dem Sakramentscharakter der Ehe und ihrer Unauflöslichkeit,[11]) der Zuständigkeit der Kirche für die *causae matrimoniales,*[12]) der Unmöglichkeit eines Eheschlusses für Kleriker und Ordensleute[13]) und der These, dafs es *melius et beatius* sei, *manere in virginitate aut coelibatu, quam jungi matrimonio.*[14]) — Doch lassen die kirchenrechtlichen Bestimmungen des *decretum de reformatione matrimonii,*[15]) die [unter Verbot der allerdings als *rata et vera* anerkannten *matrimonia clandestina*] für die Brautleute aller Parochien, in denen das Dekret publiziert ist, den

---

1. sess. 6, de justific., cap. 14; D. 690. **2.** sess. 14, de poen., cap. 6; D. 781. **3.** sess. 25 (ultima) continuatio, 4. Dez. 1563, decr. de indulg.; Mirbt², S. 253f.; z. T. D. 682. **4.** sess. 14, de sacr. extr. unct.; D. 785 bis 788. **5.** sess. 23; D. 834—845. **6.** D. 596. **7.** sess. 23, de sacr. ord., cap. 2; D. 835. Vgl. oben § 66, 10 S. 589f. **8.** ibid. cap. 4; D. 837. **9.** sess. 24; D. 846—858. **10.** Vgl. oben S. 590 bei Anm. 5—8. **11.** can. 1, 5 u. 7; D. 847, 851, 853. **12.** can. 4 u. 12; D. 850 u. 858. **13.** can. 9; D. 855. **14.** can. 10; D. 856. **15.** Mirbt², S. 246—248; vgl. S. 246 Anm. 7.

Eheschlufs vor dem *parochus* zur Pflicht machen, erkennen, dafs die Synode den *mutuus consensus* der Nupturienten als das ansah, was die Ehe stifte.

6. Ein *decretum de purgatorio*,[1]) das in der letzten Sitzung zur Annahme kam, konstatiert nur dessen Existenz und die Nützlichkeit der *suffragia* [*mortuorum*], insonderheit der Seelmessen, will alle der Erbauung nicht dienlichen *difficiliores ac subtiliores quaestiones* über diese Materie aus den Predigten verbannt wissen. Ebenso ist das, was in derselben Sitzung *de invocatione et reliquiis sanctorum et sacris imaginibus* beschlossen wurde, als eine vornehm-vorsichtige Anerkennung dieser längst zum Dogma gehörigen Stücke des „Christentums zweiter Ordnung“ anzuerkennen: die Synode erklärte, dafs es *bonum atque utile* sei, *ob beneficia impetranda a deo per filium ejus Jesum Christum, dominum nostrum, qui solus noster redemptor et salvator est, ad eorum* (*i. e. sanctorum*) *orationes, opem auxiliumque confugere.*[2])

7. Das von Pius IV. behufs Regelung der vom Tridentiner Konzil gewünschten Bekenntnisverpflichtung der Seelsorger[3]) 1564 für alle Pfründenniefser und Lehrer vorgeschriebene und allmählich überall in Gebrauch gekommene Glaubensgelöbnis, die sogenannte *professio fidei Tridentinae*,[4]) und der infolge ausdrücklicher Anregung seitens des Konzils[5]) im Auftrage desselben Papstes von vier Theologen, deren drei Dominikaner waren, verfafste, nach Pius IV. Tod († 1565) 1566 von seinem Nachfolger, dem Dominikaner Pius V., publizierte *catechismus ad parochos*, der sog. *Catechismus Romanus*,[6]) gaben die tridentinische Lehre mit stärkerer Betonung des römischen Primats. Zwar nannte auch das Tridentinum den Papst *ipsius dei in terris vicarium*[7]) und forderte von den Mitgliedern der Provinzialsynoden: *veram obedientiam summo romano pontifici*

---

1. sess. 25; D. 859. **2.** sess. 25; D. 860. **3.** sess. 24, de reform., c. 12. **4.** Sie steht in der päpstlichen Bulle „Injunctum nobis“ vom 13. Nov. 1564, die sie vorschreibt, u. a. bei Mirbt², S. 257f. Denzinger (§ 863—867) gibt den Text der professio mit zwei vatikanischen Zusätzen im Schlufs (add.: et ab oecumenico concilio Vaticano, und: praesertim de romani pontificis primatu et infallibili magisterio). **5.** sess. 25, de indice etc., Mirbt², S. 254. **6.** Der Katechismus ist oft ediert. Eine Stereotypausgabe ist z. B. in Leipzig bei Tauchnitz erschienen (10. Aufl. 1884). **7.** sess. 6, de reform., c. 1.

spondeant;[1]) doch in der *Professio* heifst es: *sanctam ... romanam ecclesiam omnium ecclesiarum matrem et magistram agnosco, romanoque pontifici ... veram obedientiam spondeo ac juro*,[2]) und im Katechismus: *salvator ... Petrum universi fidelium generis caput et pastorem constituit.*[3]) Der Katechismus geht aufserdem nicht selten mehr in das Detail der dogmatischen Tradition ein, als das Tridentinum. Wenn dabei z. B. nach Erwähnung der Schöpfung des Menschen inbezug auf Gott gesagt wird: *tum originalis justititiae admirabile donum addidit*;[4]) wenn das erbsündliche Verderben über den Verlust des *donum superadditum* hinaus ausgedehnt,[5]) und im Abschnitt über das Abendmahl die thomistische Lehre über die Art der Gegenwart Christi kurz reproduziert wird[6]): so wird diesem Hervortreten thomistischer Schullehre gegenüber die andersartige Haltung des Tridentinum noch deutlicher. Zugleich erklärt sich, weshalb die Jesuiten das nie zweifellose und gegenwärtig keinesfalls mehr aufrecht zu erhaltende „symbolische“ Ansehen des Katechismus bestritten haben.[7])

§ 75. Die nach dem Tridentinum gebliebenen Schuldifferenzen.

WMoeller (RSeeberg), Bajus (RE II, 363—367); CMirbt, Emser Kongrefs (RE V, 342—350); JFvSchulte, Gallikanismus (RE VI, 355—359); PTschackert, Jansen (RE VIII, 589—599); ATLPelt (OZöckler), Molina (RE XIII, 256—260); KBenrath, Ricci (RE XVI, 743—749). — Morgott, Congregatio de auxiliis (KL² III, 897—920). — MDupin, Manuel du droit public ecclésiastique français, Paris 1844. — Janus (IvDöllinger) s. § 69. — JFriedrich, Geschichte des vatikanischen Konzils. 3 Bde. Bonn 1877—87. — KWerner, Geschichte der katholischen Theologie, seit dem Trienter Konzil bis zur Gegenwart. 2. Aufl. München u. Leipzig 1889. — IvDöllinger und FHReusch, Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch. kath. Kirche seit dem 16. Jahrh., 2 Bde., Nördlingen 1889. — FNippold, Handbuch der neuesten KG. 3. Aufl. 4 Bde. Elberfeld (I u. II, 1880 u. 83), Berlin (III, 1 u. IV, 1890 u. 1892), Hamburg (III, 2, 1896). — CMirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums, 2. Aufl., Tübingen und Leipzig 1901.

1. Unter den innerkirchlichen Differenzen, die man in Trient zu verdecken sich bemüht hatte,[8]) sind die beiden

1. sess. 25, de reform., c. 2; Mirbt², S. 251, 30. 2. D. 867. 3. cat. rom., pars 1, cap. 10, quaest. 11. 4. 1, 2, 19. 5. 4, 12, 3. 6. 2, 4, 42; vgl. oben S. 582 bei Anm. 1. 7. Köllner II, 188 Anm. 14. 8. Vgl. Conc. Trid. I, 108, 31: concilium convenisse dicebant, non ut catholicorum

wichtigsten die zwischen Kurialismus und Episkopalismus und die zwischen der augustinisch-thomistischen Gnadenlehre und den semipelagianischen Traditionen der franziskanischen und nominalistischen Scholastik. Ein ökumenisches Konzil, das Konstanzer, hatte den Episkopalismus dogmatisiert,[1] ein anderes, das fünfte Laterankonzil, im Gegensatz dazu den Kurialismus;[2] in Trient vermied man Stellung zu nehmen: vom Papsttum ward wenig gesagt,[3] die Frage, ob die Bischöfe *divino jure*, oder kraft päpstlicher Einsetzung ihre Sitze innehätten, ward in den Dekreten nicht berührt. Doch eben dies Verschweigen der episkopalistischen Gedanken, ja die ausdrückliche Erklärung, alle Reformdekrete seien so gemeint, *ut in his salva semper auctoritas sedis apostolicae et sit et esse intelligatur*,[4] ferner die Eingangsformel aller Dekrete (*sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina synodus in ea praesidentibus tribus apostolicae sedis legatis etc.*) in ihrer Abweichung von der Konstanzer (*sacrosancta oecumenica Constantiensis synodus ecclesiam catholicam repraesentans etc.*) und die Schlufsbitte um päpstliche Bestätigung[5]: dies alles war Roms Ansprüchen günstig, und die *Professio* und der Katechismus gingen weiter.[6] — Inbezug auf die zweite Kontroverse war in Trient eine Entscheidung nicht ganz zu umgehen gewesen. An entscheidenden Punkten war dem S i n n e der Dekrete nach von der augustinisch-thomistischen Tradition abgewichen.[7] Aber die Formeln des Thomas waren begünstigt; und der Katechismus war thomistisch. Hinsichtlich der zwischen Dominikanern und Franziskanern strittigen Frage nach der *immaculata conceptio* der Maria[8] war unter offenbarer Begünstigung der franziskanischen Ansicht die Konstitution *„Grave nimis“* Sixtus' IV. vom Jahre 1483[9] erneuert,[10] welche beide Ansichten für nicht ketzerisch erklärt hatte. —

---

ad invicem pugnantium controversiae dissolverentur, sed ut errores et haereses extirparentur.

1. Vgl. oben S. 604 bei Anm. 8. **2.** Vgl. oben S. 605 bei Anm. 8 bis 10. **3.** Vgl. oben S. 675 bei u. nach Anm. 7. **4.** sess. 25, de ref., c. 21; Mirbt², S. 253. **5.** sess. 25, am Ende; Mirbt², S. 254f. **6.** Vgl. oben S. 676 bei Anm. 2 u. 3. **7.** Vgl oben § 74, 4b (S. 668ff.) und S. 673 nach Anm. 8. **8.** Vgl. oben S. 555 bei Anm. 5 u. 6 und S. 597 bei Anm. 1 u. 2. **9.** Mirbt², S. 170f. **10.** sess. 5, de pecc. orig., cap. 5; D. 674.

Das Schicksal dieser beiden unausgetragenen Differenzen ist das Wichtigste an der DG des nachtridentinischen Katholizismus. Es ist eng mit der Geschichte der Jesuiten verflochten; denn fast seit ihren Anfängen hatten sich diese für den Kurialismus und für die franziskanische Gnadenlehre engagiert.

2. Dafs auch nach dem Tridentinum der Episkopalismus nicht ausgestorben war, beweist namentlich die Geschichte der gallikanischen Kirche. Das Tridentinum ist hier, obwohl auch die Könige ihre Zustimmung zum tridentinischen Glauben mehrfach ausgesprochen haben, offiziell nicht rezipiert.[1]) Schon 1594 gab Pierre Pithou in seiner Heinrich IV. gewidmeten Schrift *„Les libertez de l'église gallicane"* [2]) anti-kurialistischen Gedanken offiziösen Ausdruck. Und ganz offiziell acceptierte 1682 der von Ludwig XIV. nach Paris berufene französische Episkopat die von Bossuet († 1704) redigierten und verteidigten vier *propositiones cleri gallicani* [3]): 1. *beato Petro ejusque successoribus ... rerum spiritualium ..., non autem civilium ac temporalium a deo traditam potestatem*; 2. *sic autem inesse ... Petri successoribus ... rerum spiritualium plenam potestatem, ut simul valeant ... sanctae oecumenicae synodi Constantiensis ... decreta*; 3. *hinc apostolicae potestatis usum moderandum per canones, valere etiam regulas, mores et instituta a regno et ecclesia Gallicana recepta*; 4. *in fidei quoque quaestionibus ... summi pontificis ... decreta ad omnes ... ecclesias pertinere, nec tamen irreformabile esse judicium, nisi ecclesiae consensus accesserit.* Noch Napoleons I. „Organische Artikel" vom 8. April 1802 [4]) hielten an diesen gallikanischen Traditionen fest; ja Napoleon erhob 1810 durch ein Dekret die vier gallikanischen Artikel zum Reichsgesetz.[5]) — Ähnliche Bestrebungen rief in Deutschland die Aufklärung hervor. Das umfangreiche Buch des „Febronius" (Nikolaus v. Hontheim) *de statu ecclesiae et legitima potestate romani pontificis* (1763), der Josefinismus und die Emser Punktation von 1786 [6]) sind des Zeugen. — Selbst in Italien fanden die Ideen Kaiser Josefs im Gebiete seines Bruders [und Nachfolgers] Leopold v. Toscana Widerhall:

1. Vgl. Köllner II, 124 ff. 2. Dupin, S. 1—92; z. T. bei Mirbt², S. 276 f. 3. Mirbt², S. 300 f.; vgl. JThLoyson, L'assemblée du clergé de France de 1682, Paris 1870, S. 349 ff. 4. Dupin, S. 215—232, z. T. bei Mirbt², S. 336—338. 5. Dupin, S. 119. 6. Mirbt², S. 386 ff.

Scipio Riccis Synode zu Pistoja (1786) ging in josefinischen Bahnen.[1]) Die Päpste haben freilich dem gegenüber ihre Mifsbilligung, ja Verurteilung nicht zurückgehalten, haben auch trotz der zeitweisen Aufhebung des Jesuitenordens (1773—1814) den weltlichen Mächten gegenüber mehr Triumphe erlebt als Niederlagen. Aber begründeten die päpstlichen Bullen, wenn der *consensus ecclesiae* fehlte, ein Dogma?

3. Diese Frage drängt sich auch gegenüber der nachtridentinischen Geschichte der Gnadenlehre auf. Schon 1567 bezeichnete Pius V. in der Bulle „*Ex omnibus afflictionibus*"[2]) 79 zum Teil echt augustinische, zum Teil allerdings sehr unaugustinische Sätze des Löwener Theologen Michael Bajus in unklarer Weise (*comma Pianum*[3])) als teils ketzerisch, teils verdächtig. Zwar scheuten sich Clemens VIII. (1592—1605) und Paul V. (1605—1621) den seit der Publikation des Jesuiten Molina (*Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia,* Lissabon 1588) entstandenen heftigen Schulstreit zwischen den Jesuiten und den am deterministischen Thomismus festhaltenden Dominikanern (Dominicus Banesius u. a.[4])) zu schlichten: die 1598 eingesetzte *congregatio de auxiliis gratiae* ward nach resultatlosen Verhandlungen 1607 aufgelöst. Doch als in dem durch den posthum edierten „Augustinus" Jansens († 1638)[5]) angeregten und nach der *Pax Clementina* von 1669 durch das

---

1. Vgl. die 85 von Pius VI. durch die Bulle „Auctorem fidei" (1794) verurteilten Sätze dieser Synode bei Denzinger, § 1364—1461; z. T. bei Mirbt², S. 333f. 2. Denzinger, § 881—959; z. T. bei Mirbt², S. 265. 3. Der Schlufs der Bulle lautet: Quas quidem sententias . . ., quamquam nonnullae aliquo pacto sustineri possent* in rigore et proprio verborum sensu ab assertoribus intento** haereticas, erroneas, suspectas . . . damnamus. Die Frage war, ob bei * oder bei ** ein Komma zu setzen sei. 4. Nach Bañez gibt Gott zwar allen eine gratia sufficiens, sodafs sie könnten, wenn sie wollten; aber das Wollen tritt nur ein und tritt dann unfehlbar ein, wenn Gott, der durch seine „praemotio seu praedertiminatio physica" bei allen Kreaturen die Betätigung ihrer Fähigkeiten bedingt, durch seine „gratia ab intrinseco efficax" den freien Willen zu freiem Zustimmen bestimmt. Dafs dies Bestimmen nicht bei allen eintritt, ist letztlich begründet in der praedestinatio ante praevisa merita, zu der die reprobatio der „praesciti" das logisch unvermeidliche Korrelat bildet (vgl. Loofs, Symbolik I, 290). 5. Cornelii Jansenii episcopi Iprensis Augustinus seu doctrina Augustini, Löwen 1640.

1693 erschienene Neue Testament[1]) des Paschasius Quesnel († 1719) neu wieder angefachten jansenistischen Streit genuin-augustinische Gedanken von Sünde und Gnade (Freiheit nur *libertas a coactione*, nicht *a necessitate; gratia interior irresistibilis*, Prädestination) in unverhüllterer Weise, als bei den strengen Thomisten, sich geltend machten, da hat Rom Anathematismen ausgesprochen, welche faktisch auch Augustin und den strengen Thomismus trafen. Innocenz' X. Konstitution „*Cum occasione*" vom Jahre 1653 gegen 5 Irrtümer Jansens[2]) verurteilte auch den Satz: *interiori gratiae in statu naturae lapsae numquam resistitur*;[3]) und Clemens' XI. Konstitution „*Ungenitus*" vom Jahre 1713 gegen 101 Irrtümer Quesnels[4]) zensurierte u. a. folgende Thesen: *Jesu Christi gratia . . . necessaria est ad omne opus bonum, absque illa non solum nihil fit, sed nec fieri potest*,[5]) *discrimen inter foedus judaicum et christianum est, quod in illo deus exigit fugam peccati relinquendo illum in sua impotentia, in isto vero deus peccatori dat, quod jubet, illum sua gratia purificando*,[6]) *quando deus vult animam salvam facere et eam tangit interiore gratiae suae manu, nulla voluntas humana ei resistit*;[7]) *peccator non est liber nisi ad malum sine gratia liberatoris*.[8]) Die [neo-semipelagianische] Position, von der diese römischen Zensuren ausgingen, zeigt sich sehr deutlich darin, dafs unter den von Alexander VIII. am 7. Dezember 1690 verurteilten 31 Sätzen[9]) auch diese sich befinden: *pagani, Judaei, haeretici aliique hujus generis nullum omnino accipiunt a Jesu Christo influxum, adeoque hinc recte inferes, in illis esse voluntatem nudam et inermem sine omni gratia sufficienti*,[10]) und: *attritio, quae gehennae et poenarum metu concipitur sine dilectione benevolentiae dei propter se, non est bonus motus ac supernatu-*

---

1. Nouveau Testament en françois avec des réflexions morales. **2.** Mirbt², S. 295 f.; die verurteilten Sätze auch D. 966—970. **3.** propos. 2; D. 967. **4.** Die 101 Sätze bei Mirbt², S. 307—311 und D. 1216 bis 1316. **5.** Nr. 2; D. 1217. **6.** Nr. 6; D. 1221. **7.** Nr. 13; D. 1228. **8.** Nr. 38; D. 1253. **9.** Magnum Bullarium romanum, seu ejusdem continuatio XII, Luxemburg 1741, p. 66 f.; D. 1158—1188. **10.** Nr. 5; D. 1162. Vgl. oben S. 547 Anm. 2. Auf diese päpstliche Entscheidung berufen sich die katholischen Theologen noch heute, wenn sie behaupten, dafs Gott hinlängliche Gnade allen Menschen gebe (vgl. Loofs, Symbolik I, 293).

ralis.[1]) In Holland vollendete diese Stellungnahme Roms das Schisma der episkopalitisch gesinnten Jansenisten im Erzbistum Utrecht; es entstand die altkatholische Utrechter Kirche mit dem Erzbistum Utrecht und den Bistümern Haarlem und Deventer. In der Kirche selbst hat der jansenistische Streit das augustinische Element im Thomismus noch mehr gebunden. Es blieb in weitesten Kreisen gebunden auch im 19. Jahrhundert. Pius IX. wagte daher am 10. Dezember 1854 in der Bulle *Ineffabilis deus*[2]) die franziskanisch-jesuitische Schullehre von der *immaculata conceptio* der Maria zu sanktionieren. Die beiden wichtigsten Fragen, die in Trient unerledigt geblieben waren, waren entschieden, — wenn, wie Pius IX. nach dem Wortlaut der Bulle *Ineffabilis deus* annahm,[3]) päpstliche Definitionen ein Dogma zu begründen imstande waren.

§ 76. Das Vaticanum. Die moderne römische Kirche.

FvSchulte, Altkatholizismus (RE I, 415—425); KBenrath, Pius IX. (RE XV, 459—464); ThGranderath, S. J., Vaticanisches Concil (KL² XII, 607—632). — Friedrich, Nippold, Mirbt vgl. § 75. — EFriedberg, Sammlung der Aktenstücke zum 1. vaticanischen Concil mit einem Grundrifs der Gesch. desselben. Tübingen 1872 (Ergänzungsband der Zeitschr. für Kirchenrecht). — ThFrommann, Geschichte und Kritik des vatic. Concils. Gotha 1872. — Acta et decreta conciliorum recentiorum, Collectio Lacensis, Freiburg 1871—1890, tom. VII: Acta et decreta sacros. oecum. concilii Vaticani, 1890. — FLoofs, Symbolik I, Tübingen und Leipzig 1902. — ThGranderath, Geschichte des vatikanischen Konzils, herausgeg. von KKirsch, 2 Bde., Freiburg 1903.

1. Die am Schlufs des vorigen Paragraphen erwähnte Hauptfrage in der dogmengeschichtlichen Entwickelung des nachtridentinischen Katholizismus hat, begüngstigt durch das gewaltige Erstarken des Ultramontanismus[4]) seit den Zeiten der Restauration und der Romantik, Pius IX. (1846—1878) zur Entscheidung gebracht. — Das 1869 zusammengetretene, 1870 vertagte vatikanische Konzil liefs sich am 18. Juli 1870

---

1. Nr. 15; D. 1172. Vgl. Döllinger u. Reusch I, 92. **2.** Mirbt², S. 362f.; D. 1502. **3.** Es heifst in der Bulle: declaramus, pronuntiamus et definimus, doctrinam, quae tenet ..., esse a deo revelatam atque idcirco ab omnibus fidelibus firmiter constanterque credendam. **4.** Der Terminus bezeichnet ursprünglich den in Italien heimischen antigallikanischen Katholizismus (vgl. JSSemler, Lebensbeschreibung II, Halle 1782, S. 154).

die Konstitution „*Pastor aeternus*“ [1]) gefallen, in welcher der Papst *sacro approbante concilio* bestimmte: *si quis dixerit, romanum pontificem habere tantummodo officium inspectionis vel directionis, non autem plenam et supremam potestatem jurisdictionis in universam ecclesiam . . . aut eum habere tantum potiores partes, non vero totam plenitudinem hujus supremae potestatis, aut hanc ejus potestatem non esse ordinariam et immediatam in omnes ac singulas ecclesias, sive in omnes et singulos pastores et fideles, anathema sit!* [2]) und: *itaque . . . docemus et divinitus revelatum dogma esse declaramus, romanum pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est, cum omnium christianorum pastoris et doctoris munere fungens pro suprema sua apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam, ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus redemptor ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit, ideoque ejusmodi romani pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu ecclesiae irreformabiles esse.* [3])

2. Nicht nur implicite sind damit auch die strittigen Fragen über die Gnadenlehre den päpstlichen Erklärungen des 17. und 18. Jahrhunderts gemäfs entschieden. [4]) Auch ausdrücklich hat das Vaticanum in der schon am 24. April 1870 angenommenen *constitutio de fide catholica* [5]) über einige dieser Fragen sich ausgesprochen. Schon das ist wichtig, dafs diese 1. *de deo rerum omnium creatore,* 2. *de revelatione,* 3. *de fide,* 4. *de fide et ratione* handelnde Konstitution die Prädestination gar nicht erwähnt. [6]) Nimmt man hinzu, dafs von der *fides, quae humanae salutis initium est,* [7]) gesagt ist: *fides ipsa in se, etiamsi per caritatem non operetur, donum dei est,*

---

1. Die Dekrete des Vaticanum (Mirbt², S. 371—382; D. 1630—1683) bestehen aus der in der 3. Sitzung vom 24. April 1870 angenommenen constitutio de fide catholica (D. 1630—1666) und der constitutio de ecclesia Christi mit dem ominösen (vgl. oben S. 605 bei Anm. 8) Anfang „Pastor aeternus“ (D. 1667—1683). **2.** de eccl. 3; D. 1677. Trotzdem soll auch die episcopalis jurisdictio eine immediata sein (ib.; D. 1674). Vgl. Loofs I, 220. **3.** de eccl. 4; D. 1682. Vgl. Loofs I, 221 f. **4.** Vgl. § 75, 3 a. E. (S. 681). **5.** Vgl. oben Anm. 1. **6.** Nur in einem Zitat aus 1. Ko. 2, 7 (sapientiam . . ., quam praedestinavit deus) kommt der Terminus vor (de fide 4; D. 1643). **7.** c. 3; D. 1638.

et actus ejus est opus ad salutem pertinens, quo homo liberam praestat ipsi deo obedientiam, gratiae ejus, cui resistere posset, consentiendo et cooperando,[1] und dafs inbezug auf das *perseverare* erklärt ist, dafs Gott die Erlösten, *ut perseverent, gratia sua confirmat, non deserens nisi deseratur,*[2] so ist trotz der geflissentlichen Anlehnung an tridentinische Formeln offenbar, dafs im nachvatikanischen Katholizismus nur noch ein nach Bonaventura interpretierter Thomismus möglich ist.[3] Beachtenswert ist endlich, dafs der vatikanische Katholizismus auch in der Frage *de fide et ratione* zur mittleren Scholastik zurückgelenkt ist. Nominalistische Gedanken sind jetzt in der römischen Kirche ebenso wenig möglich wie eine Scholastik, die alles beweisen zu können meint. Denn die *canones* der *constitutio de fide*[4] erklären u. a.: *si quis dixerit deum unum et verum ... per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse, anathema sit!*[5] und andererseits: *si quis dixerit, in revelatione divina nulla vera et proprie dicta mysteria contineri, sed universa fidei dogmata posse per rationem rite excultam e naturalibus intelligi et demonstrari, anathema sit!*[6]

3. Eine verschwindend kleine Zahl von Katholiken hat die Annahme des Vaticanum verweigert: die Altkatholiken, namentlich in Deutschland, der Schweiz und Österreich. Sie sind seitdem mit innerer Notwendigkeit auch über das nominell festgehaltene Tridentinum zurückgedrängt worden. Denn das Vaticanum ist der konsequente Abschlufs der mit dem Ende des 15. Jahrhunderts beginnenden Regeneration des mittelalterlichen Katholizismus. Ob aber auch für die dogmengeschichtliche Entwickelung im römischen Katholizismus das Vaticanum eine für längere Zeit abschliefsende Bedeutung haben wird, — das kann niemand sagen. Jedenfalls gibt es viele *piae opiniones*,[7] welche fast schon Dogmenreife haben: die Himmelfahrt Mariä, die Notwendigkeit der weltlichen Herrschaft des Papstes, der sakramentale Charakter der Bischofsweihe u. a. Der Charakter der katholischen Kirche

---

1. c. 3; D. 1640. **2.** ibid.; D. 1642. **3.** Vgl. oben S. 552 bei, mit und nach Anm. 7. **4.** D. 1648—1666. **5.** de revel., can. 1; D. 1653; vgl. de fide, can. 3; D. 1659. **6.** de fide et rat, can. 1; D. 1663. **7.** Vgl. Loofs I, 210 (§ 41, 4).

und der katholischen Frömmigkeit würde auch durch eine gröfsere Zahl solch neuer Dogmen wenig verändert werden. Denn das Dogma ist dort längst gegenüber den pädagogischen und kirchenpolitischen Zielen der Kirche auf die zweite Stufe geschoben worden. Auch die Frömmigkeit ist ihm gegenüber sehr selbständig. Gehorsam gegenüber der Kirche, bezw. gegenüber dem Papst, und daneben entweder ein religiös-unlebendiger Moralismus, bezw. bei den Massen ein christianisierter Paganismus, oder die mannigfachen Formen der höchstens an einzelne Dogmen anknüpfenden kirchlichen Mystik: das ist katholische Frömmigkeit.

Vierter Hauptteil.

Teilweise Läuterung und Umgestaltung der katholischen Glaubenslehre auf Grund religiösen Verständnisses des Evangeliums im Protestantismus.

Kapitel I.

Das religiöse Verständnis des Evangeliums und die dogmatische Tradition bei Martin Luther. Melanchthons Anfänge.

JKöstlin, Luther (RE XI, 720—756). — ThKolde, Martin Luther, 2 Bde., Gotha 1884 u. 1889. — JKöstlin, Martin Luther, sein Leben und seine Schriften, 5. Aufl., nach des Verf. Tode fortgesetzt von GKawerau, Berlin 1903 (zitiert: Köstlin-Kawerau). — AHausrath, Luthers Leben, 2 Bde., Berlin 1904. — ThHarnack, Luthers Theologie mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre. 2 Abtlngn. Erlangen 1862 u. 1886. — IADorner, Gesch. der protest. Theologie, München 1867. — GPlitt, Einleitung in die Augustana. 2 Hälften. Erlangen 1867 u. 1868; I. Gesch. der ev. Kirche bis zum Augsb. Reichstage. II. Entstehungsgeschichte des evangelischen Lehrbegriffs. — ARitschl, Rechtfertigung usw. (vgl. § 31) I 1870, 3. Aufl. 1889. — SLommatzsch, Luthers Lehre vom ethisch-religiösen Standpunkt aus und mit besonderer Berücksichtigung seiner Theorie vom Gesetz dargestellt. Berlin 1879. — HHering, Die Mystik Luthers im Zusammenhange seiner Theologie. Leipzig 1879. — ARitschl, Pietismus (vgl. § 71) I, 1880. — WHerrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott, im Anschlufs an Luther dargestellt, Stuttgart 1886, 3. Aufl. 1896. — RALipsius, Luthers Lehre von der Bufse. Braunschweig 1892. — KThieme, Die sittliche Triebkraft des Glaubens. Eine Untersuchung zu Luthers Theologie, Leipzig 1895. —

JGottschick, Propter Christum. Ein Beitrag zum Verständnis der Versöhnungslehre Luthers (ZThK VII, 1897, S. 352—384). — ROtto, Die Anschauung vom hl. Geiste bei Luther, Göttingen 1898. — JGottschick, Luthers Lehre von der Lebensgemeinschaft des Gläubigen mit Christus (ZThK VIII, 1898, S. 406—434). — AGalley, Die Bufslehre Luthers und ihre Darstellung in neuester Zeit, Gütersloh 1900. — JKöstlin, Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwickelung und in ihrem inneren Zusammenhange, 2 Bde., 2. Aufl., Stuttgart 1901 (zitiert: Köstlin). — JGottschick, Die Heilsgewifsheit des evangelischen Christen, im Anschlufs an Luther dargestellt (ZThK XIII, 1903, S. 349—435). — WWalther, Das Erbe der Reformation im Kampfe der Gegenwart, Leipzig I (Der Glaube an das Wort Gottes) 1903, II (Rechtfertigung oder religiöses Erlebnis) 1904. — HDenifle, Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung I (1), Mainz 1904, I, 2. Abteilung (Quellenbelege. Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über justitia dei und justificatio) Mainz 1905 (über die kritische Literatur zu Bd. I s. WKöhler im Theol. Jahresbericht XXIV, 510).

§ 77. Das Werden der positiven Grundgedanken Luthers.

HHering, Luthers erste Vorlesungen (StKr. 1877, S. 583—637). — AWDieckhoff, Die Stellung Luthers zur Kirche und ihrer Reformation in der Zeit vor dem Ablafsstreit. Rostock 1883. — AWDieckhoff, Luthers Lehre in ihrer ersten Gestalt. Rostock 1887. — AJundt, Le développement de la pensée religieuse de Luther jusqu'en 1517. Thèse, Paris 1905. — AWHunzinger, Lutherstudien I (Luthers Neuplatonismus in der Psalmenvorlesung von 1513—1516), Leipzig 1906.

1 a. Dafs die lutherische Reformation nicht von einer Kritik der Kirchenlehre ausgegangen ist; dafs sie mehr war als eine Revision des kirchlichen Lehrbegriffs: das lehrt schon Luthers [1]) Entwickelung. Die praktisch-religiöse Frage:

---

1. Eine „kurze Geschichte und Charakteristik aller Gesamtausgaben von Dr. M. Luthers Werken" nebst einem ausführlichen „Inhaltsverzeichnis von sämtlichen Bänden der Erlangen-Frankfurter Ausgabe" bis zum Jahre 1883 gibt das Heftchen: „Die Erlangen-Frankfurter Gesamtausgabe von Dr. Martin Luthers Werken im Jubeljahr der vierhundertjährigen Geburt Luthers" (Frankfurt a. M. 1883). Sieben Ausgaben sind zu unterscheiden: 1. die Wittenberger: 19 Bde. fol. (12 deutsche, 7 lat.) 1539—1558; 2. die Jenaische: 12 Bde. fol. (8 deutsche, 4 lat.) 1555—1558; 3. die Altenburger: 10 Bde. fol. (deutsch) 1661—1664; 4. die Leipziger: 23 Bde. fol. (deutsch) 1729—1740; 5. die Hallische oder Walchsche Ausgabe: 24 Bde. 4°. 1740—1753; 6. die Erlangen-Frankfurter Gesamtausgabe in drei Abteilungen: a) 67 Bde. kl. 8° deutsche Schriften 1826—1857; Bd. 1 bis 20 u. 24—26 in 2. Aufl. 1862—1885 (zitiert: EA, bezw. EA²); b) 38 Bde. kl. 8° lateinische Schriften 1829—1886, und zwar Bd. 1—28 exegetica

o wenn willtu einmal fromm werden und genug thun, dass du einen gnädigen Gott kriegest?[1]) war der Ausgangspunkt. Sie trieb Luther ins Erfurter Augustinerkloster (1505). Und als Mönch und mönchischer Priester (seit 1507[2])) in Erfurt, sowie als mönchischer Universitätslehrer in Wittenberg (seit Herbst 1508) und Erfurt (seit Herbst 1509) hat Luther neben und vor allem Studieren sich eifrig darum bemüht, *gen Himmel zu kommen durch Möncherei.*[3]) Noch als er von Erfurt (?) aus seine Romreise unternahm (Winter 1511/12[4])), war er *so ein toller Heiliger.*[5]) Dafs er dabei den Frieden nicht fand, den er suchte, hat er nicht erst nach seinem Bruch mit der römischen Kirche erzählt. Seine Erzählungen lassen auch hinreichend deutlich erkennen, welcher Art die Anfechtungen waren, die ihn quälten.[6]) *Ich hätte,* so schreibt er 1533, *mich*

---

opp. lat. [in vet. test.] (zitiert EA exeg.), Bd. 29—31 commentarii in ep. ad Gal. (zitiert EA Gal. I, II, III), Bd. 32—38 opera varii argumenti I—VII (zititiert EA var. arg. I—VII); c) Dr. M. L.'s Briefwechsel bearbeitet von ELEnders, lateinische Briefe und Nachträge zu EA 53—56 enthaltend, bis jetzt 10 Bde. kl. 8°, Calw und Stuttgart 1884—1903 (Enders I—X). 7. Die in Weimar seit 1883 in Lex. 8° erscheinende „Kritische Gesamtausgabe" (zitiert WA), bis jetzt Bd. I—IX; X, 3; XI—XVI; XIX u. XX; XXIII—XXV; XXVII—XXIX. — Die Briefe seit Juli 1536 (Enders X) sind, soweit sie nicht EA 53—56 sich finden, nach de Wette (D. M. L.'s Briefe. 6 Bde. [VI von Seidemann] Berlin 1825—1856) und den ihn ergänzenden späteren Publikationen von Seidemann (Lutherbriefe 1859), Burkhardt (Briefwechsel L.'s 1866) und Kolde (Analecta Lutherana 1883) zu zitieren. „Disputationen Dr. M. Luthers, in den Jahren 1535—1545 an der Universität Wittenberg gehalten", gab PDrews heraus, Göttingen 1895. — Eine Auswahl der für einen weiteren Kreis interessantesten deutschen und lateinischen Werke Luthers gibt, die lateinischen Werke übersetzend, die Braunschweiger (Berliner) Ausgabe (BA): Luthers Werke für das christliche Haus herausgeg. von Buchwald, Kawerau, Köstlin, Rade, Schneider u. a., 8 Bde. u. Register, Braunschweig 1889—1893, nebst [bis jetzt] 2 Ergänzungsbänden [mit reichlichen und sehr lehrreichen Anmerkungen] herausgeg. von OScheel, Berlin 1905.

1. Predigt 6. Jan. 1535, EA² 19, 152. **2.** Sein ältester Brief, vom 22. April 1507 (Enders I, 1—3), ist eine Einladung zu seiner Primiz, d. h. seiner ersten Messe (nicht: Predigt, Köstlin I, 29 Anm. **). **3.** Kleine Antwort auf Herzog Georg nächstes Buch (1533), EA 31, 273. **4.** Über die Ansetzung der Romreise (1511/12 oder 1510/11) und die damit zusammenhängende Unmöglichkeit, die zweite Übersiedelung von Erfurt nach Wittenberg sicher zu fixieren, s. Köstlin-Kawerau I, 89 ff. **5.** Brief d. d. 27. 8. 1530; EA 40, 284. **6.** Vgl. unten im Text S. 687 bei Anm. 1 u. 2.

gern gefreuet der herrlichen That, dass ich ein solcher trefflicher Mensch wäre, der sich selb durch sein eigen Werk ... heilig gemacht hätte. ... Aber ... wo nur ein klein Anfechtung kam vom Tod oder Sünde, so fiel ich dahin.[1]) Das letztere erklärt eine schon aus dem Jahre 1515 stammende Äufserung: *ego stultus non potui intelligere, quomodo me peccatorem similem ceteris deberem reputare et ita nemini me praeferre; cum essem contritus et confessus, tunc enim omnia ablata putabam et evacuata, etiam intrinsece.*[2]) Weil er trotz aller vor Gott und vor seinem Beichtvater geübten *poenitentia* nicht weiter kam, deshalb offenbar war ihm, wie er 1518 schrieb, *poenitentia* eins der bittersten Wörter in der Schrift.[3]) — Auch das, was Luther von dem Zuspruch erzählt hat, der ihm zuteil ward, läfst auf Anfechtungen dieser Art zurückschliefsen. Sein *praeceptor* (Novizenmeister?) sagte ihm: *nescis, quod ipse dominus jussit nos sperare?*[4]), verwies auf das *credo ... remissionem peccatorum,* das jeder einzelne sich aneignen müsse, und verstärkte seine Mahnung durch Hinweis auf eines der Worte Bernhards v. Clairvaux über das *justificari fide.*[5]) Staupitz, von dem Luther sagt, dafs er ihn aus seinen Anfechtungen herausgeholfen habe,[6]) scherzte darüber, dafs Luther mit *Humpelwerk und Puppensünden* umgehe,[7]) wies ihn darauf hin, dafs *vera poenitentia* nur diejenige sei, *quae ab amore justitiae et dei incipit,*[8]) und warnte ihn vor allem Grübeln über die Prädestination, d. i. über die Frage, ob er erwählt sei, oder nicht.[9]) Ernstes, aber ungesund reflektierendes

---

1. Kleine Antwort (vgl. oben S. 686 Anm. 3), EA 31, 279; vgl. Brief d. d. 8. 4. 1516, Enders I, 29, 30. **2.** Römerbrief von 1515 bei Denifle I, 432 Anm. 3 (vgl. über den Kontext ib. S. 575 Anm. 1). **3.** An Staupitz 30. 5. 1518; Enders I, 196; vgl. EA exeg. 19, 100. **4.** enarr. psalmi 51 (1532, ediert 1537), EA exeg. 19, 100. **5.** Melanchthon, vita Lutheri (d. i. praefatio in tom. II opp. Lutheri) CR VI, 159. Da das betreffende Wort Bernhards (in annuntiat. b. Mariae, MSL 183, 384 A) oben S. 524 nicht zitiert ist, sei es hier angeführt: adde, ut credas et hoc, quod per ipsum peccata tibi donantur. hoc est testimonium, quod perhibet spiritus sanctus in corde tuo dicens: dimissa sunt tibi peccata tua. sic enim arbitratur apostolus gratis justificari hominem per fidem (vgl. Denifle I, 663 Anm.). Luther hat das Evangelische bei Bernhard stets gern gerühmt (vgl. Köstlin I, 25 Anm. 2). **6.** Brief d. d. 8. 12. 1542; EA 56, 39. **7.** Tischreden VIII, 24; EA 58, 182. **8.** Brief an Staupitz 30. 5. 1518, Enders I, 196. **9.** Tischreden XXVI, 75; EA 60, 160. Vgl. den Anm. 6 zitierten Brief.

Heiligungsstreben, das sein Ziel nicht erreichte, oder, was dasselbe ist, das stets wieder erneute Gefühl der eigenen Sündhaftigkeit war der Quell des inneren Unfriedens bei Luther: *o meine Sünde, Sünde, Sünde!* so schrieb er [nach seinem Berichte] klagend an Staupitz.[1]) — Freilich sind es nur Berichte, durch die wir von diesen Klosteranfechtungen Luthers wissen. Doch nur Übelwollen kann ihre wesentliche Richtigkeit bezweifeln.

1 b. Auch das ist durch Luthers Erzählungen gänzlich sicher verbürgt, daſs er den Frieden fand, als er die *justificatio ex fide* verstehen lernte. Darüber aber ist Luther sich später selbst nicht mehr klar gewesen, wann und wie die neue Erkenntnis bei ihm entstand. In der Vorrede zum ersten Bande seiner *opera* erzählt er 1545,[2]) er habe bis zu der Zeit, da er zum zweiten Male über die Psalmen zu lesen begann, d. h. bis zum Jahre 1519, die Stelle im Rö. 1, 17: *justitia dei revelatur in illo*, nicht begriffen. *Oderam enim*, sagt er, *vocabulum istud „justitia dei“, quod usu et consuetudine omnium doctorum doctus eram philosophice intelligere de justitia, ut vocant, formali seu activa, qua deus est justus et peccatores injustosque punit.*[3]) Dann aber habe er durch stetes Nachdenken über die folgenden Worte *„sicut scriptum est: justus ex fide vivit“* zu verstehen begonnen, daſs *justitia dei* in Rö. 1, 17 diejenige sei, *qua justus dono dei vivit, nempe ex fide,* und habe als den Sinn der Stelle erkannt: *revelari per evangelium justitiam fidei, scilicet passivam, qua nos deus misericors justificat per fidem.* Das sei der Wendepunkt gewesen: *hic me prorsus renatum esse sensi. Postea,* fährt Luther alsbald fort, *legebam Augustinum de spiritu et littera, ubi praeter spem offendi, quod et ipse justitiam dei similiter interpretatur . . ., quamquam . . . de imputatione non clare omnia explicet.* — Hier spricht, wie urkundlich erweisbar ist, getrübte Erinnerung. Daſs fast die gesamte ältere Exegese in Rö. 1, 17 die *justitia dei* nicht als die Gerechtigkeit verstanden hat, *qua deus justus est,* sondern als die *justitia*, die Gott uns gibt,[4]) kommt dabei weniger in Frage. Denn, wenn dadurch auch offenbar wird, daſs die

1. Tischreden VIII, 24; EA 58, 182. 2. EA var. arg. I, 22f. 3. a. a. O.; vgl. in Genes. EA exeg. 7, 74. 4. Das hat Denifle I, 2 erwiesen.

Erinnerung des gealterten Luther im Laufe der Jahre und infolge seines *odium papae* inbezug auf die vorreformatorischen Zustände begreiflicherweise[1]) unrichtig geworden war, so beweist dies doch noch nicht, daſs auch das ungenau ist, was Luther über die Zeit und die Art seiner Erlebnisse sagt. Doch hat er auch inbezug hierauf sich geirrt. Die augustinische Erklärung von Rö. 1, 17 lernte er schon vor seiner Romreise in den Sentenzen des Lombarden kennen, freilich ohne daſs sie ihm Eindruck machte.[2]) Und schon, da er zum ersten Male über die Psalmen las, begann er, die *justificatio ex fide* zu verstehen.[3]) Schon 1515 hatte er Augustin *de spiritu et littera* gelesen und erklärte Rö. 1, 17 so wie später.[4]) Bereits 1516 sah er auf die Zeit zurück, da er sich noch nicht mit Augustin identifizierte.[5]) — Luther hat auch selbst bei anderer Gelegenheit (1544) erzählt, daſs er schon in Rom *durch den Geist Jesu Christi sei zum Erkenntnis der Wahrheit des heiligen Evangelii gekommen*, denn, *da er seine preces graduales in scala Lateranensi verrichten wollen*, sei *ihm alsbald eingefallen der Spruch des Propheten Habakuk, welchen Paulus im ersten Kapitel zu den Römern eingefüret, nämlich: „Der Gerechte wird seines Glaubens leben.“* [6]) — Ohne urkundliche Quellen würde Luthers Entwickelung vor 1517 uns undurchsichtig sein. Die reichen urkundlichen Quellen beweisen, daſs die zweite der besprochenen Erzählungen Luthers der Wahrheit viel näher kommt als die erstere.[7]) Luther scheint 1545 seine erste und seine zweite Vorlesung über die Psalmen verwechselt zu haben.

2. In seiner ersten Erfurter und Wittenberger Zeit (bis Herbst 1509) scheint Luther seine Studien wesentlich der nominalistischen Scholastik gewidmet zu haben. Melanchthons

---

1. Es ist Augustin schon in seinem 46. Jahre seiner Entwickelung gegenüber wenig anders gegangen (vgl. oben S. 361 f.). 2. Vgl. Lombard. 1, 17, 11 u. 13. MSL 192, 567 f. und WA IX, 43. 3. Vgl. unten Nr. 4 b c. 4. Vorlesungen über den Römerbrief (bei Denifle I, 310 f. und S. 315). 5. Brief an Spalatin 19. 10. 1516, Enders I, 64: non quod professionis meae studio ad b. Augustinum probandum trahar, qui apud me, antequam in libros ejus incidissem, ne tantillum quidem favoris habuit. 6. Nach einer bei Köstlin-Kawerau I, 749 zu S. 98 Anm. 3 abgedruckten eigenhändigen Aufzeichnung von Luthers Sohn Paul. 7. Vgl. meine Predigt bei der fünften Haupt-Versammlung des Vereins für Reformationsgeschichte in der Barfüſser-Kirche zu Erfurt gehalten, Halle 1898, S. 2 f.

Nachricht, dafs er Biel, Ailli und Ockam eifrig studiert habe,[1] mufs schon von dieser Zeit gelten.[2] Die mittlere Scholastik, speziell den Thomas v. Aquino, scheint Luther nie wirklich kennen gelernt zu haben.[3] Um Augustin hat er damals, obwohl er Augustiner war, sich nicht gekümmert.[4]

3. Aber schon während seines zweiten Erfurter Aufenthalts (Herbst 1509 bis Herbst 1511) öffnete sich Luther Anregungen, die ihn teilweise von den nominalistisch-scholastischen Traditionen abdrängten.[5] Er geriet 1509 an einige Werke Augustins.[6] Und Augustin ward ihm schon damals der *nunquam satis laudatus,*[7] der die *moderni*[8] und den *fabulator Aristoteles*[9] mehr in den Hintergrund drängte. Übersehbar ist Luthers Gesamtanschauung in dieser Zeit nicht. Den Lombarden hat er gelesen, fast[10] ohne zu dissentieren, ja mit offenbarer Zustimmung zu dem, was ihn von der späteren Scholastik unterschied;[11] er lobt seine *prudens continentia et puritas*

---

1. vita Lutheri, CR VI, 159. **2.** Kenntnis der drei verrät sich in der Zeit seit Herbst 1509, und schon damals begann Luther von ihnen abzurücken. **3.** Diese von Denifle immer wiederholte These scheint mir sicher. Viele katholische Theologen der Zeit werden in der gleichen Lage gewesen sein. Spätere Lutheraner, die Thomas studierten, konnten meinen, in ihm einen Eideshelfer gefunden zu haben: der Strafsburger Theologe Dorsche († 1653) schrieb ein Buch „Thomas Aquinas veritatis evangelicae confessor" (Tholuck, Das akademische Leben des 17. Jahrh. II, Halle 1854, S. 129). **4.** Vgl. oben S. 689 Anm. 5 und S. 611 bei Anm. 5. **5.** Wir haben aus dieser Zeit 1. Randbemerkungen Luthers (WA IX, 2—15) zu verschiedenen von ihm im Jahre 1509 (WA IX, 3) gelesenen opuscula Augustini (darunter die confessiones, die soliloquia und de vera religione, aber nicht de spiritu et littera; vgl. WA IX, 4), 2. Randbemerkungen zu Augustins de trinitate und de civitate dei, wohl aus derselben Zeit (WA IX, 15—27), 3. Randbemerkungen zu den Sentenzen des Lombarden, die den Erfurter Vorlesungen Luthers über die Sentenzen (in der Zeit zwischen Herbst 1509 und Herbst 1511) gleichzeitig sein werden (WA IX, 28—94). **6.** Vgl. die vorige Anmerkung und oben S. 689 Anm. 5: incidissem. Dafs Gregor v. Rimini (vgl. oben S. 611 und S. 615 Anm. 3) Luther zu Augustin geführt habe (CStange, Über Luthers Beziehungen zur Theologie seines Ordens, NKZ XI, 574—585), macht nicht nur die oben S. 689 Anm. 5 zitierte Stelle, sondern auch der Umstand unwahrscheinlich, dafs Luther in der ältesten Zeit eine Kenntnis Gregors nicht verrät. **7.** in sent. WA IX, 29, 6. **8.** in Aug. ib. 7, 32; vgl. 24, 25 f. **9.** in Aug. ib. 23, 7: vgl. 27, 23 und in sent. p. 43, 5 (rancidus philosophus). **10.** Vgl. p. 75, 26; 88, 28. **11.** Selbst der oben S. 561 bei Anm. 9 u. 10

intemerata und seinen Augustinismus.[1]) Dafs Luther schon damals inbezug auf eine spinöse trinitarische Frage mit der Schrift auch vielen *inclyti doctores* gegenüber sich auf Gal. 1, 8 zu stellen bereit war,[2]) kann nicht als Anfang reformatorischer Stellung zur Schrift gewürdigt werden.[3]) Die Lehre von der Versöhnung hatte damals für Luther noch keine zentrale Bedeutung, obwohl ihn das Buch in Augustins Werk *de trinitate,* das sie behandelt,[4]) wegen seiner Ausführungen über die *vita beata* besonders interessierte.[5]) Spekulative Neigungen traten stark hervor. Von der üblichen Rechtfertigungslehre irgendwie abzuweichen, lag ihm noch fern;[6]) monergistisch dachte er trotz Augustin noch nicht: *gratia non necessitat, sed inclinat.*[7]) Auch nahm er noch keinen Anstofs an der vulgären These, dafs in der Taufe *peccatum originale totum aboletur,* da die zurückbleibende *concupiscentia* nur *fomes* [*peccati*], nicht selbst das *peccatum originale* sei.[8]) — Die *fides incarnationis* im Sinne Augustins[9]) ist aber schon in dieser Zeit für Luther besonders wichtig gewesen: *credere est in humanitatem ejus* (*scil. Christi*) *credere, quae nobis data est in hac vita pro vita et salute.*[10]) Dafs dies *credere* damals für Luther die Vorstufe war für die Einigung mit dem Logos im Sinne der augustinischen Mystik,[11]) ist wahrscheinlich: die Seele, meinte er, kann das Unkörperliche erfassen, wenn sie, *quae corporalia sunt, per fidem abjicit.*[12]) Mit diesen Gedanken verband sich, den Traditionen der augustinischen Mystik gemäfs, eine doppelte Wertung des Todes Christi: *ut mors Christi redimat animam a morte* und *faciat animam mori peccato.*[13]) *Crucifixio Christi significat sic crucem poenitentiae.*[14])

besprochenen These des Lombarden nimmt er gegenüber dem „commentum de habitibus" sich an (p. 42 f.).

1. WA IX, 29, 4. **2.** in sent. p. 46, 16 ff.; vgl. p. 51, 31 f. u. 66, 9. **3.** Vgl. oben S. 657 bei Anm. 2. **4.** de trin. XIII; vgl. oben S. 397 f. mit den Anmerkungen. **5.** in Aug. p. 23, 12; vgl. in sent. p. 31, 7. **6.** Vgl. in sent. p. 72, 4 ff.; 90, 10 ff.; 91, 18 f. **7.** in sent. p. 62, 28; vgl. die Verwertung des Begriffs meritum de congruo (p. 72, 19) und p. 71, 35 ff.: liberum arbitrium damnatur, quia . . . gratiam . . . oblatam et exhibitam non acceptat vel acceptam non custodit. **8.** in sent. 2, 32, 1 (MSL 192, 726), WA IX, 75, 11 ff. Luther sieht nominalistisch das peccatum originale nur in dem reatus (ib. 75, 14 ff.). **9.** Vgl. oben S. 396 bei Anm. 1 u. 2. **10.** in Aug. p. 17, 12 ff.; vgl. 23, 31 ff. **11.** Vgl. oben S. 406 bei Anm. 6—8. **12.** in Aug. p. 23, 38 f. **13.** in Aug. p. 18, 27 ff. **14.** ib. p. 18, 20.

4a. An die zuletzt[1]) erwähnten Gedanken knüpft der Fortschritt an, der bei Luther in seinen Psalmenvorlesungen von 1513—1515[2]) und in gleichzeitigen Predigten[3]) zu beobachten ist. — Dafs Luther wahrscheinlich schon vor 1511 in den Gedanken der augustinischen Mystik lebte,[4]) bestätigt sich hier. Denn Augustins neuplatonische Mystik ist jetzt der Rahmen, die Basis und der Hintergrund der Theologie Luthers, ja der Schlüssel zu ihrem Verständnis.[5]) Was Luther in seinen Psalmenvorlesungen über das *sapere quae foris sunt*,[6]) über das *vertere oculos ad invisibilia*,[7]) über das *intelligere aeterna et spiritualia et invisibilia*,[8]) über den *duplex sensus scripturae, scilicet velamen et claritas, littera et spiritus, figura et veritas, umbra et species*,[9]) über die *fides* als Vorstufe des *intelligere*,[10]) über das *verbum externum* und das *verbum internum*, durch das Gott *intus* und *immediate* zu uns redet,[11]) über *illuminatio spiritualis* und über den *excessus* oder *raptus mentis*, d. i. die Ekstase,[12]) sagt, das stammt aus dieser Quelle, erklärt sich daraus, dafs Luther von

---

1. Vgl. oben im Text S. 691 zwischen Anm. 9 u. 14. **2.** Von der Vorlesung über die Psalmen, die Luther vom Sommer 1513 an bis in den Sommer 1515 hinein in Wittenberg hielt, haben wir drei wesentlich gleichzeitig geschriebene Überreste von Luthers eigener Hand: a) die annotationes in dem Dresdener Psalterium quincuplex des Faber Stapulensis von 1509, Vorbereitungsnotizen Luthers für seine Kollegarbeit (WA IV, 463 bis 526), b) die glossae in einem von Luther im Juli 1513 für seine Zuhörer gedruckten, in Wolfenbüttel erhaltenen Psalter, anscheinend die Diktate, die er seinen Zuhörern gab (WA III u. IV, 1—462 zugleich mit c; vgl. IX, 116—121), c) die scholae einer Dresdener Handschrift, Luthers Vorlesungs-Heft (WA III u. IV, 1—462, stets nach den glossae). **3.** WA I, 20—52. Welche der WA IV, 587—717 publizierten „Sermone aus den Jahren 1514—1520“ noch der Zeit vor Sommer 1515 angehören, ist noch nicht ausreichend untersucht. Wenn der Römerbrief von 1515/16 vorliegt, wird eine Scheidung der älteren und der jüngeren Sermone möglich sein. Die für den Propst von Leitzkau (1512?) verfafste Predigt (WA I, 8—17) stammt schwerlich von Luther (vgl. Wernle, Die Renaissance usw. [vgl. vor § 73] S. 43 Anm. 66). **4.** Vgl. oben S. 691 bei Anm. 11. **5.** Vgl. Hering (StKr. a. a. O. und L.'s Mystik, S. 19—51) und vornehmlich das lehrreiche Buch von Hunzinger. **6.** WA IV, 70, 11; vgl. Hunzinger, S. 21 ff. **7.** WA III, 368, 11. **8.** III, 172, 20; vgl. Hunzinger, S. 45 ff. **9.** III, 108, 1 ff.; vgl. Hunzinger, S. 49 ff. **10.** IV, 95, 2; vgl. Hunzinger, S. 62 ff. **11.** IV, 10, 5; III, 281, 3 f.; vgl. Hunzinger, S. 56 ff. **12.** IV, 423, 9; 151, 25; 265, 30 ff.; vgl. Hunzinger, S. 70 f.

den *soliloquia* und der Schrift *de vera religione* aus[1]) in Augustin sich hineingelesen hatte.[2]) Man scheint ganz in die Gedanken des augustinischen Neuplatonismus hineingezogen zu werden, wenn Luther sagt: *sancti sui* (*i. e. dei*) *in spiritu sunt, . . . alii autem sancti sunt sibi et hominibus. et isti sancti hominum non possunt audire verbum, quia non potest in illos dici, non vitio verbi, sed eorum, qui intra dicendum recipere nequeunt. non enim potest hoc verbum nisi in te dici, ideo nec audiri a te, nisi in te sis et extra te non sis. ibi enim esse oportet, ubi verbum sonat, si velis audire. sed in te sonat. igitur. . . . omnia, quae sunt extra nos, oblivisci oportet visibilia et temporalia, et ea tantum, quae intus sunt et invisibilia, sapere. nusquam autem sunt invisibilia, nisi in nobis. quod sic intelligendum est quoad cognitionem et amorem; sunt autem in proprio suo genere ubique. nam sicut exteriora et visibilia sunt in nobis, immo nos in ipsis, cum sit spiritus noster invisibilis mersus in visibilia, — quando ad se redit ad invisibilia et ea quae sunt sua propria, et tunc videbit bona et mala sua, quae sunt invisibilia.*[3]) Diese Mystik hat auch bei Luther dazu gedient, viele Stücke der kirchlichen Tradition, die er gar nicht bezweifelte, in den Hintergrund treten zu lassen.[4])

4 b. Aber in diese augustinische Mystik kommt ein neuer Einschlag hinein, weil Luther, von Bernhard v. Clairvaux,[5]) Anselm[6]) und der hl. Schrift belehrt, die *fides incarnationis*[7]) tiefer faſste als Augustin: sie schlieſst für ihn mit der *gratia remissionis* zugleich die *gratia justificans* und die Wiedergeburt aus dem *verbum* [*internum*] ein.[8]) Ja, die *fides*, die ein *donum*

---

1. Vgl. oben S. 348 Anm. 2 und § 47, 2 a b (S. 348 ff.). 2. Vgl. oben S. 690 Anm. 5. 3. IV, 10, 35—11, 12. 4. Vgl. oben S. 624. 5. Daſs Luther Bernhard, insonderheit auch die sermones in cant. (vgl. oben S. 524 und S. 523 bei Anm. 6), damals kannte, beweisen nicht nur gelegentliche Zitate in der Psalmenvorlesung, sondern auch einzelne Hinweise auf Bernhard in seinen gleichzeitigen Randglossen zu den opuscula Anselmi (WA IX, 104 ff.; speziell 107, 20 ff. u. 108, 18 ff.). Vgl. auch oben S. 687 bei u. mit Anm. 5. 6. Opuscula Anselms, darunter „cur deus homo?“, die meditationes [mit der oben S. 511 Anm. 3 zitierten Stelle] und die concordia . . . praedestinationis . . . et liberi arbitrii (vgl. oben S. 540 bei Anm. 2), hat Luther in dieser Zeit gelesen und mit gelegentlichen Glossen versehen (WA IX, 104—114). 7. Vgl. oben S. 691 bei Anm. 9. 8. WA III, 345, 26 f.

dei,[1]) ein *opus dei et virtus ejus*[2]) ist, *est ipsa gratia et misericordia olim promissa, quia per illam justificamur et salvamur; in fide enim Christi omnia nobis donantur, quae promissa sunt olim.*[3]) Mit der *fides* vollzieht sich die *conversio* von den *visibilia, temporalia* und *carnalia* hin zu den *invisibilia, aeterna* und *spiritualia.*[4]) Und sie bleibt die tragende Kraft des *sapere spiritualia*: *ipsa enim facit justos et operatur omnes virtutes, castigat et crucifigit et infirmat carnem.*[5]) Sie kann aber nur dann im Herzen erwachsen, wenn der Mensch auf eigene Gerechtigkeit, eigene Weisheit verzichtet und Gott Recht gibt, der alle Menschen für Sünder erklärt: nur der *judicans se ipsum*, aber *justificans deum* erfährt das *justificari a deo.*[6]) — Daher glossiert Luther Psalm 142, 1 (deutsch: 143, 1): *domine exaudi orationem meam* (*qua peto de peccatis redimi et justificari*), *auribus percipe* (*est repetitio et confirmatio*) *obsecrationem meam* (*quae fit per aliquod sacrum petendo, ut dicit: per tuam misericordiam vel veritatem, ut sequitur*) *in veritate tua* (*i. e. per fidelitatem promissi tui, quo misericordiam promisisti poenitentibus et petentibus, non in merito meo*), *exaudi me in justitia tua* (*non in mea justitia, sed quam tu das et dabis mihi per fidem*).[7]) Daher sieht er folgende Begriffe als *opposita* an: *se ipsum justificare* und *deum justificare et a deo gratis justificari*;[8]) *se ipsum judicare* und *deum judicare*;[9]) *suis operibus justificari* und *justificari a deo*;[10]) *justificationes Mosis, quae manum tantummodo cohibent*, und *justificationes dei*;[11]) *justum esse secundum suam justitiam et litteram* und *justum esse secundum cor*;[12]) *lex, littera, umbra,*

---

1. IV, 266, 27. **2.** III, 532, 13. **3.** IV, 127, 18 ff. **4.** IV, 107, 33: nec enim aliter convertitur anima nisi . . . per fidem. Vgl. Hunzinger, S. 67 f. u. 69 ff. **5.** III, 352, 13 f. **6.** III, 287, 20—290. **7.** IV, 443, 5 ff.; vgl. III, 174, 16 (wo Rö. 1, 17 entsrechend verstanden wird), dazu oben S. 688 nach Anm. 3 und für Augustin oben S. 390 Anm. 1, aber auch S. 667 Anm. 10. Dafs Luther schon jetzt — bei Ps. 142 war er erst im Jahre 1515 — Augustin de spiritu et littera kannte, ist zwar m. W. nicht erweislich, aber trotz des „postea" oben S. 688 nach Anm. 3 nicht unwahrscheinlich; denn, als er in demselben Sommer die Römerbrief-Vorlesung begann, kannte er diese Schrift Augustins (vgl. oben S. 689 Anm. 4). Doch kann die augustinische Erklärung der „justitia dei" ihm zunächst indirekt zugekommen sein (vgl. oben S. 689 bei Anm. 2). **8.** III, 290, 4 ff.; 284, 23 ff. **9.** III, 290, 4 ff. **10.** III, 172, 29—34. **11.** IV, 323, 6 f. **12.** III, 320, 29—31.

nox und *gratia, spiritus, veritas, dies.*[1]) Diese Gegensätze bleiben noch ganz in der augustinischen Tradition: *lex* oder *littera* und *gratia* oder *spiritus* stehen sich gegenüber; *evangelium* und *lex* bilden noch keinen entsprechenden Gegensatz, denn der *lex vetus, Mosis, temporalis* steht die *lex nova, Christi, aeterna,* die *lex evangelii* oder *evangelica* gegenüber.[2]) Auch auf den Unterschied zwischen AT. und NT. läfst sich der Gegensatz von *littera* und *spiritus* nicht zurückführen. Denn die *lex Mosis habet utrumque, scilicet litteram significantem et spiritum significatum per litteram,*[3]) und *lex spiritualiter intellecta est idem cum evangelio.*[4]) Ein Unterschied zwischen AT. und NT. besteht zwar: *lex nova latebat clausa in veteri lege et exspectabatur produci et revelari per Christum.*[5]) Aber von der ganzen Schrift, wenn auch *maxime* von der des AT., gilt: *habet duas partes ..., una est littera, altera spiritus.*[6]) Die *littera potest custodiri sine corde*; aber die *lex evangelica solo intellectu percipitur, quia solum invisibilia promittit.*[7]) Ein *bonum, salutare et suave spiritui* ist freilich die *lex evangelica,* das *evangelium Christi*;[8]) aber auch die *verba crucis,* die sein Inhalt sind, sind *judicia*[9]): *judicia justitiae seu justificationis, non damnationis.*[10]) Diese *judicia justitiae* sind *primo passiones Christi, quibus justificamur effective, secundo moraliter sunt afflictiones in carne et crucifixiones Christi exemplares, quae similiter justificant, tertio verba evangelii, quae carnem crucifigunt cum concupiscentiis suis.*[11]) Das Evangelium, die *lex evangelica,* wirkt also zwiefältig: *vivificat et occidit,*[12]) *judicat super veterem hominem, praecedente misericordia in novo,*[13])

1. IV, 300, 14 u. 301, 2 u. 312, 37. **2.** III, 37, 37; 65, 30; IV, 285, 6ff.; 286, 14; 293, 20 u. ö. **3.** IV, 306, 11. Dafs die Fortsetzung: et omnes, qui eam susceperunt ut significantem et figuram futurorum, bene beati sunt et fuerunt, mit der Vorstellung vom „limbus patrum“ (vgl. Loofs, Symbolik I, 276) sich nicht verträgt, hat Luther nicht bemerkt. **4.** III, 96, 26. **5.** IV, 285, 32. **6.** III, 107, 39f. u. 108, 5; vgl. oben S. 692 bei Anm. 9—11. **7.** IV, 285, 11—14. **8.** IV, 290, 9—11; 289, 14. **9.** IV, 285, 27f.; 291, 5; 295, 14 u. ö. **10.** IV, 291, 31. **11.** IV, 289, 21ff. **12.** IV, 301, 14. **13.** IV, 301, 12f. Was Hunzinger, S. 42 und S. 101 Anm. über den negativen Anfang der Bekehrung bei dem Luther dieser Zeit sagt, scheint mir nicht ganz richtig. Das eigentliche crucifigere carnem entspringt erst der fides (vgl. oben S. 694 bei Anm. 5). Das Negative, das vorangeht, entspricht in gewisser Weise schon der contritio [passiva], die Luther stets dem vivificari vorangehend gedacht hat.

justificans secundum hominem novum, judicat et crucifigit hominem veterem.[1])

4 c. Unverkennbar bleiben selbst inbezug auf die Begriffe *justificatio, fides* und *gratia* diese Gedanken noch vielfach in der augustinischen Mystik hängen. Und das Neue, das sich zeigt, hat bei Bernhard Parallelen. Allein es tritt doch ungleich stärker hervor, als bei Bernhard, und gewinnt schon fundamentale Bedeutung. Auf ein Dreifaches läſst sich dies Neue zurückführen. Zunächst kommt inbetracht, daſs die *justificatio* letztlich (d. h. dem grundlegenden Geschehnis nach) in dem *sine merito redimi de peccatis*[2]) gesehen wird, d. h. darin, daſs Gott dem Menschen *non imputat peccatum, quia reputat ei justitiam.*[3]) Freilich wird diese Fassung der Rechtfertigung immer wieder durchkreuzt durch die augustinische. Daſs aber der Gedanke, die Rechtfertigung bestehe nicht in einer magischen Umwandlung, sondern in der Änderung des Verhältnisses zu Gott, Luther jetzt aufzugehen begann, zeigt sich auch darin, daſs er die traditionelle Anschauung, das *peccatum originale* werde in der Taufe ganz aufgehoben,[4]) schon jetzt aufzugeben anfing.[5]) Das mit diesem ersten eng

---

1. IV, 299, 21 ff.; vgl. 289, 15; 290, 10 ff.; 291, 7 ff.; 293, 5 f.; 295, 14 f.; 385, 10 ff. u. ö. **2.** IV, 443, 5 u. 10 f.; vgl. oben S. 694 bei Anm. 7. **3.** III, 175, 11; zu justitiam wird „Christi" zu ergänzen sein (vgl. 175, 13). **4.** Vgl. oben S. 691 bei Anm. 8 u. S. 667 bei Anm. 2 u. 3. **5.** Denifle (I, 396 ff.) meint, erst 1515 sei Luther zu der Erkenntnis gekommen, daſs auch bei den Getauften in der concupiscentia die Erbsünde noch vorhanden sei; und diese Erkenntnis, die er durch Gleichsetzung der concupiscentia mit der sinnlichen Begierde verächtlich zu machen sucht, ist nach ihm der Ausgangspunkt der Theologie Luthers. Allein Denifles Beweis dafür, daſs Luther „noch im Jahre 1514 den Begriff vom peccatum originale hatte wie die Scholastiker" (S. 45), ist sehr fadenscheinig; die angeführte Stelle (IV, 207, 25 ff.) paſst zu der früheren und zu der späteren Anschauung Luthers. Das Gegenteil erhellt aus IV, 211, 10 ff.: istae tres vires animae, intellectus, voluntas, memoria, etiam in baptizatis manent in infirmitate sua et stabulo, ubi semper habent necesse curari (vgl. IV, 206, 28; ferner IV, 497, 14 f.: dicendum est „mea culpa" . . . toti mundo . . ., qui nescivit se esse in peccatis originalibus und IV, 383, 9 ff.: justitia nostra agnoscatur nihil esse nisi peccatum et pannus menstruatae). An die sinnliche Begierde dachte Luther, wie schon diese Stellen zeigen, keineswegs zuerst: motus quinque sensuum, sagt er in der zuletzt zitierten Auslegung (IV, 384, 6 ff.), sunt velut populus barbarus; sed interiores, scilicet inflatura opinionis propriae et consilii et inflexibiles voluntates, sunt principes (vgl.

zusammenhängende zweite war, dafs Luther es lernte, die *gratia* zu identifizieren mit der *misericordia dei*,[1]) d. i. der *gratia in remissionem peccatorum*,[2]) oder mit der *veritas dei*, d. i. der *impletio promissi*[3]) in dem geschichtlichen Wirken Christi, *qui est gratia, via, vita et salus.*[4]) Das dritte ist das neue Verständnis der *fides*. Es herrscht noch nicht, ist vielmehr noch stets in Gefahr, von der scheinbar durch Hebr. 11, 1 gestützten, mystischen Auffassung der *fides* als der *fundatio in invisibilibus*[5]) beiseit geschoben zu werden. Aber letztlich (d. h. dem grundleglichen Erfahrnis nach) ist doch die *fides* für Luther schon in dem Psalmenkommentar das Vertrauen auf Gottes *misericordia* oder *veritas*, bezw. das Vertrauen auf Christi Werk für uns: *fides = credere deo*[6]) = *deo satisfacere in Christo*[7]) = *sapientia crucis Christi*,[8]) *scilicet intelligere, quod filius dei est incarnatus et crucifixus et mortuus et suscitatus propter nostram salutem.*[9]) Auf diesen drei Gleichungen (*justificari = absolvi, gratia = misericordia dei non imputantis, fides = fiducia misericordiae*) als den Regulatoren der religiösen Selbstbeurteilung ruht Luthers Frömmigkeit und ihr entsprechend seine Anschauung vom Christentum auch später. — Zum Zweck richtigen Verständnisses dieser Grundgedanken Luthers mufs hervorgehoben werden, dafs das *reputari justum*, das Gerecht-erklärt-werden, von Luther keineswegs als ein Gegensatz zum Gerechtmachen gedacht ist. Im Gegenteil; das *sine merito justificari* im Sinne des *absolvi* ist zugleich der Anfang eines neuen Lebens: *remissio peccati ... ipsa resurrectio.*[10]) Ja, eben dies von Luther stets

---

ibid. 384, 15—23). Es ist auch falsch, den Ausgangspunkt der neuen Erkenntnis Luthers in der Erfahrung zu finden, dafs der Mensch, auch der getaufte, ohne den Glauben an Gottes Vergebung das crucifigere carnem nicht fertig bringe. Diese Erfahrung entstammte bei Luther der Zeit seines Suchens (vgl. oben S. 687 f.). Gefunden hatte Luther erst, als er der misericordia dei non imputantis zu vertrauen gelernt und damit den modus vere poenitendi begriffen hatte (WA III, 171, 26 f.)

1. z. B. III, 140, 11; 180, 17. 25; 200, 17 f. **2.** z. B. III, 226, 10. **3.** z. B. III, 351, 17; 226, 10—15. **4.** III, 269, 17. **5.** III, 184, 6; vgl. oben S. 692 bei Anm. 10. Hebr. 11, 1 (fides rerum non apparentium argumentum) ist sehr oft zitiert, z. B. III, 498, 29; III, 508, 3; IV, 310, 31. **6.** z. B. III, 331, 2 f. **7.** III, 207, 28. **8.** III, 176, 7 f. 12. **9.** ibid. **10.** III, 30, 1 f.; vgl. oben S. 688 (hic me prorsus renatum esse sensi).

festgehaltene und später tiefer als jetzt verstandene *sine merito justificari* = *resurgere* (*renasci*) = *sanctificari* ist eine prägnante Formulierung seines religiösen Verständnisses des Christentums.[1]) Charakteristisch sind daher für Luther folgende zwei schon hier vorkommende, später oft wiederholte Gedanken: 1. *ante obsequium necesse est personam prius gratam esse*[2]) und 2. *fide purificantur corda* (AG 15, 9).[3]) Der Glaube ist für ihn schon jetzt, wenn auch noch nicht in dem tiefen Sinne wie später, das subjektive Christentum, der Richteweg, die *compendii via*,[4]) zum ewigen Ziele im Unterschied von den *ambagibus* des Gesetzes.[5]) Daher hat Luther klar und deutlich

---

1. Dies „religiöse Verständnis des Christentums" ist das allein richtige. Denn, obgleich rechtes Christentum ohne ernste Sittlichkeit nicht denkbar ist (vgl. 1. Joh. 1, 6) und auch stets, in brüchigen Traditionselementen selbst bei den Ungebildetsten, mit einer Gesamtweltanschauung sich verbindet (vgl. oben S. 5f. nach Anm. 6), so handelt es sich doch im Christentum zunächst darum, daſs der Mensch Gemeinschaft habe mit dem wahrhaftigen Gott. Dies Gemeinschaft-haben mit Gott ist das eigentlich Religiöse. Rechte Gemeinschaft aber mit dem wahrhaftigen Gott hat nur der, der als Person (und als Personen sind wir sündige, aber zur Vollkommenheit berufene Wesen) das rechte Verhältnis gewinnt zu dem persönlichen, allmächtigen, ewigen und heiligen Gott. Dies Wesen der rechten Gemeinschaft mit Gott wird verkannt bei moralistischem (vgl. z. B. oben S. 68 Anm. 6), intellektualistischem (vgl. z. B. oben S. 119 bei Anm. 9) und mystischem (vgl. z. B. oben S. 628 bei Anm. 4) Verständnis des Religiösen. Durch beträchtliche Einwirkungen jeder dieser irrigen Auffassungen ist das Verständnis des Christentums im Katholizismus getrübt. Luther hat „das Christentum als Religion wieder entdeckt", als er verstehen lernte, das eigentlichste Wesen des subjektiven Christentums sei das Vertrauen des gerechtfertigten Sünders auf die durch Jesu Christi Person und Werk ihm gewiſs gewordene Vaterliebe des heiligen Gottes. Daſs Denifle (Luther I, 689 Anm. 1) diese Behauptung für falsch hielt, kann man seinem Katholizismus nicht verdenken. Doch wenn CStange („Die ältesten ethischen Disputationen Luthers, Leipzig 1904, p. VIII) hoch von oben herab erklärt, der Satz, die Reformation habe das „religiöse" Verständnis des Christentums wiedergewonnen, sei „eine Phrase, deren Unrichtigkeit nur mit ihrer Unklarheit wetteifert", so ist diese Äuſserung bei einem evangelischen Dogmatiker seltsam. Es wird hier wohl die Animosität gegen die [nicht genannten, aber erratbaren] „modernen Dogmenhistoriker" (p. VII) der Fähigkeit und Bereitschaft zum Verstehen Schranken gezogen haben. **2.** III, 101, 26. Dieser Gedanke ist auch der Scholastik bekannt. **3.** III, 101, 11; IV, 291, 22 u. ö.; vgl. oben S. 694 bei Anm. 5. **4.** III, 96, 39. Der Terminus stammt von Augustin (z. B. quaest. ad Simplic. 1, 2, 19. VI, 124). **5.** III, 143, 27; vgl. 150, 3.

justificatio und *donatio fidei* gleichgesetzt[1]): *„vivifica me"*, sagt er,[2]) *est dicere „justifica me, ... da mihi vivam et perfectam fidem, in qua vivam et justus sim"*, und ebenso an anderer Stelle: *vivifica me, i. e. credifica me, quia justus ex fide vivit; fides enim vita nostra est.*[3]) Unsere *justitia* ist, das sagt Luther oft, die *fides Christi.*[4]) — Von diesen religiösen Grundgedanken aus hat Luther schon in der Psalmenvorlesung einen spezifischen Unterschied zwischen der Gnadenökonomie und einem gesetzlichen Lohnverhältnis zu erkennen vermocht: *lex placuit deo usque ad Christum, sed jam displicet.*[5]) Aber seine nominalistische Schulbildung, die, wenn sie auch stark durchlöchert war, doch auch in den neuen Gedanken sich noch bemerkbar macht,[6]) vermochte dieser Erkenntnis nur unvollkommen Ausdruck zu geben: *fides et gratia, quibus hodie justificamur, non justificarent nos ex se ipsis, nisi pactum dei faceret.*[7]) Der schon jetzt oft vorkommende Begriff der *oboedientia fidei*[8]) ist zunächst aus diesen Gedanken zu verstehen.

4d. Aufser den bisher besprochenen Grundgedanken der Psalmenvorlesungen verdient ein Zwiefaches hervorgehoben zu werden. Zunächst dies, dafs Luther hier gelegentlich den auch in der Scholastik unvergessenen[9]) ethisch-religiösen Kirchenbegriff Augustins verwendet hat: er spricht von dem *corpus simulatum ecclesiae*, d. i. von denen, *qui sunt numero tantum fideles, non merito.*[10]) Sodann Luthers noch unsichere

1. Als ich vor 22 Jahren (StKr 1884, S. 656) diese Gleichung als die richtigste Deutung des reformatorischen Rechtfertigungsgedankens zu erweisen gesucht hatte, hat 8 Jahr später FvFrank († 1894) in einem Artikel (NkZ 1892, S. 846—879), dessen Übelwollen ich nach Franks Tod nicht mehr kritisieren will, die Gleichung nur mit unverhohlenem Mifstrauen gelten lassen (vgl. S. 869: „die Thatsache ..., dafs meinetwegen — um die Formulierung von Loofs zu gebrauchen — die donatio fidei die Rechtfertigung sei"). **2.** IV, 325, 9f. **3.** IV, 520, 21. **4.** z. B. III, 466, 26. **5.** IV, 234, 21. **6.** Vgl. oben S. 614 bei Anm. 6; S. 613 Z. 2f.; S. 620 bei Anm. 9. **7.** III, 289, 2ff.; vgl. IV, 329, 35. Nähere Erläuterung gibt IV, 312, 38ff.: ii, qui legem litteraliter servabant, licet non de condigno mererentur, tamen quia erat [haec observatio legis] dispositio et paedagogus in Christo; sicut fides Christi ad gloriam, ideo de congruo fuit meritum ex pacto et promissione dei. **8.** z. B. III, 101, 9. **9.** Vgl. oben S. 639 in Anm. 8—12. **10.** IV, 285, 25f.: vgl. III, 273, 34f. Vgl. auch IV, 289, 25, wo der Begriff „communio sanctorum" dadurch erklärt wird: una fides, unus dominus, una ecclesia; omnia sunt eadem omnibus (vgl. 289, 2: ecclesia est vivum corpus, in quo participant omnes omnibus).

Stellung zur augustinischen Prädestinationslehre. Luther sagt zwar einmal gelegentlich einer allegorischen Ausdeutung von Ps. 110, 7 (109, 7), daſs Christus den Leidenskelch *pro electis suis ebibit, sed non pro omnibus.*[1]) Andererseits aber meinte er: *anima mea est in potestate mea, et in libertate arbitrii possum eam perdere vel salvare eligendo vel reprobando legem tuam,*[2]) und im Hinblick auf die Juden erklärt er: *deus voluit salvare eos; sed cum nolint, ideo non potest deus eos salvare contra eorum voluntatem.*[3]) Und er kannte damals ein *congrue se disponere,* das freilich das *gratis esse* der *gratia* nicht aufhebe.[4]) Man wird seine damalige Anschauung mindestens als krypto-semipelagianische[5]) bezeichnen müssen.[6])

5a. Das vorige zeigt, daſs Luthers neue Erkenntnis sich zu bilden begann in der Zeit seiner ersten Vorlesung über den Psalter, die er im Sommer 1515 schloſs.[7]) Zu gröſserer Klarheit gedieh sie im Laufe des nächsten Jahres, also bis Sommer 1516. Verstärkter Einfluſs Augustins (jetzt nachweislich[8]) auch der Schrift *de spiritu et littera*), seine uns erhaltene[9]) Vorlesung über den Römerbrief (Sommer 1515 bis

1. IV, 227, 32f. 2. IV, 295, 34f. 3. III, 437, 22f.; weitere ähnliche Stellen bei Köstlin I², 66f. 4. IV, 329, 33f. 5. Vgl. oben S. 547 Anm. 3. 6. Köstlin (I, 67f.) hat die bei Anm. 2 u. 3 zitierten Stellen den späteren Anschauungen Luthers unberechtigterweise zu konformieren gesucht. Vgl. Denifle, Luther I, 485 Anm. 3 und unten S. 709 bei Anm. 9. 7. Johann Oldecop, der am 16. April 1515 nach Wittenberg kam (Chronik des Joh. Oldecop ed. Euling, Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart CXC, Tübingen 1891, S. 45, 7) und zwei Jahr dort blieb (ib. 6, 30), hörte Luther lesen „psalterium und epistolas Pauli ad Romanos und (?) to den Corinthern den ersten“ (ib. 6, 31f.). Doch sagt er an anderer Stelle, um die Zeit, da er in Wittenberg zu studieren begann, habe Luther angehoben, den Römerbrief zu lesen (45, 10ff.), vermutlich doch erst nach Beendigung der Psalmenvorlesung. Weihnachten 1515 (Enders I, 26f.) war die Psalmenvorlesung nicht etwa nur „ihrem Abschluſs nahe gekommen“ (WA III, 1), sondern offenbar längst abgeschlossen: Luther rechnete schon mit dem nahen Ende des Kollegs über den Römerbrief. 8. Vgl. oben S. 689 Anm. 4. 9. Wir haben die Diktate Luthers in der Form von Interlinear- und Marginal-Glossen in einem 1515 in Wittenberg gedruckten Text des Römerbriefs und sein Vorlesungsheft (scholae) im Original (Berlin, Königliche Bibliothek) und in einer Abschrift im Vatikan (Denifle, Luther I p. XXXI). Denifle hat nach der vatikanischen Abschrift in Bd. I (bezw. I, 1) seines Luther etwa 130 Zitate aus dem Scholienkommentar gebracht und in seinen

Frühjahr 1516[1]) und Einflüsse der deutschen Mystik, insonderheit Taulers,[2]) haben Luther in dieser Zeit gefördert.[3])

5b. Zunächst zeigt der Römerbriefkommentar, dafs die spezifisch mystischen Gedanken von einem auf dem Christentum des Glaubens sich aufbauenden Christentum des *intelligere* bei Luther zurücktreten. Sein Christentum bewegt sich jetzt nur in der Sphäre der *fides incarnationis*.[4]) Und im Mittel-

---

Quellenbelegen (Luther I, 2 S. 309—331) weitere Abschnitte der scholae und auch einiges aus dem Glossenkommentar abgedruckt. Aufserdem habe ich einen [noch nicht publizierten] Druck der Berliner Glossen benutzen dürfen.

1. Vgl. oben S. 700 Anm. 7 a. E. **2.** Dafs Luther früh Taulers Predigten gelesen hat, beweisen seine Randglossen in einem Exemplar der Zwickauer Ratsschulbibliothek (WA IX, 95—104). Die Zeit, da er Tauler kennen lernte, bestimmte man bisher aus der Vorrede zu seiner Ausgabe der deutschen Theologie vom Dezember 1516 (WA I, 153; vgl. oben S. 630 Anm. 7), die Bekanntschaft mit „der art des erleuchten doctors Tauleri“ bezeugt, und nach dem Lob Taulers in einem Briefe Luthers vom 14. Dez. 1516 (Enders I, 75). Neuerdings hat sich gezeigt, dafs Luther bereits im Verlauf seiner Vorlesung über den Römerbrief (Frühjahr 1516?) eine Kenntnis Taulers verrät (Denifle, Luther I, 484 Anm. 4). **3.** Von den Predigten, die in diese Zeit gehören können (vgl. oben S. 692 Anm. 3), sehe ich ab, weil ihre Datierung noch zu unsicher ist. Wichtig sind einzelne der Briefe dieser Zeit (Enders I, 26—45). **4.** Terminologische Reminiscenzen an den Neuplatonismus der Psalmenvorlesung (vgl. oben Nr. 4a) findet man nicht selten (Glosse zu Rö. 1, 17: impietas = aversio a vero deo; zu 4, 18 f. ardua fides . . ., quod est non apparentium, immo contrariorum, quam apparentium; zu 4, 21: homo, quia non est potens facere, sed mutabilis, fallit; scholae, Denifle I, 2 S. 314: sinistraria bona, i. e. temporalia; scholae, Denifle I, 519: natura regni Christi est regnare . . . in non apparentibus). Aber den Gedanken eines schon hier auf Erden die fides übersteigenden intelligere finde ich in dem mir übersehbaren Teile des Römerbriefkommentars nicht mehr. Doch hat Luther damals die sapientia experimentalis der theologia mystica noch gelten lassen (Glossen zu Tauler WA IX, 98, 21). Ja, ein ekstatisches Emporgehoben-werden über die mit den Hemnissen kämpfende fiducia dei kannte er noch 1520 (Tesseradecas, EA var. arg. IV, 112 = WA VI, 122, 4 ff.). Möglich wäre daher, dafs die sehr interessante und schöne Predigt de assumptione (WA IV, 645—650), die von dem regnum Christi, in dem wir hier in suavissima humanitate Christi versamur (648, 35), das regnum dei, bezw. Christi secundum divinitatem, unterscheidet, und von der divinitas Christi sagt: ex ipsa enim inspecta fluit et venit omnis quies, etiam in hac vita quandoque, erst dem 15. Aug. 1517 angehört, wie der Herausgeber meint. Mir scheint allerdings ein früheres Jahr (1515?; vgl. WA IV, 645, 9 ff. mit WA IX, 98, 15 ff.) wahrscheinlicher.

punkt der Gedanken Luthers steht jetzt, klar und deutlich erfaſst, die *justificatio ex fide.* Zur Verdeutlichung dieser Vorstellung ist folgendes hervorzuheben:

α) Das *justificari* wird mit geflissentlicher Häufigkeit als ein *justum reputari apud deum* oder *coram deo* bezeichnet.[1]) Die *justificati per dei reputationem*[2]) sind *justi coram deo,*[3]) und zwar *per non-imputationem injustitiae*[4]) oder *remissis peccatis.*[5]) *Ergo*, sagt Luther deshalb, *idem est dicere „cui deus reputat justitiam" et „cui deus non imputat peccatum" i. e. injustitiam,*[6]) und: *idem est „justum esse apud deum" et justificari apud deum; non enim quia justus est, ideo reputatur a deo, sed, quia reputatur a deo, ideo justus est.*[7]) Luther ist sich bewuſst, hiermit einem sonst nicht üblichen Sprachgebrauch der Schrift zu folgen: *justitia et injustitia multum aliter quam philosophi et juristae accipiunt, in scriptura accipitur. patet, quia illi qualitatem asserunt animae etc. sed justitia scripturae magis pendet ab imputatione dei quam ab esse rei. ille enim habet justitiam, non qui qualitatem solam* (?) *habet* (*immo ille peccator est omnino et injustus*), *sed quem deus propter confessionem injustitiae suae et implorationem justitiae dei misericorditer reputat et voluit justum apud se haberi.*[8])

β) Diese *justificatio* erfolgt *per solam fidem, qua dei verbo creditur,*[9]) *per fidem evangelii,*[10]) *credendo ex toto corde verbis dei,*[11]) *sine adjutorio et cooperatione operum sive non merentibus operibus*;[12]) *non enim hic opera necessaria sunt, ut*

---

1. Glosse zu Rö. 3, 28 u. ö. Auch Rö. 2, 13 wird das „justificabuntur", Rö. 3, 10 das „justus" so erklärt (justus = justitia coram deo reputatus). Vgl. Augustin, de spir. et litt. 26, 45. X, 228 zu dem „justificabuntur" in Rö. 2, 13: ac si diceretur „justi habebuntur", „justi deputabantur". **2.** Glosse zu Rö. 5, 1. Luther sagt von diesem Kapitel (a. a. O.): jucundissimus et gaudio plenissimus apostolus in hoc capitulo loquitur, et vix in tota scriptura textus est similis huic capitulo; clarissime enim describit gratiam et misericordiam dei qualis et quanta sit super nos. **3.** z. B. Glosse zu Rö. 9, 30. **4.** scholae, Denifle I, 494 Anm. 1. **5.** Glosse zu Rö. 5, 9. **6.** scholae, Denifle I, 494 Anm. 1. **7.** Randglosse zu Rö. 2, 13. **8.** scholae, Denifle I, 505 Anm. 2. Daſs Luther bei der Herausstellung dieser Gedanken durch seine nominalistische Schulbildung unterstützt wurde (vgl. oben S. 614 bei Anm. 4 und S. 612 bei Anm. 4), wird nicht zu bezweifeln sein, obwohl Luther längst kein Nominalist mehr war (vgl. oben Nr. 4 a). **9.** scholae, Denifle I, 2 S. 315. **10.** ibid. **11.** scholae, Denifle I, 506 Anm. 1. **12.** Glosse zu Rö. 4, 6.

vivas et salvus sis ut in justitia legis, sed fides sufficit sine illis operibus,[1] *et ita est non operantis, sed dei acceptantis fidem ipsius ad justitiam.*[2] Das ist nicht so gemeint, als sei die *fides* eine Leistung, die wir zu leisten hätten: Gott rechtfertigt die Menschen *per fidem eis misericorditer datam,*[3] *aufert deus peccatum, quando fidem donat, quoniam credentibus remittuntur peccata.*[4] Die Rechtfertigung ist also auch hier *donatio fidei*[5]: Gott gibt den *spiritus fidei.*[6]

γ) Dies *credere* erscheint nicht selten als undisputierliches Hinnehmen des Schriftwortes, und nicht nur desjenigen Gotteswort, *quod de coelo sonat,* sondern auch dessen, *quod usque hodie ex ore cujuslibet boni viri, praecipue praelati procedit*[7]: *clausis simpliciter oculis ac omni prudentia simpliciter auditum intendere oportet verbo.*[8] Zwar schliefst diese Beugung unter Gottes Wort das ein, dafs wir Gott Recht geben, wenn sein Wort uns für Sünder erklärt.[9] Dennoch wird man nicht verkennen können, dafs in dieser Betonung des Autoritätsglaubens Luthers nominalistische Schulbildung nachwirkte.[10] Um so deutlicher ist, dafs Luthers neue Erkenntnis zur Geltung kommt, wenn er sagt, dafs *tota sacra scriptura de Christo est intelligenda.*[11] Zwar wirkt auch hierbei noch die falsche Tradition von dem tieferen, allegorischen Schriftsinn mit, der Luther in seiner Psalmenvorlesung folgte.[12] Aber der Gedanke wird von Luther doch auch schon anders gewendet: *verbum credendum est nihil aliud quam „Christus est mortuus et resurrexit“.*[13] Schon jetzt betonte er, dafs *promissio* und *fides* zusammengehören (*sunt relativa*);[14] und die entsprechende Auffassung

---

1. Randglosse zu Rö. 10, 6. **2.** Glosse zu Rö. 4, 4. **3.** Glosse zu Rö. 3, 30. **4.** Glosse zu Rö. 11, 27. **5.** Vgl. oben S. 699 Anm. 1 und scholae, Denifle I, 443 Anm. 2: per tale enim credi justificat, und ibid. Anm. 3: per tale credere nos justificat. **6.** Glosse zu Rö. 8, 30: justificavit per spiritum fidei. **7.** scholae, Denifle I, 2 S. 329; vgl. ib. 317 u. 320 (corrolarium). **8.** ibid. S. 329. **9.** z. B. Glosse zu Rö. 3, 4. **10.** Vgl. oben S. 610 bei Anm. 2 und S. 613 Z. 1—4. **11.** Randglosse zu Rö. 1, 3; vgl. Anm. 12. **12.** Vgl. scholae, Denifle I, 596 Anm. 3: universa scriptura est de solo Christo ubique, si introrsum inspiciatur, licet facie tenus aliud sonet in figura et umbra (vgl. oben S. 692 bei Anm. 9). **13.** scholae, Denifle I, 596 Anm. 3. **14.** Glosse zu Rö. 4, 14; vgl. Ranglosse zu 4, 16: fides ratificat promissionem, et promissio fidem requirit in eo, cui fit.

des Begriffs „Evangelium" war im Durchbruch: *qui aliter evangelium quam „bonum nuntium" interpretantur, non intelligunt evangelium, ut faciunt, qui ipsum in legem potius quam in gratiam mutaverunt et ex Christo nobis Mosen fecerunt.*[1])

δ) Mit dem Letzterwähnten hängt zusammen, daſs Christi Werk für uns stark betont wird: *realiter et vere se in aeternam damnationem obtulit deo patri pro nobis, et humana natura non aliter se habuit quam homo aeternaliter damnandus ad infernum*[2]) und: *hic satisfecit, hic justus est, hic mea defensio, hic pro me mortuus est, hic suam justitiam meam fecit et meam peccatum suum fecit;*[3]) *Christus omnia portat ... et jam non nostra sed ipsius sunt, et justitia ejus nostra vicissim.*[4]) Eine Theorie von einer uns positiv anzurechnenden *justitia activa* Christi neben seiner unsere Sünden tilgenden *justitia passiva* darf man hier nicht finden, obwohl Luther einmal sagt: *justitia sanctorum non est impletio legis, sed sola communicatio impletionis Christi, quam ipse fecit.*[5]) Denn *imputare justitiam* ist ja nichts anderes als *non imputare peccatum.*[6]) Der entscheidende Gedanke ist, daſs für uns, die wir nicht imstande sind, durch unser Tun uns Gottes Huld (d. i. *remissio peccatorum*) zu erwerben, Christus stellvertretend eingetreten ist: *deus satisfactorem Christum pro nobis dedit, ut sic satisfacientibus per alium ipsis tamen gratis gratiam daret.*[7])

ε) Eine Bestätigung des eben Gesagten liegt darin, daſs die *justitia* auch der *justificati* stets auf der *non-imputatio peccatorum* beruht.[8]) Denn Luther ist sich jetzt ganz[9]) kar über die Unhaltbarkeit der magischen Lehre von der Tilgung der Erbsünde durch die Gnade bei den Scholastikern, *qui peccatum originale totum auferri somniant sicut et actuale, quasi sint quaedam amovibilia in ictu oculi sicut tenebrae per*

1. scholae, Denifle I, 654 Anm. 4. Häufiger ist dies anscheinend noch nicht betont. In den Glossen habe ich noch nichts derart gefunden. 2. scholae, Denifle I, 484 Anm. 2. 3. ibid. S. 442 Anm. 1. 4. scholae, Denifle I, 2 S. 326; vgl. Glosse zu Rö. 9, 33: justitia Christi est ejus, qui credit in eum, et peccatum est Christi, in quem credit. 5. Randglosse zu Rö. 5, 14 f. 6. Vgl. oben S. 702 bei Anm. 6. 7. Randglosse zu Rö. 3, 24; vgl. die Luther bekannte Aufserung Bernhards oben S. 511 Anm. 2. 8. Vgl. scholae, Denifle I, 449 Anm. 1. 9. Vgl. oben S. 696 bei Anm. 5.

lucem.[1]) *Numquam,* so behauptet er positiv, [*peccatum originale*] *remittitur omnino, sed manet et indiget non-imputatione,*[2]) und Augustin, meint er, habe *praeclarissime* gesagt, *peccatum in baptismo remitti, non ut sit, sed ut non imputetur.*[3]) Er versteht dabei unter dem *peccatum originale* den fleischlichen Sinn im umfassendsten Verständnis, die *concupiscentia* im Sinne alles bösen Begehrens,[4]) letztlich das *sibi placere*[5]) und die damit gegebene Unfähigkeit zum *diligere deum.*[6])

c) Luthers Interesse an der These, dafs auch die *sancti* wegen der *reliquiae carnis*[7]) keine *impletio legis* aufzuweisen vermögen,[8]) ist, ins Licht zu rücken, dafs Paulus den Christen

1. scholae, Denifle I, 457 Anm. 2; vgl. oben S. 562f. Anm. 5. 2. scholae, Denifle I, 278 Anm. 2. 3. scholae, Denifle I, 460 Anm. 2. Augustin ist hier, wie Denifle I, 460 mit Recht geltend macht, nicht genau zitiert; denn Augustin sagt: „dimitti concupiscentiam carnis in baptismo, non ut non sit, sed ut in peccatum non imputetur" (de nuptiis et conc. 1, 25, 28. X, 430). Für Augustin war also die concupiscentia carnis bei den renatis kein peccatum (im Sinne der Schuld). Allein von einer „Fälschung" Luthers zu reden, ist unvorsichtig. Oder sind auch alle ähnlich ungenauen Augustin-Zitate der Scholastiker „Fälschungen"? Luthers sittlicher Ernst beurteilte die concupiscentia (bei der er weit weniger als Augustin [vgl. oben S. 382 bei Anm. 13] an die sexuelle Begierde denkt) als Sünde; daher verstand er Augustin so, wie er ihn zitiert, und er zitierte so, weil er das Wort so behalten hatte, wie er es verstanden hatte. Übrigens ist Augustin der Anschauung, die Denifle irrig an Luther bekämpft, der Anschauung, die bleibende Erbsünde sei die Begierlichkeit, nahe genug gewesen (vgl. de nuptiis et conc. 1, 24, 27. X, 429 und Julians Polemik, insonderheit oben S. 408 Anm. 1). 4. Vgl. die langen Zitate aus den scholae, die Denifle selbst (I, 503 Anm. 1 und I, 575f. Anm.) mitteilt. Dafs Luther gelegentlich die „caro" einfach der „luxuria extra limitem conjugii" gleichsetzte (Glosse zu Rö. 6, 19), dafs er die sinnliche Liebe als solche — also auch da, wo sie durch rechte eheliche Liebe geheiligt ist und, wie Julian (vgl. oben S. 432 bei Anm. 2) mit Recht sagt, nulla mali aspersione turpatur, — unter den Titel der sündlichen concupiscentia stellte (vgl. z. B. Randglosse zu Rö. 6, 19: si concupiscentiae cedendum est, ut in matrimonio, negotiis, potestatibus etc., saltem in limitibus juxta rationem maneatis), war bei ihm eine leider nie ganz absorbierte mönchische Vorstellung, ein Erbe Augustins (vgl. oben S. 383 bei Anm. 9). 5. scholae, Denifle I, 2 S. 313. 6. scholae, Denifle I, 519 Anm. 3: quocirca mera deliria sunt, quae dicuntur, quod homo ex viribus suis possit deum diligere super omnia et facere opera praecepti secundum substantiam facti; vgl. ibid. S. 553 Anm. 1 und oben § 70, 2 S. 612 und § 70, 4 S. 613f. 7. Vgl. scholae, Denifle I, 2 S. 322. 8. Vgl. oben S. 704 bei Anm. 5.

zuruft: *non sub lege estis, quia implevistis eam per fidem Christi, cujus justitia et impletio vestra est, ex gratia dei miserentis vobis data.*[1]) Die Gesetzesordnung ist abgelöst durch die Gnadenordnung. Gesetzesordnung und Lohnordnung sind für Luther identisch. Es ist eine *servitus,* in dem Glauben, dafs die Gesetzeswerke nötig seien zur Seligkeit, sich zu bemühen, *satisfacere legi multis operibus et justitiis suis.*[2]) Und dem Gerechtfertigten gilt: *semper timendum est, ne sub lege simus.*[3]) Wir sind aber wieder *sub lege,* wenn wir *timore poenae vel amore commodi* handeln (*etiam subtilissime in devotionibus*!),[4]) oder wenn wir in unsern guten Werken uns selbst gefallen.[5])

ζ) Doch wenn auch die Selbstbeurteilung nie eigener *justitia* sich bewufst sein darf, Luther weifs doch nicht nur, dafs es töricht ist, zu meinen, *idem esse sub lege non esse et omnia licere,*[6]) und dafs *per fidem justificatis praecipitur, ut operentur bonum et carnem mortificent cum operibus et concupiscentiis suis*;[7]) er weifs auch, dafs *per fidem et gratiam lex impletur.*[8]) Denn die *justificatio* legt das sichere und verläfsliche Fundament, *super quo proponat cor stare ac confidere in aeternum*;[9]) sie ist die *nova nativitas, quae dat novum esse*[10]): *ex justificatione et justitia praehabita fiunt opera legis; ... quia justi sumus primo, ideo demum operamur legem.*[11]) Denn mit dem Glauben sieht Luther auch die Liebe gegeben: wie er vom *spiritus fidei* redet,[12]) so kann er auch den *spiritus* mit der *caritas interioris hominis* gleichsetzen;[13]) und die Gerechtfertigten gehen *ex hilari et prompta voluntate, i. e. caritate,* an gegen die Werke des Fleisches[14]): *novae legis vita pugna est et militia.*[15])

1. Glosse zu Rö. 6, 14. **2.** scholae, Denifle I, 672 Anm. 2. **3.** Randglosse zu Rö. 7, 6. **4.** ibid. **5.** scholae, Denifle I, 2 S. 322 (corrollarium). **6.** Randglosse zu Rö. 6, 15. **7.** Randglosse zu Rö. 4, 11. **8.** Glosse zu Rö. 3, 31. **9.** Randglosse zu Rö. 12, 1. **10.** ibid. **11.** Glosse zu Rö. 3, 22. **12.** Vgl. oben S. 703 bei Anm. 6. **13.** Ob inbezug auf diesen Punkt schon völlige Klarheit bei Luther herrscht, kann erst, wenn die scholae ganz bekannt sind, übersehen werden. Die Tendenz ist aber bereits da, Gott gegenüber Glauben und Liebe zu identifizieren, und die Liebe als Pflicht gegen den Nächsten zu fassen (vgl. scholae, Denifle I, 687 Anm. 6 und ibid. 553 Anm. 3: nicht sich und das Seine suchen, sondern Gott, hoc sola fides in caritate facit). **14.** Glosse zu Rö. 8, 14. **15.** Randglosse zu Rö. 13, 12; vgl. scholae, Denifle I, 496 Anm. 1.

η) Die *justificatio* in diesem Sinne bleibt hier auf Erden eine unvollkommene, anfangende.[1]) Wie im Psalmenkommentar,[2]) so sagt Luther auch jetzt noch, wir seien mehr *justificati, quam justi . . ., quia semper adhuc justificamur et in justificatione sumus.*[3]) Genauer ist's so, dafs der *interior et spiritualis homo*[4]) zwar da ist, aber wachsen mufs, der *vetus homo* zwar stirbt, bezw. getötet wird,[5]) aber hier auf Erden sein zähes Leben nie ganz verliert. Den damit gesetzten, von ihm stets festgehaltenen „Dualismus" hat Luther schon in der Römerbrief-Vorlesung oft mit paradoxer Schärfe betont: *simul sum peccator et justus*;[6]) *rei sumus, donec [infirmitas] cesset et sanetur, sed non rei sumus, dum non operamur secundum eam*;[7]) *semper homo [christianus] est . . . in fieri.*[8])

5 c. Je deutlicher in all diesen Gedanken schon der spätere Luther sich verrät, desto auffälliger ist es, dafs Luthers Anschauung in dieser ganzen Zeit an einem wichtigen Punkte von seinem späteren Denken wesentlich abwich. Luther wufste zwar schon jetzt etwas von einer *fiducia cordis in deum*;[9]) aber Heilsgewifsheit findet man in dieser Zeit bei ihm noch nicht. Dafs Paulus seines Heils gewifs war (Rö. 8, 38), leitete er aus besonderer *revelatio* her; und wenn er auch fortfuhr: *et de electis et nos certi sumus,* so fügte er doch unter Berufung auf Pred. 9, 1 hinzu: *nullus tamen certus est, se esse electum, lege communi* (d. h. ohne *specialis revelatio*).[10]) Ja, für ein *praesentissimum signum irae dei* erklärte er, an falsche Sicherheit denkend, das *securum esse et confidere.*[11]) Unter

1. scholae, Denifle I, 2 S. 322. 2. WA IV, 364, 15: semper justificandi, qui justi sumus. 3. Randglosse zu Rö. 5, 1; vgl. scholae, Denifle I, 2 S. 322. 4. Glosse zu Rö. 7, 25. Das ganze Kapitel versteht Luther vom Wiedergeborenen (vgl. scholae, Denifle I, 515 Anm. 1 und Denifles Bemerkung I, 517 Anm. 3). 5. Randglosse zu Rö. 7, 5: data gratia moritur vetus homo. In Rö. 7 bestätigt nach Luther (Randglosse zu 7, 1) Paulus das, was er Rö. 6 de mortificatione veteris hominis et justificatione novi gesagt hat. 6. Glosse zu Rö. 7, 16. 7. scholae, Denifle I, 464 Anm. 4. 8. ibid. 493 Anm. 5; vgl. annnotat. in Matth. (1538), opp. ed. Jen. IV, 343 (Denifle I, 500 Anm. 2): christianus non est in facto, sed in fieri. 9. Vgl. Denifle I, 663 Anm. und oben S. 706 bei Anm. 9. Luther führt (nach Denifle a. a. O.) zugunsten solcher fiducia die oben S. 687 Anm. 5 zitierte Stelle Bernhards an. 10. Randglosse zu Rö. 8, 38; vgl. scholae, Denifle I, 445 Anm. (nunquam scire possumus, an justificati simus) u. 712 Anm. 1. 11. scholae, Denifle I, 709 Anm. 2.

diesen Umständen hatte die Vorstellung der *justitia extranea,*[1]) die bei Luther in dieser Zeit mehrfach vorkommt, einen von seinen späteren Gedanken völlig abweichenden Sinn: *ignorant* [*justi*], *quando justi sunt, quia ex deo reputante justi tantummodo sunt, cujus reputationem nemo novit, sed solum postulare et sperare debet.*[2]) — Hinsichtlich eines zweiten Punktes ist Luther wenigstens noch in der ersten Hälfte der Zeit, da er über den Römerbrief las, in Bahnen gegangen, die er später verlassen hat. Er kennt noch[3]) damals eine *praeparatio ad justificationem,*[4]) selbst bei Heiden;[5]) er läfst noch damals gelten, *quod syntheresin suam quilibet sentit ad optima deprecari;*[6]) und seine Bemerkungen über die Prädestination vertragen zunächst anscheinend noch krypto-semipelagianische Deutung.[7]) Doch hat Luther noch im Laufe seiner Vorlesungsarbeit am Römerbrief anders zu denken gelernt. Die Verwendung, die der Begriff der *syntheris* in der Scholastik gefunden hatte, kritisierte er schon, da er das vierte Kapitel des Römerbriefs auslegte.[8]) Im weiteren Verlauf seiner Arbeit erkannte er: *liberum arbitrium extra gratiam constitutum nullam habet prorsus facultatem ad justitiam, sed necessario est in peccatis. ideo recte b. Augustinus* (*libro c. Julianum*[9]))

---

1. scholae, Denifle I, 2 S. 314; vgl. S. 325 f. (justitia extra habitans). **2.** scholae, Denifle I, 446 Anm. 4. In andere Richtung weist bereits die Erklärung des „electos" in einer Glosse zu Rö. 8, 33 durch „nos praedestinatos". **3.** Vgl. oben S. 700 nach Anm. 3. **4.** scholae, Denifle I, 2 S. 319 (= I, 437 Anm. 2). **5.** scholae, Denifle I, 415 Anm. 1. Wenn hier ausdrücklich gesagt ist, dafs die gratia ihnen nicht pro tali merito gegeben sei, so negiert dies nur das condigne mereri, nicht das congrue mereri (vgl. oben S. 700 bei Anm. 4 und Denifle I, 407 Anm. 1). **6.** So in einer Glosse zu Tauler, die in diese Zeit gehören mufs (WA IX, 103, 25). Unter der „syntheresis" oder „synderesis" verstehen die Scholastiker in Anlehnung an eine falsche Lesart im Ezechiel-Kommentar des Hieronymus (vgl. FNitzsch, ZKG XVIII, 1898, S. 23—36) das vom Gewissen angewandte unverlierbare sittliche Bewufstsein des Menschen. Luther macht noch in der Psalmen-Auslegung von diesem Begriffe nicht selten Gebrauch (vgl. Köstlin I, 51). **7.** Randglosse zu Rö. 9, 1 und 9, 18. Vgl. Randglosse zu Rö. 9, 15: conclusit deus omnia in incredulitate . . ., ut . . . omnibus misericordiam possit facere, quam alias non faceret neque posset resistente nostrae justitiae praesumptione et superbia. **8.** scholae, Denifle I, 533 Anm. 1. **9.** c. Jul. 2, 8, 23. X, 689; vgl. oben S. 411 bei Anm. 6—10.

ipsum appellat servum potius quam liberum arbitrium.[1]) Infolge dessen bezeichnete er jetzt die *sententia usitata*, die er nicht nur im Psalmenkommentar,[2]) sondern auch später noch[3]) gebilligt hatte, die These: *facienti quod in se est, infallibiliter deus infundit gratiam,*[4]) als eine *absurdissima et Pelagiano errori vehementer patrona.*[5]) Das positive Korrelat dieser Erkenntnis war für Luther, dafs er den „passiven" Charakter der *justitia dei*[6]) verstehen lernte: *capaces tunc sumus operum et consiliorum ejus, quando nostra consilia cessant et opera quiescunt et efficimur pure passivi respectu dei tam quoad interiores quam exteriores actus.*[7]) Dafs nun die prädestinatianischen Gedanken ohne jede Erweichung sich geltend machten,[8]) war natürlich. Luther sah jetzt selbst auf die Zeit, da er unser Heil von unserer Wahl abhängig gedacht hatte, als auf eine vergangene Stufe unvollkommener Erkenntnis zurück.[9])

5 d. Was es war, das Luther [etwa in den ersten Monaten des Jahres 1516] zu den zuletzt erwähnten Modifikationen seiner bisherigen Anschauung brachte, ist z. Z. nicht sicher erkennbar. Neben Rö. 9—11 mag es Tauler[10]) und die sog. „deutsche Theologie"[11]) gewesen sein. Denn letztere lehrte, dafs die „Wiederherstellung" kein Tun des Menschen, *sunder ein blôs lûter lîden* sei.[12]) — In mystische Spekulationen ist Luther durch die deutsche Mystik, wie es scheint, nicht wieder hineingeführt worden. Auch die paktischen Anweisungen der Mystik nahm Luther jetzt seinem Verständnis der Gnaden-

---

1. scholae, Denifle I, 486 Anm. 2. **2.** WA IV, 262, 4 ff. **3.** Vgl. oben S. 708 bei Anm. 5. **4.** Vgl. oben S. 545 bei Anm. 4; S. 550 Anm. 5; S. 615 bei Anm. 1. **5.** scholae, Denifle I, 553 Anm. 4. **6.** Vgl. oben S. 688 nach Anm. 3. **7.** scholae, Denifle I, 599 Anm. 3. Die justificatio dei passiva, von der Luther an anderer (viel früherer) Stelle der scholae spricht (Denifle I, 613 Anm. 1), ist anders gemeint (so wie oben S. 694 bei Anm. 6 u. 8), hat also mit der „justitia passiva" nichts zu tun. **8.** Vgl. Denifle I, 484 Anm. 4. Denifle zitiert keine Stellen. Daher läfst sich z. Z. nicht erkennen, ob Luther die Irresistibilität der Gnade, bezw. die amissibilitas gratiae, angenommen hat. In der Konsequenz seiner Gedanken lag sie, schon als er zu Rö. 8, 28 erklärte: nullius propositum fit aut perficitur nisi solius dei (Randglosse). **9.** scholae, Denifle I, 491 bei Anm. 1. **10.** Vgl. oben S. 701 Anm. 2. **11.** Vgl. oben S. 630 bei Anm. 7 und S. 631 bei Anm. 5. **12.** Vgl. oben S. 631 bei Anm. 2 und Glossen zu Tauler WA IX, 102, 15: et nos nudi stamus in mera fide, cum tamen deus velit . . . agere, ut sic salva sit fides et nuda voluntas.

lehre entsprechend auf. Ethisch-religiös umgedeutet beeinflufsten die mystischen Gedanken von der Nichtigkeit des natürlichen Menschen und der Notwendigkeit der Selbstverleugnung Luthers Wissen darüber, *was der alte und neue Mensch sei*,[1]) empfahlen die *humilitas, qua homo suum nihil agnoscit et deo relinquit omne bonum*.[2]) Die weltflüchtige, noch durchaus mönchische Färbung der Gedanken Luthers über die *mortificatio* ist freilich durch diese neuen mystischen Einflüsse, wenn es möglich war, noch gesteigert worden; zugleich aber auch indirekt die Energie des Vertrauens auf Christus: *gusta et vide, quam suavis est dominus, ubi prius gustaris et videris, quam amarum est, quicquid nos sumus*;[3]) *disce Christum et hunc crucifixum, disce ei cantare et, de te ipso desperans, dicere ei: tu, domine Jesu, es justitia mea, ego autem sum peccatum tuum*.[4]) Beachtenswert ist, dafs Luther schon in den Glossen zu Tauler auf Gottes Wirken, wenn auch noch nicht in demselben Sinne wie später, das Wort aus Jes. 28, 21 anwendete: *alienum opus ejus ab eo, ut operetur opus suum*.[5])

6a. Die letzten fünf Vierteljahre vor dem 31. Oktober 1517[6]) haben bei Luther zunächst die zuletzt erwähnten Erkenntnisse zu gröfserer Klarheit und Schärfe kommen lassen.

---

1. Vgl. oben S. 631 bei Anm. 5. 2. Predigt vom 27. Juli 1516 (?) EA var. arg. I, 102; WA I, 102, 25. 3. An Spalatin, 14. Dezember 1516, Enders I, 75, 91. 4. An Spenlein, 8. April 1516, Enders I, 29, 33; vgl. oben S. 704 bei Anm. 4. 5. WA IX, 101, 37. Hier wird es dadurch erläutert, dafs Luther sagt: deus sic agit et tam secreto consilio, ut a nemine cognoscatur agere vel agere velle, sed tantum egisse (a. a. O. 101, 33). 6. Die Vorlesung über den Galaterbrief, die Luther am 27. Oktober 1516 begann (vgl. an Lang, 26. Oktober 1516, Enders I, 67, 38), ist erhalten, aber noch nicht ediert (vgl. Köstlin-Kawerau I, 751 ad S. 107, 2). Ebenso steht es mit seiner Vorlesung über den Hebräerbrief aus dem Jahre 1517 (vgl. Köstlin-Kawerau I, 107 und Denifle, Luther I p. XXXI); doch hat Denifle (Luther I) einige Zitate gegeben. Aufserdem haben wir aus dieser Zeit Disputationsthesen „de viribus et voluntate hominis sine gratia" vom September 1516 und „contra scholasticam theologiam" vom 4. September 1517 (WA I, 142—151 und 221—228; EA var. arg. I, 246—254 und 315—321; CStange, Die ältesten ethischen Disputationen Luthers, Leipzig 1904, S. 1—13 u. 35—50), ferner Predigten (WA I, 70—141; EA var. arg. I, 105—214; doch vgl. oben S. 692 Anm. 3) und endlich Luthers erste Druckschrift „Die sieben puszpsalm mit deutscher auszlegung" vom April 1517 (WA I, 154—220; EA 37, 340—442).

Das beweisen folgende Thesen vom September 1516: *voluntas hominis sine gratia non est libera, sed servit, licet non invita*;[1]) *homo, quando facit quod in se est, peccat, cum nec velle aut cogitare ex se ipso possit*,[2]) und u. a. die 29. und 30. der Thesen vom September 1517: *optima et infallibilis ad gratiam praeparatio et unica dispositio est aeterna dei electio et praedestinatio; ex parte autem hominis nihil nisi indispositio, immo rebellio gratiae, gratiam praecedit.*[3]) Sodann ist Luther in dieser Zeit auch über die empfindliche Schranke hinausgeführt, die seine Vorstellung von der *justitia ex fide* noch zur Zeit seiner Römerbrief-Vorlesung hatte: er hat die sein Verständnis des Glaubens vollendende Wahrheit verstehen lernen, daſs rechter Glaube mit Heilsgewiſsheit verbunden ist.[4]) Das beweisen folgende Stellen seiner Vorlesung über den Hebräerbrief: *conscientiam peccati non tollit nisi fides Christi, quia data est nobis victoria per Jesum Christum*;[5]) *conscientia bona, munda, quieta, jucunda, est nonnisi fides remissionis peccatorum, quae haberi non potest nisi in verbum dei, quod praedicat nobis sanguinem Christi effusum esse in remissionem peccatorum*;[6]) *fides jam est gratia justificans*;[7]) *sola fides facit eos* (*scil. ad sacramentum eucharistiae accedentes*) *puros et dignos, quae non nititur operibus illis* (*scil. orationibus et praeparatoriis*), *sed in purissimo, piissimo, firmissimo verbo Christi dicentis: venite ad me omnes, qui laboratis et onerati estis, ego reficiam vos. in praesumptione igitur istorum* (*scil. verborum*) *accedendum est, et sic accedentes non confunduntur.*[8])

1. WA I, 147, 38; EA var. arg. I, 249. 2. WA I, 148, 14; EA var. arg. I, 250. 3. WA I, 225; EA var. arg. I, 317. 4. These 19 der 95 (WA I, 334; EA var. arg. I, 286: nec hoc probatur, quod [animae in purgatorio] sint de sua beatitudine certae et securae, saltem omnes, licet nos certissimi sumus), die ich in der 3. Aufl. als ältesten Hinweis auf die Heilsgewiſsheit anführte, spricht nur von unserer Gewiſsheit inbezug auf die künftige beatitudo der Seelen im Fegfeuer (vgl. resol. 19; WA I, 564, 35 ff.). 5. Denifle I, 662 Anm. 1. 6. ibid. Anm. 2. 7. ibid. 613 Anm. 6. 8. ibid. 715 Anm. 1. Auf römischer Seite sollte man sich an dieser „praesumptio" nicht stoſsen. Denn nicht nur der Gedanke findet sich vereinzelt auch bei guten Katholiken (vgl. oben S. 402 bei Anm. 3; S. 479 Anm. 6; S. 524 bei Anm. 4 u. 6; S. 671 Anm. 9); auch der Terminus ist nachweisbar: Hugo v. St. Victor spricht von einer nach Ableistung der Buſse eintretenden sancta quaedam praesumptio in spe misericordiae divinae (de sacr. II, 14, 2. MSL 176, 555 C).

6b. Unter diesen Umständen ist verständlich, dafs bei Luther die Einsicht in das Wesen des Evangeliums, die er schon früher gewonnen hatte,[1]) sich vertiefte. *Multi,* so sagte er im Dezember 1516 in einer Predigt, *vocant evangelium praecepta vivendi in nova lege; quibus fit impossibile, ut apostolum Paulum intelligant, qui, sicut et Christus, proprie accipit „evangelium“.*[2]) Er selbst erläutert dann das *officium evangelii ... proprium et verum,* indem er sagt: *cujus officii sunt haec verba „venite ad me omnes, qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam vos“* (Mt. 11, 28) *et iterum „confide, mi fili, remittuntur tibi peccata tua“* (Mt. 9, 2). *igitur hoc est evangelium i. e. jucundum et suave nuntium animae, quae per legem ... jamjam peribat ..., audire scilicet, quod lex est impleta, scilicet per Christum, quod non sit necesse eam implere, sed tantummodo implenti per fidem adhaerere et conformari, quia Christus est justitia, sanctificatio, redemptio nostra.*[3]) Dafs das Evangelium daneben das andere *officium* habe, *interpretari legem veterem,* und dafs es mit diesem seinen *officium* töte, hielt Luther trotzdem fest.[4]) Er unterschied nun ein *officium primum* oder *alienum evangelii* und ein *officium secundum et proprium et verum;*[5]) und zeitlebens ist ihm der Gedanke wichtig geblieben, den er nun in Jes. 28, 21 (*alienum est opus dei, ut operetur opus suum*) fand: *alienum opus est facere peccatores, injustos, mendaces, tristes, stultos, perditos. ... cum non possit justos facere nisi eos, qui non sunt justi, cogitur ante proprium opus justificationis laborare alieno opere, ut faciat peccatores. sic dicit „ego occidam et vivificabo, ego percutiam et sanabo.*[6]) — Trotz dieser Erkenntnis, dafs das *proprium officium evangelii* sei: *nuntiare proprium opus dei, ... non legem, non minas legis, non implenda et facienda, sed remissionem peccatorum, pacem conscientiae etc.,*[7]) hat es Luther jetzt und sein Leben lang festgehalten, dafs der Glaube die

---

1. Vgl. oben S. 704 bei Anm. 1. **2.** WA I, 105, 3; EA var. arg. I, 147. **3.** WA I, 105, 19ff.; EA var. arg. I, 148; vgl. ganz ähnliche Aufserungen in einer gleichzeitigen Predigt WA I, 113, 5ff.; EA var. arg. I, 158f. **4.** WA I, 105, 6 u. 14; EA var. arg. I, 147f.; vgl. WA I, 113, 16ff.; EA var. arg. I, 159. **5.** Vgl. die in Anm. 3 u. 4 zitierten Stellen. **6.** Predigt, WA I, 112, 25ff.; EA var. arg. I, 158. **7.** ibid. WA I, 113, 6 und 13ff.; EA var. arg. I, 158f.

interior justitia sei: *fides est justitia, boni mores sunt opera.*[1]) Aber er war jetzt wie später weit davon entfernt, diese *interior justitia* und die aus ihr hervorgehenden guten Werke als den Realgrund der Geltung vor Gott anzusehen. Gott rechtfertigt, indem er diese Glaubensgerechtigkeit gibt, nicht etwa, weil sie da ist: *justitia fidei sine quidem operibus datur, sed tamen ad opera et propter opera datur, cum sit res quaedam viva nec possit esse otiosa*;[2]) und nicht die Werke bedingen die Gerechtigkeit, sondern diese jene: *nulla operatio confert justo aliquid justitiae, sed deo per eam et hominibus servit*;[3]) *ante omne opus oportet ipsam personam gratificari per gratiam justificantem ex fide,*[4]) *ideo enim docemur sanctificari prius et parari contritione ac poenitentia purgari ante omne opus bonum, ut prius justi simus quam operemur. ista autem purgatio est opus dei et gratiae infusio, sine nobis justificatio.*[5]) Augustinisch-katholische Termini, wie *gratiae infusio* in dem eben gegebenen Zitat, oder *infusio amoris* finden sich in dieser Zeit bei Luther noch reichlich.[6]) Aber dank dem neuen Verständnis von *gratia, fides* und *justificatio* leben auch in den alten Formen und Formeln neue Gedanken. Bei Augustin und im Katholizismus ist's die Liebe, die rettet, auch wenn der Glaube [als das *initium justificationis*] genannt ist; hier ist's der Glaube, auch wenn es der Liebe nachgesagt wird.[7]) Auch *regeneratio, renovatio, sanctificatio* waren, gleichwie *justificatio,* für Luther primär religiöse, nicht ethische Begriffe.

7. Die Gedanken von Glaubensgerechtigkeit, Gesetz und Evangelium, von unbedingter göttlicher Gnade und absoluter Unfähigkeit des natürlichen Menschen zum Guten, von der

---

1. Predigt vom 1. Januar 1517, WA I, 118, 25; EA var. arg. I, 186. **2.** ibid. WA I, 119, 34f.; EA var. arg. I, 188. **3.** ib. I, 118, 11; EA var. arg. I, 185. **4.** ib. I, 120, 1; EA var. arg. I, 188. **5.** ib. I, 118, 13ff.; EA var. arg. I, 185. **6.** Vgl. z. B. den Satz der im vorigen oft benutzten Predigt vom 21. Dezember 1516: lex incutit timorem . . ., gratia autem infundit amorem, quo fit fidentior (WA I, 115, 2f.; EA var. arg. I, 161). **7.** Schon auf die Zeit, von der hier die Rede ist, trifft zu, was Luther am 2. Februar 1519 an Egranus schrieb (Enders I, 408, 36ff.): fidem ego justificantem a caritate non separo; immo ideo creditur, quia placet et diligitur is, in quem creditur. gratia facit placere verbum et credi, hoc autem est diligere. — Rechte Kindesliebe ist Vertrauen, solange der Vater hoch über dem Kinde steht.

inneren Notwendigkeit der guten Werke und ihrer Bestimmung lediglich zum Dienste [Gottes und] des Nächsten (nicht zur Erwerbung der Seligkeit) — sie sind, so wie sie seit Anfang 1517 bei Luther nachweisbar sind, die Grundgedanken seiner Auffassung des Christentums geblieben. Es waren nicht dogmatische Lehrsätze, sondern praktisch-religiöse Anschauungen. Eben deshalb konnten die neuen Gedanken sich nicht selten in alte, nicht ganz entsprechende Formeln hüllen.[1]) Das gerade war das Wichtigste, das Neue, das Reformatorische in Luthers Gedanken: praktisches Christentum war ihm seinem eigentlichsten Wesen nach nicht Annahme einer autoritativ gegebenen Erkenntnis von Gott und Welt und daneben Übung ethischer Tugenden;[2]) es war ihm das erfahrbare und nur durch Erfahrung erlangbare Wurzeln im religiösen Glauben. Hinter diesem religiösen Vertrauen auf Gottes Gnade in Christo trat das ganze Gebiet der Ethik im engeren Sinne als das Bedingte hinter dem Bedingenden zurück. Das Neue im Lutherschen Christentum war primär dies religiöse Verständnis des Evangeliums.[3]) — Dafs dies religiöse Verständnis des Christentums durch die kirchliche Sitte, durch mancherlei Lehrtraditionen und durch die Hierarchie erschwert, ja fast unmöglich gemacht werde, dafs es deshalb Pflicht sei, diese Hindernisse rechten Christentums zu beseitigen: das hat Luther erst allmählich im Kampfe mit diesen Mächten eingesehen. Eine neue Kirche zu gründen, hat er auch dann nicht beabsichtigt; schon der „Kinderglaube“ lehrte: *credo unam ecclesiam catholicam.*

§ 78. Die kritische Anwendung der religiösen Grundgedanken Luthers in der Zeit seit 1517.

ThBrieger, Indulgenzen (RE IX, 76—94). — ThKolde, Luthers Stellung zu Concil und Kirche bis zum Wormser Reichstag, Gütersloh 1876. — EBratke, Luthers 95 Thesen und ihre dogmengeschichtlichen Voraussetzungen, Göttingen 1884. — AWDieckhoff, Der Ablafsstreit. Dogmengeschichtlich dargestellt. Gotha 1886. — JGottschick s. § 72 (S. 634). — WHerrmann, Die Bufse des evangelischen Christen (ZThK I, 1891,

---

1. Vgl. oben S. 713 bei Anm. 6. 2. Der Humanismus blieb in dieser Hinsicht katholisch; vgl. oben S. 662 bei Anm. 1 u. 2 mit § 76, 3 (S. 684). 3. Vgl. oben S. 698 Anm. 1.

S. 28—81). — WKöhler, Dokumente zum Ablafsstreit von 1517 (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften ed. GKrüger II, 3), Tübingen und Leipzig 1902.

1. Zu Aristoteles und der Scholastik hatte Luther früh sich im Gegensatz gefühlt.[1]) Je mehr seine neue Erkenntnis sich herausbildete, desto entschiedener wurde dieser Gegensatz.[2]) *Ego quidem credo*, sagte er in der Römerbrief-Vorlesung, *me debere domino hoc obsequium latrandi contra philosophiam et suadendi ad sacram scripturam. ... tempus est enim, ut aliis studiis mancipemur et Jesum Christum discamus et hunc crucifixum.*[3]) Und im September 1517 trat dieser Gegensatz zur traditionellen Theologie in der *disputatio contra scholasticam theologiam*[4]) aus dem Hörsaal in die akademische Offentlichkeit hinaus. Auch über Mifsstände in der Hierarchie und im Mönchtum hat Luther schon in der Römerbrief-Vorlesung sich ausgesprochen,[5]) obwohl er selbst noch überzeugter Mönch war[6]) und im Gegensatz zu den „albernen Menschen, die um der schlechten Mönche willen sich gegen den ganzen Stand erheben", behauptete: *monachi indigni honorantur propter dignos.*[7]) Den äufseren gottesdienstlichen Ordnungen gegenüber hat er schon in der Römerbrief-Vorlesung behauptet, dafs der Gläubige an sich dem allen gegenüber frei sei.[8]) Ja, Luther hat schon in den letzten anderthalb Jahren vor dem 31. Oktober 1517 die kirchliche Frömmigkeitspflege kritisiert. Paganismen in der Heiligenverehrung bespöttelte er schon damals auf der Kanzel;[9]) schon in der Römerbrief-Vorlesung beklagte er das Dasein von *tot indulgentiarum promissa et*

---

1. Vgl. oben S. 690 bei Anm. 8 u. 9. **2.** Vgl. aus dem Psalmenkommentar WA III, 319, 11; 382, 19 ff.; IV, 345, 28 ff.; über die Römerbrief-Vorlesung oben bei Anm. 3 u. Denifle I, 453 Anm. 3; 467 bei Anm. 1; 548 Anm. 1; 610 Anm. 2 u. 3; und die briefliche Äufserung über das Pelagianisieren, das Biel „cum suo Scoto" treibe, vom September 1516 (Enders I, 55, 44 ff.). **3.** Denifle I, 588 Anm. 1. **4.** Vgl. oben S. 710 Anm. 6. **5.** Denifle I, 5 bei Anm. 2; S. 217 Anm. 2. **6.** Denifle I, 8 bei Anm. 3; S. 14 Anm. 3. **7.** Denifle I, 217 Anm. 1. **8.** Denifle I, 673 Anm. 2 zu S. 672. **9.** Oldecop (vgl. S. 700 Anm. 7) erzählt in seiner Chronik (S. 45, 23 ff.), dafs Luther, während er, Oldecop, in Wittenberg war (1515/16), „mit der catholischen kerken de veneratione sanctorum nicht overein kam". Er fährt dann fort: „und sede ju einmal in siner predinge, dat ein ider hilligen im himmel hedde ein egen befeil; den einen repem an, wen einem de tene wededen, den andern, wen de ogen wededen".

promissa pro templis aedificandis, ornandis, ceremoniis multiplicandis.[1]) Bereits damals sagte er: *papa et pontifices, qui tam largi sunt pro temporalibus subsidiis ecclesiarum, in indulgentiis super omnem crudelitatem crudeles sunt, si non majora vel aequalia propter deum gratis et intuitu animarum largiuntur, cum omnia gratis acceperint gratis donanda. sed corrupti sunt et abominabiles facti in studiis suis, seducti et seducentes populum Christi a vera cultura dei.*[2]) Auch auf der Kanzel beklagte er am 27. Juli 1516, daſs die *indulgentiae, etsi sint ipsum meritum Christi et sanctorum ejus ideoque omni reverentia suscipiendae, tamen teterrimum factae sunt ministerium avaritae,*[3]) und schränkte zugleich bereits damals ihre Bedeutung mehr ein, als die Theorie gestattete. Zwar nahm er noch an, daſs die *poenitentia residua* im Fegfeuer getilgt werde, und lieſs den Ablaſs, der eine *remissio poenitentiae et satisfactionis injunctae* sei, auch ins Fegfeuer hineinwirken, wenn auch nicht ohne zugleich zu betonen, daſs der Papst von Fegfeuerstrafen *nullo modo per auctoritatem clavis, sed solummodo per applicationem intercessionis totius ecclesiae* zu lösen vermöge.[4]) Allein neben diese nicht schlechterdings traditionswidrigen[5]) Ausführungen stellte er die Behauptung, daſs auch ein Plenarablaſs die Seele nicht gleich zum Himmel reif mache, denn durch ihn werde weder die böse Lust gemindert, noch die Liebe gemehrt, *quae tamen omnia fieri oportet, antequam regnum dei intrent.*[6]) Er erklärte daher wenig später, am 31. Oktober 1516, in einer Predigt[7]) die *indulgentiarum praedicatio* für eine *periculosa res*;[8]) denn die *vera poenitentia interior*, deren Gegenteil die *contritio ficta* sei, *quae vocatur vulgo „Galgenreu“,*[9]) wünsche das rechte *satisfacere*[10]) im Sinne von Luc. 3, 8, das ein *totius vitae christianae officium* sei;[11]) *ideo non petit indulgentias, sed cruces.*[12]) Als eine *dolenda miseria* empfand er es, daſs die *doctrina fidei et interioris justitiae* in den Predigten der Zeit

---

1. Denifle I, 2 S. 330. 2. Römerbrief-scholae Denifle I, 2 S. 330. 3. WA I, 65, 9f.; EA var. arg. I, 165f. 4. ib. WA I, 65, 19. 26. 32f.; EA var. arg. I, 166f. 5. Vgl. oben S. 607 bei Anm. 8—10. 6. WA I, 65, 22 u. 28ff.; EA var. arg. I, 166. 7. WA I, 94—99 (Parallelnachschrift IV, 670—674); EA var. arg. I, 177—184. 8. WA I, 99, 20. 9. ibid. 99, 9ff. 10. ibid. 99, 5. 11. WA IV, 674, 22. 12. WA I, 99, 17.

vernachlässigt werde.[1]) Und von der Wittenberger „biblischen" Theologie rühmte er im Mai 1517, dafs sie, mit Augustin verbündet, in siegreichem Kampfe stehe mit Aristoteles und der Scholastik.[2]) — Doch erst der Thesenstreit hat diese Kritik aus Wittenbergs Enge und aus dem akademischen Dasein in die Weite des kirchlichen Lebens hinausgeführt. Dafs zuerst bei Ablafs und Bufslehre die neue Auffassung des Christentums mit der Tradition in Konflikt geriet, ist ein deutlicher Beweis für den religiös-praktischen Charakter der Lutherschen Reformation.[3])

2. Die 95 Thesen vom 31. Oktober 1517 [4]) entwickeln nicht die ganze Anschauung Luthers vom Heilswege. Sie greifen den Ablafs namentlich deshalb an, weil er der *vera poenitentia interior* und der aus ihr hervorgehenden *mortificatio carnis*, also der Liebe zum Kreuze, im Wege sei.[5]) Die ersten Thesen führen zu dieser wahren Bufse hin: *dominus et magister noster Jesus Christus dicendo „poenitentiam agite" etc. omnem vitam fidelium poenitentiam esse voluit.*[6]) *quod verbum de poenitentia sacramentali, id est confessionis et satisfactionis, quae sacerdotum ministerio celebratur, non potest intelligi.*[7]) *non tamen solam intendit interiorem; immo interior nulla est, nisi foris operetur varias carnis motificationes.*[8]) *manet itaque poena, donec manet odium sui, id est poenitentia vera, intus, scilicet usque ad introitum regni coelorum.*[9]) Und die Schlufsthesen [10]) weisen auf sie zurück. Die zwischen Eingang und Schlufs gegebene Kritik des Ablasses läfst sich auf folgende Grundgedanken zurückführen: 1. der Ablafs ist nur ein Erlafs der kanonischen Strafen,[11]) 2. erläfst also nicht die Schuld (*papa non potest remittere ullam culpam nisi declarando et approbando remissam a deo*[12])), 3. hat deshalb auch für die Seelen im Fegfeuer keine Bedeutung, da die *canones poenitentiales solum viventibus sunt impositi*;[13]) 4. er hat an dem

1. Predigt vom 1. Januar 1517, WA I, 118, 28f. u. 119, 7f.; EA var. arg. I, 186f. **2.** An Lang 18. Mai 1517, Enders I, 100f. **3.** Vgl. oben § 77, 1a (S. 685f.). **4.** WA I, 229—238; EA var. arg. I, 285—293; deutsch BA I, 97—108. **5.** Vgl. oben S. 716 bei Anm. 8—12. **6.** thes. 1. **7.** thes. 2, **8.** thes. 3. **9.** thes. 4. **10.** thes. 92—95. **11.** thes. 5. 20. 21. 34. **12.** thes. 6; vgl. 76. **13.** thes. 8; vgl. 10. 11 (zizania illa de mutanda poena canonica in poenam purgatorii videntur certe dormientibus episcopis

thesaurus ecclesiae keine haltbare Grundlage: *thesauri ecclesiae, unde papa dat indulgentias, neque satis nominati sunt neque cogniti apud populum Christi,*[1]) *nec sunt merita Christi et sanctorum, quia haec semper sine papa operantur gratiam hominis interioris, et crucem . . . exterioris*;[2]) 5. er wird von den Ablaſspredigern in schamloser Weise angepriesen,[3]) 6. dient der Gewinnsucht und dem Geiz,[4]) 7. macht keinen Menschen besser,[5]) 8. wirkt im Gegenteil höchst verderblich, wenn die Käufer ihr Vertrauen auf ihn setzen, oder wenn er das *quaerere et amare poenas,* die *pietas crucis,* und gute Werke verhindert.[6]) 9. *Quilibet christianus vere compunctus habet remissionem plenariam a poena et culpa etiam sine litteris veniarum sibi debitam;*[7]) *quilibet vere christianus, sive vivus sive mortuus, habet participationem omnium bonorum Christi et ecclesiae etiam sine litteris veniarum a deo sibi datam.*[8]) 10. *Verus thesaurus ecclesiae est sacrosanctum evangelium gloriae et gratiae dei.*[9]) — Den so auf ein Minimum von Bedeutung reduzierten Ablaſs will Luther festhalten: *contra veniarum apostolicarum veritatem qui loquitur, sit ille anathema.*[10]) Ja, er meint, wenn der Ablaſs *secundum spiritum et mentem papae* verkündigt werde, würden alle Anstöſse verschwinden.[11]) Allein diese Thesen sind Fechterkunstgriffe, oder beruhen auf Selbsttäuschung. Denn der Ablaſs, den Luther festhielt, ist ein Nichts.[12])

3a. Und nicht nur über den Ablaſs war Luther hinausgewachsen, sondern auch über die mittelalterliche Buſslehre, die seine Entstehung ermöglicht hatte.[13]) Schon im September

---

seminata). 13. 22. Wenn Luther in thes. 26 sagt: „optime facit papa, quod non potestate clavis (quam nullam habet), sed per modum suffragii dat animabus salutem", so ist dies nur διαλεκτικῶς gesagt, daher nicht als bedingte Anerkennung der indulgentiae pro defunctis aufzufassen. Daſs Luther mit diesen fertig ist, beweist auch der Spott in thes. 82—85, obwohl er unter dem Titel der quaestiones laicorum eingeführt ist (vgl. 82: cur papa non evacuat purgatorium propter sanctissimam caritatem?).

1. thes. 56. **2.** thes. 58. **3.** thes. 21. 50. 67. 70. 74. 77. 79. 80. 81. **4.** thes. 28. 66. 67. **5.** thes. 44. **6.** thes. 32. 49. 52; 40. 42. 45. 46. 68. **7.** thes. 36. **8.** thes. 37. **9.** thes. 62. **10.** thes. 71; vgl. 50. **11.** thes. 91. **12.** Luther selbst weiſs, daſs die canones poenitentiales „re ipsa et non-usu jam diu in semet abrogati et mortui" sind (These 85); Ablaſs aber ist Erlaſs der kanonischen Strafen (oben S. 717 bei Anm. 11). **13.** Vgl. die These 36 (oben bei Anm. 7) mit oben S. 583. Wo die Satisfaktionen erlassen werden konnten, war der Sinn der poena temporalis und der

1516 hatte er die Unechtheit der pseudo-augustinischen Schrift *de vera et falsa poenitentia*[1]) erkannt.[2]) Im Gegensatz zu der überwundenen mittelalterlichen Bufslehre klärten sich bei Luther während des Ablafsstreites folgende minder klar schon 1516 bei ihm vorhandenen, also bereits den Thesen zugrunde liegenden Anschauungen ab.[3]) Das *bonum opus poenitentiae*,[4]) das Mt. 4, 17 geforderte *μετανοεῖν*, d. i. *transmentari, mentem et sensum alium induere*,[5]) die *vera contritio interior*[6]) samt ihren Früchten, den *mortificationes*,[7]) kann allein aus der Gnade, aus der Erwägung der göttlichen Liebe und Güte, hervorgehen.[8]) Denn ein *liberum arbitrium* besitzt der natürliche Mensch nur zum Bösen, *et dum facit quod in se est, peccat mortaliter*;[9]) rechte *contritio* aber setzt *amor justitiae* voraus.[10])

---

für sie eintretenden Satisfaktionen, d. h. ihre Abzweckung auf die innere Loslösung von der Sünde (vgl. oben S. 476 Anm. 3 zu S. 475, S. 583 Anm. 2 u. S. 490 bei Anm. 11—18), verkannt und vergessen. Da erschien in der Tat (und insofern habe ich oben S. 476 Anm. 3 zu S. 475 KMüller zu rückhaltlos widersprochen) der „reatus poenae temporalis" (S. 583 Anm. 4) wie „eine Strafe, die dem Todsünder gleichsam neben der Hölle anhänge".

1. Vgl. § 59, 7 (S. 488 ff.). **2.** An Lang, Enders I, 55, 33. **3.** Vgl. namentlich 1. den „Sermon von Ablafs und Gnade" vom Februar 1518 (WA I, 239—246, EA 27, 1—8; lateinisch EA var. arg. I, 322—331); 2. den „sermo de poenitentia", etwa März 1518 (WA I, 317—324, EA var. arg. I, 331—340; unter Beigabe verwandter Abschnitte aus anderen älteren Werken Luthers und nebst einer einleitenden Übersicht über die durch Ritschl angeregte Kontroverse hinsichtlich der älteren Bufslehre Luthers separat herausgeg. von EFFischer im 4. Heft der Quellenschriften usw. ed. JKunze und CStange, Leipzig 1906); 3. die „disputatio Heidelbergae habita", April 1518 (WA I, 350—365, EA var. arg. I, 387—405; bei Stange [vgl. S. 710 Anm. 6] S. 50—74; zu WA I, 365 bis 374 vgl. Stange a. a. O. S. 14 ff.); 4. den Brief an Staupitz vom 30. Mai 1518, Enders I, 195—199; 5. die „resolutiones" der 95 Thesen, August 1518 (WA I, 522—628, EA var. arg. II, 137—293); 6. die ersten zwölf Leipziger Thesen, Februar 1519, und ihre resolutiones vom August 1519, im folgenden: „thes. Lips." und „resol. Lips." (WA II, 391—432; EA var. arg. III, 228—288); 7. den „Sermon vom Sakrament der Bufse", Herbst 1519 (WA II, 709—723; EA² 16, 33—48). **4.** thes. Lips. 3 mit resol. WA II, 421, 17 u. 23. **5.** resol. 1, WA I, 530, 20 f.; vgl. an Staupitz, Enders I, 197, 40. **6.** sermo, WA I, 319, 10 f. u. 27 ff. **7.** resol. 3, WA I, 532, 25 f. **8.** sermo, WA I, 322, 9 f.; resol. Lips. 3, WA II, 421, 21 ff. **9.** thes. Heidelb. 13, WA I, 359, 34. **10.** sermo, WA I, 319, 27—320, 39; resol. Lips. 3, WA II, 421, 29 ff. Dafs das „persuadere

Daher kann solch wahre Bufse auch nicht aus dem Gesetze stammen: *lex iram dei operatur, occidit, maledicit, reum facit, iudicat, damnat quicquid non est in Christo*;[1]) *lex dicit „fac hoc", et numquam fit, gratia dicit „crede in hunc", et jam facta sunt omnia.*[2]) Die *lex* wirkt zwar eine Art von *contritio*, die *attritio*; doch führt diese [für sich allein] zur Heuchelei.[3]) Die *peccatorum recordatio* und die Erinnerung an das Gesetz ist daher schädlich, ehe man glaubt.[4]) *Vera contritio incipienda est a benignitate et beneficiis Christi, ut homo ad sui ingratitudinem primo veniat ex intuito divinae bonitatis et ex illa in odium sui ac amorem benignitatis dei.*[5]) Dem aber, der Christi Kreuz kennt, ist Gesetzesbetrachtung und Selbstverzweiflung heilsam;[6]) *mortificatio* und *vivificatio* gehen im Christenleben nebeneinander her: der Christ nimmt das *conteri lege* als Kreuz auf sich,[7]) so dafs also *contritio passiva* und *activa* hier ineinander gehen. — Dafs jeder, ehe er die Gnade versteht, jenes *conteri lege*, also das sein *opus proprium* vorbereitende *alienum opus dei*,[8]) an sich erfahre und erfahren

---

homini primum, ut diligat justitiam" in dem sermo (WA I, 319, 27 ff.) von dem Hinweis auf die Gnade (ib. 322, 2) getrennt erscheint, ist m. E. nur ein Ungeschick der Anordnung. So wichtig für Luther der Gedanke gewesen ist: impossibile est, ut odias aliquid vero odio et perfecto, cujus contrarium non prius dilexeris (sermo 320, 26 f.), so darf doch daher der Mahnung: intuearis homines, qui tali virtute lucent, quorum omnium speculum primum est Christus (ib. 320, 1 f.), solange es sich um geschichtliches Verständnis Luthers handelt, keine Theorie entnommen werden, die den Sünder, ehe er an Gottes Gnade zu glauben gelernt hat, „den Eindruck sittlicher Reinheit und Kraft aus dem Verkehr mit Personen empfangen" läfst (Herrmann, ZThK I, 45; vgl. 47 f.). Herrmann meint auch selbst (S. 44), dafs Luther diese Erkenntnis nicht sicher erfafst hatte.

1. thes. Heidelb. 23, WA I, 363. **2.** ib. 26 p. 364. Luther zitiert hier beifällig Augustins Wort: lex imperat, quod fides impetrat (oben S. 392 bei Anm. 3). Aber seine oben angeführte These steht so viel über dem, was Augustin zur Erläuterung der von Luther zitierten Worte sagt: lege operum dicit deus „fac quod jubeo", lege fidei dicitur deo „da, quod jubes" (oben S. 392 bei Anm. 4), wie Luthers „religiöses Verständnis des Christentums" (vgl. oben S. 698 Anm. 1) überhaupt über dem mystisch-moralistischen. **3.** sermo, WA I, 319, 10—26. **4.** resol. Lips. 3, WA II, 421, 29 ff., wo Luther selbst auf die resolutiones (z. B. WA I, 576 und 595, 24 ff.) und auf den sermo (WA I, 319, 16 ff.) zurückweist. **5.** resol. WA I, 576, 10 ff. **6.** thes. Heidelb. 24, WA I, 363, 25 ff. **7.** Vgl. z. B. thes. Heidelb. 4, WA I, 357, 12 ff. **8.** Vgl. oben S. 712 bei Anm. 6; thes. Heidelb. 16, WA I, 361, 4 und thes. 4 p. 357, 6.

müsse, setzt Luther, seinen Erfahrungen entsprechend, voraus.[1]) Aber er drängt aus diesem Zustande des blofsen *conteri lege* mit aller Energie hinaus. Die eine grofse Hauptsache ist: *vivere in nuda fiducia misericordiae dei.*[2]) *Summa summarum,* so schliefst Luther den Sermon vom Sakrament der Bufse, *wer glaubt, dem ist alls besserlich, nichts schedlich, wer nit gleubt, dem ist alls schedlich, nichts besserlich*;[3]) und an einer anderen Stelle desselben Sermons sagt er: *es ist kein grosser sund, dann das man nit gleubt den artickel „vorgebung der sund“.*[4]) — In diesen Ausführungen über die Bufse hat Luther inbezug auf die Frage nach dem Verhältnis von Gesetz und Evangelium[5]) bereits die Stellung gewonnen, die er im wesentlichen stets festgehalten hat. Man wird seine Meinung in folgenden zwei Sätzen zum Ausdruck bringen können. Das Gesetz (auch das im NT. „ausgelegte“), das Heilsgewifsheit erst nach Erfüllung seiner dem natürlichen Menschen unerfüllbaren Forderungen möglich erscheinen läfst, ist zwar notwendig als negative Vorbereitung des Glaubens, aber als Ausdruck des eigentlich von Gott gewünschten Verhältnisses zwischen ihm und den Menschen ist es nicht anzusehen. Wie Gott wirklich will, dafs wir zu ihm uns stellen, lehrt das Evangelium, demzufolge wir im Glauben an Gottes sündenvergebende Gnade vor allem Tun unseres Heils gewifs sein dürfen und sollen,[6]) um, widergeboren durch solchen

1. Vgl. z. B. thes. Heidelb. 18 p. 361 u. ibid. 24 p. 363, 28 f. 2. thes. Heidelb. 4, WA I, 357, 3. Vgl. was Luther 1535 in der Vorrede zu dem grofsen Kommentar zum Galaterbriefe sagt: in corde meo iste unus regnat articulus, scilicet fides Christi; ex quo, per quem et in quem omnes meae diu noctuque fluunt et refluunt theologicae cogitationes (EA Gal. I, 3). 3. WA II, 723 4. WA II, 717, 33. 5. Vgl. JGottschick Gesetz und Evangelium (RE VI, 636, 45—641). 6. Diesen schon vor 1517 (vgl. oben S. 711) minder klar bei Luther vorhandenen Gedanken bringen die resolutiones (thes. 7, WA I, 542, 15 ff.) zu deutlichem Ausdruck: „cui (scil. dem absolvierenden Priester) qui crediderit cum fiducia, vere obtinuit pacem et remissionem apud deum, id est certus fit se esse absolutum, non rei sed fidei certitudine propter infallibilem misericorditer promittentis sermonem, quodcunque solveris etc. Mt. 16, 19“. Cajetan gegenüber hat Luther in Augsburg am 14. Oktober 1518 diese „theologia nova“, wie die Gegner sagten, ausführlicher gerechtfertigt (WA II, 13, 6 ff.; EA var. arg. II, 377 ff.; Enders I, 256 ff.). Er formuliert hier selbst seine Meinung so: „dixi, neminem justificari posse nisi per fidem, sic scilicet, ut necesse sit,

Glauben, geschickt zu werden zur Erfüllung des [im Gesetz aus pädagogischen Gründen als Grundlage einer Lohnordnung offenbarten] Willens Gottes. — In dieser Fassung des Gegensatzes zwischen Gesetz (Lohnordnung) und Evangelium (Gnadenordnung) und in der unabtrennbar mit ihr verbundenen Voraussetzung der Möglichkeit und Notwendigkeit der Heilsgewifsheit ist die prinzipiellste Verschiedenheit des Lutherschen und des katholischen Verständnisses des Christentums zu erkennen.[1])

3 b. Das Sakrament der Bufse tritt gegenüber diesen Gedanken von Bufse, die sachlich mit dem Rechtfertigungsgedanken fast ganz zusammenfallen, stark zurück.[2]) Doch ward es von Luthers Kritik erreicht. Die herkömmliche Form der Ohrenbeichte, d. h. das *confiteri omnia peccata,* erscheint ihm schon jetzt als unzweckmäfsig; denn es ist unmöglich, alle eigenen Todsünden zu kennen,[3]) weil *noch nie kein doctor szo geleret geweszen,* läfsliche Sünden und Todsünden sicher zu unterscheiden,[4]) und weil *omnis vita est damnabilis, si judicetur.*[5]) Die Satisfaktionen sind in der Schrift nicht geboten;[6]) Gott vergiebt umsonst,[7]) und die beste Genugtuung ist *nymmer sunden.*[8]) Die Hauptsache im Bufssakrament ist die priesterliche Absolution, die als Gottes Verheifsungswort zu glauben ist[9]): *abluit sacramentum, non quia fit, sed quia creditur.*[10]) Die Sakramente sind nichts anderes als besondere Formen der Anbietung des Evangeliums, und *melius est omittere sacramentum, quam evangelium non nunciare.*[11])

---

eum certa fide credere sese justificari et nullo modo dubitare, quod gratiam consequatur. si enim dubitat et incertus est, jam non justificatur, sed evomit gratiam". — Man sieht, es handelt sich hier um den gegenwärtigen Heilsstand, und zwar so, dafs die Frage der Prädestination, bezw. die der perseverantia sanctorum, dabei zunächst gar nicht inbetracht kommt. Weiteres unten § 79, 6 u. 7 a am Ende.

1. Vgl. oben S. 92 bei Anm. 8; S. 165 bei und vor Anm. 1; S. 412 bei Anm. 2; S. 507 bei Anm. 7. **2.** Vgl. thes. 2 der 95 oben S. 717 bei Anm. 7. **3.** sermo de poen., WA I, 322, 23. **4.** Sermon vom Sakr. d. Bufse, WA II, 721, 26. **5.** sermo de poen., WA I, 323, 16. **6.** ibid. 324, 25. **7.** Sermon von Ablafs und Gnade, WA I, 245, 23. **8.** Sermon vom Sakr. d. Bufse, WA II, 722, 7; sermo de poen., WA I, 321, 3. **9.** Vgl. oben S. 721 bei Anm. 4 u. 6. **10.** sermo de poen., WA I, 324, 17 (ungenau nach Augustin in Joann. 80, 3. III, 1840); vgl. das S. 721 Anm. 6 angeführte Schreiben an Cajetan (WA II, 13, 23 ff. u. 15, 29 ff.). **11.** resolut. thes. 55, WA I, 604, 35.

4. Die neue Wertung der *remissio peccatorum* und des sie ergreifenden, seiner selbst gewissen Glaubens mufste Luther definitiv von der Mystik abdrängen, von der er ausgegangen war.[1]) Ist es die eine grofse Hauptsache: *vivere in nuda fiducia misericordiae dei,*[2]) so ist in dem geschichtlichen Christus, *qui est gratia, via, vita et salus,*[3]) die ganze Gotteserkenntnis beschlossen, so ist die Gedankenreihe Augustins, deren Mittelpunkt das *verbum* war, *quod in principio erat deus apud deum,*[4]) verschlungen von der anderen, die um die *humilitas* des Fleischgewordenen sich bewegte.[5]) Und zwar vollkommener als es bei Bernhard geschehen war,[6]) vollkommener als es überhaupt in der Mystik möglich ist. Luthers Verständnis des Evangeliums mufste zu der Erkenntnis drängen: Gott ist nur in dem geschichtlichen Christus zu erkennen, und Christum erkennen heifst, Gnade von ihm nehmen. Luther hatte schon, als er noch in augustinisch-bernhardinischen Bahnen ging, mahnen können: *averte oculos a majestate dei et converte ad humanitatem ejus in gremio matris jacentem.*[7]) Aber er kannte doch damals noch eine vollkommenere Gottes- und Christuserkenntnis: die Erkenntnis Christi *secundum divinitatem*, die in der [seltenen] Ekstase erlebt wird.[8]) Bernhards Einflufs verriet sich damals auch in Verwertung des Hohenliedes.[9]) Je klarer Luther seitdem die *fiducia misericordiae* als das Ganze subjektiven Christentums erkannt hatte, desto völliger mufsten jene mystischen Gedanken und alle mit ihnen zusammenhängenden Spekulationen verschwinden.[10]) Und sie sind verschwunden. Schon zur Zeit seiner Heidelberger Disputation wufste Luther sich und die rechte *„theologia crucis“* in einem scharfen Gegensatz zur der „Theologie der Ehren“, d. h. zu der Theologie, die mit Spekulationen über Gottes unsichtbares Wesen der Philosophie es gleichzutun versucht: *placuit deo per stultitiam praedicationis salvos facere credentes, ita ut nulli jam satis sit aut prosit, qui cognoscit deum in gloria et*

---

1. Vgl. oben S. 692 bei Anm. 5 und S. 709 bei Anm. 10 u. 11. **2.** Vgl. oben S. 721 bei Anm. 2. **3.** Vgl. oben S. 697 bei Anm. 4. **4.** Vgl. oben S. 406 bei Anm. 7. **5.** Vgl. oben § 51, 3c (S. 399 ff.). **6.** Vgl. oben S. 522 bei Anm. 8 und S. 525 Anm. 2. **7.** WA IV, 649, 6 f. (in der oben S. 701 Anm. 4 a. E. erwähnten Predigt). **8.** Vgl. oben S. 701 Anm. 4 a. E. **9.** z. B. a. a. O. WA IV, 646. **10.** Vgl. schon oben S. 701 bei Anm. 4.

majestate, nisi cognoscat eundem in humilitate et ignominia crucis. ... sic Joh. 14, cum Philippus juxta theologiam gloriae diceret „ostende nobis patrem“, mox Christus retraxit et in se ipsum reduxit ejus volatilem cogitatum quaerendi deum alibi, dicens „Philippe, qui videt me, videt et patrem meum“. ergo in Christo crucifixo est vera theologia et cognitio dei.[1]) — Interessant ist nebenbei, dafs diese heilsgeschichtlich orientierte „*theologia crucis*“ ohne jede dogmengeschichtliche Kenntnis von dem alten religiösen Modalismus[2]) in dessen Gedankenkreise zurücklenkt. Es entsprach schon jetzt und bis an sein Ende den Gedanken Luthers, was das Reformationslied sagt: *Es streit für uns der rechte Mann, den Gott selbst hat erkoren. Fragst du, wer der ist? Er heifst Jesus Christ, der Herr Zebaoth, und ist kein andrer Gott.*[3]) Das alte διπλοῦν κήρυγμα inbezug auf den geschichtlichen Christus[4]) bewies hier einmal wieder[5]) seine unvergängliche Wahrheit.[6])

5a. Trotz seiner über den römischen Katholizismus hinausweisenden Grundgedanken und der Anfänge kritischer Verwendung derselben fühlte sich Luther, da er erstere auch in

---

1. thes. Heidelb. 20, WA I, 362, 10ff.; vgl. thes. 19 u. 22. Diese Gedanken sind für Luther zeitlebens besonders wichtig gewesen (vgl. z. B. Tischreden II, 247, EA 57, 208 u. II, 253 ibid. 210f.). Wie klar er später den Gegensatz zur Mystik empfand, das zeigt eine Äufserung in seiner ersten Disputation gegen die Antinomer (18. Dez. 1537; Drews, S. 294): scriptura inquit „non videbit me homo et vivet“ (Exod. 33, 20); et ut hoc periculum evitemus, donatum est nobis verbum incarnatum, quod positum est in praesepio ac suspensum in ligno crucis. hoc verbum est sapientia et filius patris et enarravit nobis, quae sit voluntas patris erga nos. qui relicto illo filio suas cogitationes et speculationes sequitur, majestate dei obruitur et desperat. ad has speculationes de majestate dei nuda dederunt occasionem Dionysius cum sua mystica theologia (vgl. oben S. 319) et alii eum sequentes, qui multa scripserunt de spiritualibus nuptiis, ubi deum ipsum sponsum, animam sponsam finxerunt, atque ita docuerunt homines posse conversari et agere in ista mortali et corrupta carne cum majestate dei inscrutabili ac aeterna sine medio. et haec certe ipsorum doctrina est pro summa ac divina sapientia recepta, in qua et ego aliquamdiu versatus sum, non tamen sine magno meo damno. admoneo vos, ut istam Dionysii mysticam theologiam et similes libros, in quibus tales nugae continentur, detestemini tamquam pestem aliquam. **2.** Vgl. oben § 21, 2b (S. 142). **3.** EA 56, 344; vgl. in Genes. EA exeg. 6, 300 u. unten § 79, 6c. **4.** Vgl. oben S. 279 bei Anm. 7 u. § 15, 3a (S. 100). **5.** Vgl. über Bernhard oben S. 523 bei Anm. 4. **6.** Vgl. RE X, 263, 36f.

Augustin hineinlas, noch anfangs 1519 als römisch-katholischer Christ. Noch im Februar 1519 konnte er nach der Zusammenkunft mit C. v. Miltitz in dem „Unterricht auf etliche Artikel, die ihm von seinen Abgönnern aufgelegt werden",[1]) *von der lieben Heiligen Furbit, von dem Fegfeuer, von den Gepoten der heyligen Kirchen* gut katholisch, *von den guten Wercken und von der romischen Kirchen* wenigstens unanstöſsig reden. Weiter trieb ihn Eck, indem er aus den *resolutiones* der 95 Thesen den Satz aufgriff: *romana ecclesia . . . tempore b. Gregorii . . . non erat super alias ecclesias, saltem Graeciae.*[2]) Luther kündigte darauf (Februar 1519) für die Leipziger Disputation als letzte (13te) unter anderen folgende These an: *Romanam ecclesiam esse omnibus aliis superiorem, probatur ex frigidissimis Romanorum pontificum decretis intra CCCC annos natis, contra quae sunt historiae approbatae MC annorum, textus scripturae divinae et decretum Nicaeni concilii omnium sacratissimi,*[3]) und lernte schon bei der Vorbereitung auf die Disputation die Unvereinbarkeit der Herrschaft des Papsttums und der des Evangeliums in der Kirche erkennen: *verso et decreta pontificum pro mea disputatione,* schrieb er am 13. März 1519 an Spalatin,[4]) *et, in aurem tibi loquor, nescio, an papa sit antichristus ipse vel apostolus ejus; adeo misere corrumpitur et crucifigitur Christus, i. e. veritas, ab eo in decretis.* Schon vor der Disputation, im Juni 1519, behauptete er in der *resolutio super propositione tertia decima de potestate papae* öffentlich: *dico, me nescire, an christiana fides pati possit, in terris aliud caput ecclesiae universalis statui praeter Christum; . . . regnum fidei ecclesia vocatur, quod rex noster non videtur, sed creditur, . . . hi regnum rerum praesentium faciunt, dum visibile caput erigunt.*[5])

5b. Auch hier war die positiv neue religiöse Anschauung von der Kirche älter als die kritische Anwendung dieses Gedankens. Schon die Psalmenvorlesung von 1513—1515 zeigt keimhafte Ansätze zu der späteren Anschauung Luthers. Denn einerseits spricht sie von einem *corpus simulatum ecclesiae,* von *numero* und *merito in ecclesiae esse* und läſst Christum

1. WA II, 66—76; EA² 24, 1—11. 2. resol. thes. 22, WA I, 571, 17 ff.; vgl. Acta Augustana, WA II, 19, 30 ff. 3. WA II, 161. 4. Enders I, 450, 42. 5. WA II, 239, 23 ff.; EA var. arg. III, 383.

nur für die *electi* gestorben sein;[1]) andererseits bezeichnet sie die Kirche als die Mutter des *populus ecclesiae*, deren Gebärmutter (*matrix*) *est sacra scriptura, plena semine verbi dei*,[2]) und nennt sie das Volk Christi, das durch die *virga virtutis Christi* (Ps. 110, 2), d. i. durch die *humilitas* des Evangeliums, herrscht unter seinen Feinden.[3]) Schon hier ist Augustins ethisch-religiöser Kirchenbegriff[4]) mit einer Luthers spätere Gedanken vorbereitenden Modifikation der augustinischen Schätzung der sichtbaren Kirche so verbunden, dafs die hierarchische Heilsanstalt vor der in der Verkündigung des Wortes sichtbar werdenden *congregatio sanctorum* zurücktritt. — Ein Doppeltes hatte in der Zeit nach der Psalmenvorlesung diese Gedanken zu schärferer Bestimmtheit gebracht. Zunächst dies, dafs Luther über *fides* und *evangelium*, sowie über das Verhältnis zwischen den Sakramenten, dem *verbum dei* in ihnen und der *fides* sich klarer ward.[5]) Sodann der Umstand, dafs er gleichzeitig gegenüber der dem Evangelium feindlichen Hierarchie gröfsere Selbständigkeit gewann: *est*, so schrieb er in dem *sermo de virtute excommunicationis* vom August 1518, *fidelium communio duplex, una interna et spiritualis, altera externa et corporalis. spiritualis est una fides, spes, caritas in deum ...; excommunicatio ecclesiastica est dumtaxat externae privatio communionis, scilicet sacramentorum, funeris, sepulturae, publicae orationis etc.*,[6]) und wenig später, am 14. Oktober 1518, erklärte er dem Cajetan: *papa non super, sed sub verbo dei juxta illud Gal. 1, 8.*[7]) Seit Frühjahr 1519 ist dann die Anschauung von der Kirche, die Luther von da ab stets vertreten hat, den Grundgedanken nach klar bei ihm nachweisbar: *nulli privato homini*, sagte er im Juni 1519 in der Erklärung der dreizehnten der für die Leipziger Disputation bestimmten Thesen, *datae sunt claves, sed soli ecclesiae, quia de nullo privato homini certi sumus, habeat necne revelationem patris. ecclesia autem ipsa est, de qua dubitari non licet ..., quia hic symbolum stat firmiter „credo ecclesiam sanctam, communionem*

1. Vgl. oben S. 699 bei Anm. 10 und S. 700 bei Anm. 1. 2. WA IV, 234, 5 ff. 3. ibid. 232, 1 ff.; vgl. 231. 4. Vgl. oben § 49, 9 (S. 377) und S. 699 bei Anm. 9. 5. Vgl. oben S. 712 bei Anm. 1—3 und S. 722 bei Anm. 10 u. 11. 6. WA I, 639, 2 ff. 19 f.; EA var. arg. II, 307. 7. Enders I, 253, 91; Acta Aug., WA II, 11, 3; EA var. arg. II, 374.

sanctorum", non, ut nunc aliqui somniant „credo ecclesiam sanctam esse praelatum" vel aliud quod fingunt. totus mundus confitetur sese credere ecclesiam sanctam catholicam aliud nihil esse, quam communionem sanctorum,[1] und: *firmum est ... sacerdotem non suo jure, sed ministerio (quia minister ecclesiae est) ecclesiae clavibus uti.*[2]

5c. Zu einer ihn weiterführenden kritischen Anwendung dieser Gedanken ward Luther getrieben durch die Leipziger Disputation selbst (Juli 1519)[3] und durch das, was ihr unmittelbar folgte, d. i. durch den Streit mit Hieronymus Emser[4]) und durch eine Gesandtschaft der böhmischen Utraquisten, die Hus' Schrift *de ecclesia* ihm überbrachte.[5]) Schon in Leipzig sah sich Luther dahin gedrängt, unter den Sätzen des Hus viele als „durchaus christlich und evangelisch" zu bezeichnen[6]): *inter articulos Huss est et ille „unica est sancta universalis ecclesia, quae est praedestinatorum universitas", item alius „universalis sancta ecclesia tantum est una, sicut tantum unus est numerus praedestinatorum". hi duo non sunt Huss, sed Augustini.*[7]) Und da Eck das Konstanzer Konzil ihm entgegenhielt, konnte er nicht umhin, die Irrtumslosigkeit der Konzilien als eine offene Frage zu behandeln.[8]) Eck triumphierte: *si creditis, concilium legitime congregatum errasse aut errare, estis mihi sicut ethnicus et publicanus.*[9]) Emser gegenüber erörterte Luther im September den Vorwurf, er sei ein *patronus Bohemorum*, schon mit unerschrockener, nur für die Wahrheit interessierter Gleichmütigkeit, obwohl er noch versicherte: *nolo Bohemorum schisma.*[10]) Und die zustimmende Gesandtschaft der Utraquisten im Oktober erschreckte ihn

---

1. WA II, 190, 13 ff.; EA var. arg. III, 307. **2.** ibid. 191, 19, bezw. 309. **3.** Vgl. OSeitz, Der authentische Text der Leipziger Disputation, aus bisher unbenutzten Quellen herausgegeben, Berlin 1903. Die Verhandlungen zwischen Luther und Eck nach einem Druck eines minder offiziellen Textes finden sich schon in der Wittenberger und Jenenser Ausgabe der opera Lutheri, sowie EA var. arg. III, 18—217 u. WA II, 250 bis 383. **4.** ad aegocerotem Emserianum M. Lutheri additio, September 1519, WA II, 655—679, EA var. arg. IV, 13—45. **5.** Vgl. Luther an Staupitz 3. 9. 1519, Enders II, 183, 35 ff. **6.** Seitz, S. 87; WA II, 279, 12. **7.** Seitz, S. 98; WA II, 287, 34 ff. **8.** Seitz, S. 126; WA II, 308, 30 ff. **9.** Seitz, S. 129; WA II, 311, 18 ff. **10.** WA II, 675, 25; EA var. arg. IV, 38.

nicht mehr. — Sachlich konnte der auf anderen Grundgedanken ruhende Hus'sche Traktat Luther nicht mehr fördern; auch die Gleichung *„ecclesia universitas praedestinatorum“* lehrte ihn nichts Neues mehr und ist für seinen Kirchenbegriff nie konstitutiv geworden.[1]) Das aber führte Luther weiter, daſs er sich genötigt sah, im Gegensatz zu der kirchlichen Autorität sich mit einem „Ketzer“ zu identifizieren: *ego imprudens,* schrieb er im Februar 1520, *hucusque omnia Johannis Huss et docui et tenui, docuit eadem imprudentia et Johannes Staupitz; breviter sumus omnes Hussitae ignorantes, denique Paulus et Augustinus ad verbum sunt Hussitae. ... ego prae stupore nescio, quid cogitem, videns ..., quod veritas evangelica apertissima jam publice plus centum annis ... pro damnata habetur.*[2]) Ja, in derselben Zeit äuſserte er: *ego sic angor, ut prope non dubitem, papam esse proprie antichristum illum, quem vulgata opinione expectat mundus.*[3])

6a. Aus der Stimmung, in der Luther im Vorausblick und im Rückblick auf die Leipziger Disputation sich befand, erklärt sich, daſs er um diese Zeit in dem Bewuſstsein, zum Zeugnis für die vergessene und niedergehaltene Wahrheit der Schrift verpflichtet zu sein, mit seiner neuen Heilslehre in die gelehrte Öffentlichkeit hinauszutreten wagte: Anfang September 1519 erschien sein kürzerer *commentarius in epistulam Pauli ad Galatas.*[4]) Beachtenswert ist, daſs ihn Luther gleichsam als Lückenbüſser angesehen wissen wollte für den Kommentar, den man von dem auch im Eingange[5]) geflissentlich gerühmten Erasmus, *viro in theologia summo*, erwarte.[6]) Die moderne Wissenschaft sollte als Bundesgenosse des in den Hintergrund geschobenen Apostels erscheinen gegenüber den mehrfach scharf angegriffenen *leges pontificiae.*[7]) Inhaltlich decken sich die in dem Galaterkommentar entwickelten Anschauungen über die *fides,* die *gratia* und das *sola fide justificari* mit denen, die schon vor 1517 bei Luther nachgewiesen sind. Ruhte doch auch der Galaterkommentar zu einem guten Teile auf Vor-

---

1. Vgl. Gottschick, ZKG VIII, 561 ff. 2. Enders II, 345, 31 ff. 3. An Spalatin 24. 2. 1520, Enders II, 332, 37. 4. WA II, 436—618; EA Gal. III, 121—485. Vgl. den vorangeschickten Widmungsbrief. 5. WA II, 452, 3. 6. ibid. 449, 21. 7. Vgl. ibid. 601, 15 ff.

lesungen aus dieser Zeit.[1]) Doch läſst sich nicht leugnen, und Luther scheint das selbst empfunden zu haben,[2]) daſs die Ausführungen des Galaterkommentars, anscheinend infolge ängstlicherer Anknüpfung an die theologische Tradition, mehrfach nicht so klar sind, als wünschenswert ist, ja z. T. minder klar als die der Römerbrief-Vorlesung von 1515. Freilich kommt auch hier zum Ausdruck, daſs die *justificatio* letztlich in der Sündenvergebung, in einer *imputatio justitiae* besteht,[3]) daſs das Evangelium die *doctrina de filio dei, Jesu Christo*[4]) bezw. die *doctrina fidei*[5]) ist, und daſs die *fides*, die *verissima et interior latria* [*dei*],[6]) als ein Werk des mit ihr in uns einziehenden heiligen Geistes ohne diesen gar nicht gedacht werden kann.[7]) Und die in der Römerbrief-Vorlesung von Luther noch nicht sicher erfaſste Zusammengehörigkeit von Glauben und Heilsgewiſsheit ist hier klar geltend gemacht: *fabulae sunt ... scholasticorum, hominem esse incertum, in statu salutis sit nec ne. cave tu, ne aliquando sis incertus, sed certus ... et solidus in fide Christi pro peccatis tui traditi. quomodo potest fieri, ut hanc fidem, si sit in te, non sentias?*[8]) Allein ein Zwiefaches bleibt miſsverständlich. Zunächst dies, daſs *fides* und Geistes-Empfang oft auseinandergehalten werden und an letzteren, bezw. an die mit ihm gegebene Liebe, die Rechtfertigung angeknüpft wird: *vides, quam non sufficiat sola fides, et tamen sola justificat, quia, si vera est, impetrat spiritum caritatis.*[9]) Luther konnte sagen: *haec sunt, quae in populo tractari oportuit et eo ordine tractari, quo ab apostolo*

---

1. Das Verhältnis des Kommentars zu den Vorlesungen von 1516 (vgl. oben S. 710 Anm. 6), die vielleicht 1518 wiederholt sind (WA II, 436), ist noch nicht übersehbar. Manches stammt aus der Vorlesung über den Hebräerbrief von 1517 (vgl. oben S. 710 Anm. 6 u. Denifle I, 663 Anm.). 2. An Staupitz 3. 10. 1519, Enders II, 182, 6ff. 3. WA II, 490, 26. 4. ib. 467, 22. 5. ib. 469, 16. 6. ib. 460, 37. 7. Vgl. z. B. 567, 7ff.: qui verbum Christi sinceriter audit et fideliter adhaeret, mox quoque spiritu caritatis induitur. ... neque enim fieri potest, si Christum sincere audias, non etiam mox eum diligas, ut qui tanta pro te fecerit ac tulerit. ... sin autem non diligis, certum est, quod haec nec sincere audis nec pure credis pro te facta esse; hoc enim spiritus facit, ut facias. Vgl. auch 565, 2: fides facit spirituales. 8. 458, 29ff.; vgl. oben S. 402 bei Anm. 3. 9. 591, 26; vgl. 560, 27: Christus ... spiritum caritatis in corda eorum, qui credunt in eum, mittit, quo efficiuntur justi.

traduntur, ut primum de suis viribus desperantes verbum fidei audiant, audientes credant, credentes invocent, invocantes exaudiantur, exauditi spiritum caritatis accipiant, accepto spiritu spiritu ambulent.[1]) Nicht minder mifsverständlich sind die bei der Exegese von Gal. 2, 16 ff. gegebenen Darlegungen über die *justificatio.* Sie gehen von dem Unterschiede zwischen äufserer und innerer Gerechtigkeit aus, der Luther längst wichtig war und stets wichtig geblieben ist: *homo dupliciter justificatur et omnino contrariis modis. primo ad extra, ab operibus, ex propriis viribus. quales sunt humanae justitiae, usu (ut dicitur) et consuetudine comparatae. qualem describit Aristoteles aliique philosophi ..., putant operando justa justum fieri ..., hanc facit et lex Mosi. ... haec est justitia servilis, mercennaria, ficta, speciosa, externa, temporalis, mundana, humana, quae ad futuram gloriam nihil prodest. ... secundo ab intra, ex fide, ex gratia, ubi homo de priore justitia prorsus desperans ... gemens humiliter peccatoremque sese confessus cum publicano dicit „deus propitius esto mihi peccatori". ... justificato autem sic corde per fidem dat eis deus potestatem filios dei fieri, diffuso mox spiritu sancto in cordibus eorum, qui caritate dilatet eos ac pacatos hilaresque faciat, omnium bonorum operatores.*[2]) Die innerliche Gerechtmachung wird dann im Zusammenhang mit der früher schon bei Luther nachweisbaren und stets von ihm festgehaltenen „dualistischen" Beurteilung des Gerechtfertigten so stark betont, als sei sie die eigentliche Rechtfertigung: *omnis, qui credit in Christum, justus est, nondum plene in re, sed in spe. coeptus est enim justificari et sanari. ... interim autem, dum justificatur et sanatur, non imputatur ei quod reliquum est in carne peccatum propter Christum, qui, cum sine omni peccato sit, jam unum cum Christiano suo factus, interpellat pro eo;*[3]) *si fidem spectes, lex impleta est, peccata destructa, nullaque lex superest, sed si carnem, in qua non est bonum, jam peccatores cogeris fateri eos, qui justi sunt in spiritu per fidem;*[4]) *spiritus justi jam per fidem sine peccato, nihil debens legi, corpus tamen habet adhuc sibi dissimile et rebelle.*[5]) Ja, Luther konnte sagen:

---

1. 591, 32 ff. 2. 489, 21—490, 12 u. 490, 27 ff. 3. 495, 1—5; vgl. oben S. 707 bei Anm. 6 u. 7. 4. 497, 22 ff. 5. 497, 33.

praecepta sunt necessaria tantum peccatoribus. at justi quoque sunt peccatores propter carnem suam. quod tamen non imputatur eis propter fidem interioris hominis, qui deo conformis persequitur, odit, crucifigit peccatum in carne sua.[1] Es ist freilich offenbar, dafs dies *„propter fidem interioris hominis“* nichts anderes besagt als das *„propter Christum“* in dem oben[2] zitierten analogen Gedankengefüge. Dennoch zeigt sich hier deutlich, dafs man Luther mifsverstehen mufs, wenn man nicht immer wieder bedenkt, dafs bei ihm nicht die Formeln, sondern die zugrunde liegenden Anschauungen das Entscheidende sind.

6b. Der Bruch mit der kirchlichen Autorität bei und nach der Leipziger Disputation hat Luther ferner zu weitergreifender kritischer Anwendung seiner Grundgedanken bestimmt. Das beweisen die aus dem Herbst 1519 stammenden Sermone „vom Sakrament der Bufse“,[3] „von dem heiligen, hochwürdigen Sakrament der Taufe“[4] und „von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Brüderschaften“.[5] Zwar blieb Luther hier, soweit er nicht seine schon besprochenen neuen Gedanken über Evangelium, Gnade, Glauben, Bufse usw.[6] zum Ausdruck brachte, in den Einzelausführungen noch mehr bei der Tradition, als es wenig später der Fall war: die Empfehlung des Laienkelchs stellte er selbst auf eine Stufe mit der Empfehlung des Untertauchens bei der Taufe anstelle des [noch keineswegs in der ganzen Kirche herrschenden] Übergiefsens;[7] das Transsubstantiationsdogma behielt er bei. Doch dafs diese Sermone einen Fortschritt in Luthers reformatorischer Erkenntnis darstellen, zeigt eine gleichzeitige briefliche Äufserung von ihm: *de aliis sacramentis non est quod . . . ullus hominum ex me speret aut expectet ullum sermonem . . ., non enim ullum mihi reliquum est sacramentum; quod sacramentum non sit, nisi ubi expressa detur promissio divina, quae fidem*

---

1. 497, 36ff. 2. S. 730 bei Anm. 3. 3. WA II, 709—723, EA² 16, 33 bis 48; Oktober. 4. WA II, 724—737, EA 21, 227—244; November. 5. WA II, 738—758, EA 27, 25—50; Dezember. 6. Vgl. oben S. 719 bis 722 und über die in der Taufe bleibende Sünde, die Luther im Sermon von der Taufe (WA II, 729, 19ff.) ausführlich behandelt, oben S. 696 Anm. 5 und § 77, 5b ε S. 704f. 7. 8. WA II, 742, 24ff.; vgl. 727, 6ff.

exerceat, cum sine verbo promittentis et fide suscipientis nihil possit nobis esse cum deo negotii. quae autem de sacramentis illis septem fabulati illi sunt, alio tempore audies.[1]) — Wie Luther in diesen Sermonen über die Sakramente sich an die weitesten Kreise wandte, so hat er im Mai 1520 in dem „Sermon von den guten Werken" [2]) den Laien das Ideal christlicher Frömmigkeit vorgezeichnet, wie es seiner nun geläuterten Erkenntnis sich darstellte. *Zcum erstenn ist zcu wissen*, so beginnt dieser zur Einführung in Luthers Grundgedanken sehr geeignete Sermon, *das keyn gute werck seyn, dann alleyn, die Gott gepotenn hatt. ... zcum andernn, das erste unnd hochste, aller edlist gut werck ist der glawbe in Christum.*[3]) Er ist das *werck des ersten gepotts.*[4]) *Dann das heysset ... eynen gott habenn ..., szo du hertzlich yhm trawist und dich allis gutis, gnaden unnd wolgefallens zcu yhm vorsichst, es sey ynn wercken odder leyden, ynn leben odder sterbenn, ynn lieb odder leyd.*[5]) In diesem Glauben, der aus dem Evangelium von Christo geboren wird,[6]) sollen alle Werke getan werden[7]) und *yhrer gutheyt eynflusz gleych wie eyn lehen von yhm empfangenn.*[8]) Dann sind auch die unscheinbarsten Berufswerke gute Werke,[9]) dann gefällt Gott alles Tun und Ruhen.[10]) Diese Grundgedanken kehren bei Besprechung der [acht ersten der] zehn Gebote, welche den Gang des Sermons bestimmt, immer wieder. *Der glawb musz seyn der werckmeyster ..., alszo gar ligen alle werck ym glawbenn*: in diesem Gedanken klingt die Schrift auch aus.[11]) Die sog. „guten Werke", *die nit gepotenn seyn*, z. B. Kirchen-bauen und -zieren, Wallfahrten u. dergl., erscheinen Luther *ferlich.*[12]) Aber nicht nur inbezug auf sie,[13]) sondern auch inbezug auf alle gebotenen Werke aufser dem Glauben ist der Gläubige frei, weil er freiwillig, ohne Gesetz, in sicherer

---

1. An Spalatin 18. 12. 1519, Enders II, 278, 24 ff. **2.** WA VI, 196 bis 276, EA² 16, 118—220. Seit dem Druck von WA VI (1888) ist Luthers Originalmanuscript wiedergefunden und von NMüller in den Neudrucken deutscher Litteraturwerke des 16. und 17. Jahrh., Nr. 93 u. 94 (Halle 1891) und WA IX, 226—301 herausgegeben. **3.** 1, 1 u. 2; WA IX, 229. **4.** 1, 9; WA IX, 234, 32. **5.** 1, 9; WA IX, 234, 35 ff. **6.** 1, 17; WA IX, 241 f. **7.** 1, 13; WA IX, 238, 5 ff. **8.** 1, 2; WA IX, 230, 4. **9.** 1, 3; WA IX, 230, 19 ff. **10.** 1, 13; WA IX, 238, 10 ff. **11.** 8, 3; WA IX, 300, 16 f. **12.** 8, 3; WA IX, 300, 33 ff. **13.** Vgl. 3, 20; WA IX, 271, 32 ff.

Zuversicht handelt,[1]) genötigt nur durch die Rücksicht auf den Nächsten.[2]) — Fast gleichzeitig, Anfang Juni 1520, wagte es Luther in der Schrift „Von dem Papsttum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten (d. i. Augustin Alveld) zu Leipzig",[3]) auch seine Gedanken vom Wesen der Kirche den Laien vorzutragen. *Die Christenheit,* so sagt er hier, *heysset eyn vorsamlunge aller Christgleubigen. Eph. 4, 5. Das heist nu eigentlich ein geistliche einickeit, . . . wilche einickeit alleine genug ist, zu machen eine Christenheit.*[4]) *Was man gleubt, das ist nit leyplich noch sichtlich. Die euszerlich Romische kirche sehen wir alle, drum mag sie nit sein die rechte kirche, die gegleubt wird, wilche ist eine gemeine odder samlung der heyligen ym glaubenn, aber niemant siht, wer heylig odder gleubig sey. Die zeichenn, da bey man euszerlich mercken kan, wo die selb kirch in der welt ist, sein die tauff, sacrament und das Evangelium, unnd nit Rom, disz odder der ort. Dan wo die tauff und Evangelium ist, da sol niemant zweyffeln, es sein heyligen da, und soltens gleich eytel kind in der wigen sein.*[5]) Die [eine, wahre] Kirche ist also nach Luther unsichtbar; aber der Glaube sieht an den erwähnten Zeichen, daſs sie da ist und wo sie ist, — gleichwie er, das glaube ich zur Erläuterung anführen zu dürfen, Gottes Dasein „ersieht aus den Werken".[6])

7a. Seit Sommer 1520 ist Luthers Auffassung des Christentums positiv und — den Prinzipien nach — auch negativ, an seiner späteren Überzeugung gemessen, im wesentlichen fertig. Auch die drei groſsen reformatorischen Hauptschriften des Jahres 1520 — „An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung" vom August;[7]) *de captivitate Babylonica ecclesiae praeludium* vom Oktober[8]) und der im November erschienene *tractatus de libertate christiana*[9]) —

1. 1, 14; WA IX, 238, 29ff. und 1, 6 p. 232, 21ff. (Gleichnis: irdische Liebe). 2. 1, 15; WA IX, 239f. 3. WA VI, 277—324; EA 27, 85—139. 4. WA VI, 292, 37ff. 5. ibid. 300, 37—301, 6. 6. Luthers Lehre von der „Sichtbarkeit" der unsichtbaren Kirche wird m. E. falsch verstanden, wo verkannt wird, daſs es nur um eine Sichtbarkeit für den Glauben sich handelt. 7. WA VI, 381—469; EA 21, 274—360. 8. WA VI, 484 bis 573; EA var. arg. V, 13—118. 9. WA VII, 39—73; EA var. arg. IV, 206—255: in Luthers deutscher Bearbeitung WA VII, 12—38 und EA 27, 173—199.

bezeichnen keinen wesentlichen Fortschritt mehr in Luthers Erkenntnis. Wohl aber bezeichnen sie den Anfang bewufster reformatorischer Geltendmachung derselben im Gegensatz zu Rom und zu römisch-kirchlicher Tradition.

7b. Aus der ersten dieser drei berühmten Schriften, der Schrift an den christlichen Adel, ist für die DG vornehmlich die energische Geltendmachung des allgemeinen Priestertums[1]) und der Preis der weltlichen Berufswerke[2]) wichtig. Weiter ist die Polemik gegen Autorität und Infallibilität des Papstes, des Antichrists, beachtenswert,[3]) sodann die prinzipiell entschiedenen, praktisch aber z. T. noch zurückhaltenden Ausführungen gegen Gelübde,[4]) Klöster,[5]) Cölibat,[6]) Seelmessen,[7]) Festtage, insonderheit Heiligenfeste,[8]) Fastenzwang,[9]) Bruderschaften, Ablafsbriefe, Butterbriefe usw.,[10]) endlich das Eintreten für die Böhmen.[11])

7c. Das *praeludium de captivitate Babylonica* greift von den oben[12]) bereits nachgewiesenen Gedanken aus die Sakramentslehre an. *Si rigide loqui volumus, tantum duo sunt in ecclesia dei sacramenta, baptismus et panis, cum in his solis et institutum divinitus signum et promissionem remissionis peccatorum videamus. nam poenitentiae sacramentum, quod ego his duobus accensui, signo visibili et divinitus instituto caret et aliud non esse dixi quam viam ac reditum ad baptismum.*[13]) Die *promissio* aller Sakramente ist also die Sündenvergebung.[14]) Daher erfordern sie Glauben; *non implentur dum fiunt, sed dum creduntur.*[15]) Das Wort der Verheifsung ist durchaus die Hauptsache: *nos ergo ... discamus magis verbum quam signum, magis fidem quam opus seu usum signi observare. scientes, ubicunque est promissio divina, ibi requiri*

---

1. WA VI, 407, 13ff.: „alle christen seyn warhafftig geystlichs stands, unnd ist unter yhn kein unterscheyd, denn des ampts halben allein". An eine Aufhebung der Amtsordnung ist also hier nicht gedacht; vgl. GGoebel, Das allgemeine Priestertum der Gläubigen und das Verfassungsideal der evangelischen Kirche, Vortrag, Magdeburg 1892, S. 11. **2.** WA VI, 409, 5ff. **3.** 411, 8ff. und 453, 10ff. **4.** 437f.; vgl. 438, 10ff. **5.** 438, 35ff. **6.** 440, 15ff. **7.** 444, 22ff. **8.** 445, 33ff. **9.** 447, 5ff. **10.** 452, 27ff. **11.** 454, 17ff. **12.** Vgl. S. 722 bei Anm. 10 und S. 732 bei Anm. 1. **13.** WA VI, 572, 12ff.; vgl. 543ff., wo, ebenso wie oben S. 731 bei Anm. 3, neben jenen beiden auch das Bufssakrament beibehalten wird. **14.** Vgl. WA VI, 525, 36f.; 515, 17ff. **15.** 533, 12f.

fidem, esseque utrumque tam necessarium, ut neutrum sine utro efficax esse possit.[1]) Das *signum* (*seu sacramentum*[2]) *et memoriale promissionis* im Abendmahl ist Christi in den Tod gegebener Leib und sein Blut[3]) in unverwandeltem Brot und Wein.[4]) Luther modifizierte also hier die katholische Tradition von der Realpräsenz, indem er die Transsubstantiationslehre durch die von dem Nominalismus empfohlene Konsubstantiationslehre[5]) ersetzte. Luther selbst sagt, dafs er seine Anschauung aus Ailli geschöpft habe.[6]) Aus der nominalistischen Schultradition[7]) stammt bei Luther auch der zur Erklärung des räumlichen Beieinanderseins von Brot und Leib Christi gegebene Hinweis auf die Geburt Christi „*ex utero illaeso*“ und auf die „*janua clausa*“ in Joh. 20, 26.[8]) Doch gab Luther diesen Hinweis nur beiläufig; eine Theorie über die Möglichkeit der Realpräsenz hatte er noch nicht. Ja, er wollte sie nicht haben: *verbis Christi simpliciter haeremus, parati ignorare, quicquid ibi fiat, contentique, verum corpus Christi virtute verborum illic adesse.*[9]) Er sagte auch ausdrücklich, die Transsubstantiationslehre möge beibehalten, wer wolle.[10]) Das *signum seu sacramentum* der Taufe ist die *mersio in aquam.*[11]) Bekämpft wird inbezug auf das Abendmahl neben der Notwendigkeit der Annahme der Transsubstantiation die Kelchentziehung[12]) und die Meinung, es sei die Messe ein *opus bonum et sacrificium.*[13]) Bei der Taufe war für Luther vornehmlich der vulgäre Gedanke anstöfsig, *poenitentiam esse secundam tabulam post naufragium.*[14]) *Manet illa una,* sagt er demgegenüber von der Taufe, *solida et invicta navis nec unquam dissolvitur in ullas tabulas, in qua omnes vehuntur, qui ad portum salutis vehuntur;*[15]) die *poenitentia* ist eben nur *reditus ad baptismum.*[16])

---

1. 533, 29 ff. **2.** 531, 26; vgl. oben S. 373 bei Anm. 11. **3.** WA VI, 515, 24. **4.** 508 ff. **5.** Vgl. oben S. 617 f. und dazu S. 598 bei Anm. 5 und S. 578 f. Anm. 10 a. E. **6.** WA VI, 508, 8 ff.; vgl. oben S. 618 bei Anm. 1. **7.** Vgl. oben S. 618 Anm. 2. **8.** 510, 9 ff. **9.** 510, 33. **10.** 508, 27. **11.** WA VI, 531, 26 f.; vgl. oben S. 731 bei Anm. 7. **12.** 502—507. **13.** 512, 7 ff. **14.** 529, 23; vgl. oben S. 211 bei Anm. 8. Die von Luther zurückgewiesene vulgäre Formulierung dieses Gedankens stammte aus Hieronymus (ep. 130, ad Demetr., c. 9 ed. Vallarsi I, 2 p. 986 B; vgl. ep. 122, 4 ibid. 899 C) und ist bei allen Scholastikern nachweisbar (Lombard. sent. 4, 14, 1. MSL 192, 868; Thomas, summa III, 84, 6 p. 862). **15.** 529, 24 ff. **16.** Vgl. oben S. 734 bei Anm. 13.

Firmung, Priesterweihe und die durch den wohl unechten[1]) Jakobusbrief eingesetzte Ölung sind *ritus ecclesiastici*, nicht Sakramente.[2]) Noch weniger ist die Ehe ein *sacramentum novae legis*; denn *non minus erant matrimonia patrum sancta quam nostra, nec minus vera infidelium quam fidelium; nec tamen in eis ponunt sacramentum.*[3])

7 d. Die Schrift *de libertate christiana* gibt ohne Polemik in knapper, klarer Form eine Darstellung der positiven Grundgedanken Luthers. I. *christianus homo omnium dominus est liberrimus, nulli subjectus.* II. *christianus homo omnium servus est officiosissimus, omnibus subjectus.*[4]) Ein freier Herr (I) ist der Christ 1. weil der Glaube allein rechtfertigt; denn a) *una re eaque sola opus est ad vitam, justitiam et libertatem christianam; ea est sacrosanctum verbum dei, evangelium Christi*;[5]) *fides sola salutaris et efficax usus verbi dei; ergo . . . sola ipsa justificat,*[6]) b) das Gesetz zeigt uns nur unsere Unfähigkeit,[7]) aber wir erfüllen das Gesetz *facili compendio per fidem.*[8]) *Hoc igitur modo anima per fidem solam . . . justificatur, sanctificatur, verificatur, pacificatur*;[9]) 2. weil solcher Glaube frei macht: a) der Glaube gibt nämlich diejenige [negative] Freiheit, *quae facit, . . . ne cuiquam opus sit lege aut operibus ad justitiam et salutem,*[10]) b) er gibt ferner die [positive Freiheit, d. h. die] Fähigkeit, Gott recht zu dienen: *summus cultus dei est, dedisse ei veritatem,*[11]) c) er verbindet mit Christo, dem *sponsus animae*,[12]) und infolge dessen wird (*α*) Christi Gerechtigkeit unser,[13]) und wir (*β*) werden mit ihm *reges omnium*

---

1. 568, 9. **2.** Vgl. 550, 14. **3.** 550, 35 f. **4.** WA VII, 49; EA var. arg. IV, 220. **5.** WA VII, 50, 33. **6.** ibid. 51, 17 u. 51, 35 f. **7.** 52, 27 ff. **8.** 53, 8. **9.** 53, 20 ff. **10.** 53, 33. **11.** 54, 3. **12.** 54, 32. **13.** 55, 12 f. Auch hier (vgl. oben S. 704 bei Anm. 4—7) handelt es sich nach Ausweis des Kontextes (55, 13) um die justititia Christi, die uns remissio peccatorum erwirbt, also stellvertetend für uns die satisfactio leistet. Dies ist durchgehends Luthers Meinung, wenn er von Anrechnung der justitia Christi redet (vgl. oben S. 704 bei Anm. 6). Der Gegensatz zu der katholischen Lehre von den Satisfaktionen und dem thesaurus meritorum auch der sancti erklärt und bestätigt dies. Oboedientia activa und passiva sind dabei nicht zu unterscheiden. Freilich sagt Luther nicht selten, durch die justitia Christi sei das Gesetz für uns erfüllt (vgl. oben S. 712 bei Anm. 3). Allein, wollte man daraus schliefsen, Luther habe die Theorie gehabt, dafs die nach der Gesetzesordnung nötige conditio meriti stellvertretend für uns durch Christus erfüllt sei, so wäre dies noch

liberrimi (*Rö. 8, 28. 1. Kor. 3, 22*)[1] und (γ) Priester, *digni coram deo apparare, pro aliis orare et nos invicem ea, quae dei sunt, docere.*[2]) Ein Knecht (II) aber ist der Christ, weil er nicht nur *intus* ein neuer Mensch ist, sondern das Fleisch noch an sich trägt.[3]) Denn deshalb ist es nötig, 1. *ut corpus suum proprium regat*[4]): *ita fit, ut homo exigente corporis sui causa ... cogatur ob id multa bona operari, ut in servitutem redigat,*[5]) 2. *ut cum hominibus conversetur*[6]): *omnia opera nostra ad aliorum commoditatem ordinentur.*[7]) — Luther selbst sagt von diesem *tractatus* in dem vorangestellten Brief an den Papst: *parva res est, si corpus spectes, sed summa, nisi fallor, vitae christianae compendio congesta, si sententiam captes;*[8]) und von diesem Urteil Luthers beleuchtet, lehrt die Schrift noch deutlicher, als ohne dies, das Wesen der Lutherschen Auffassung des Christentums darin zu finden, dafs Luther das praktische Christentum reduzierte auf die Heilslehre im religiösen Sinne.[9]) Den Griechen trat die Sünde hinter der *φθορά* zurück; Verderben und Erlösung wurden physisch aufgefafst.[10]) Augustin und der Katholizismus würdigten die Sünde mehr; aber hinter der Sünde stand die wesentlich physisch verstandene *concupiscentia,* hinter der Gerechtigkeit die hyperphysische *infusio dilectionis*[11]): in asketischer Sittlichkeit und

---

verkehrter, als aus einer Predigtäufserung von ihm, welche sagt: scite, quod pater ... nobis reputet justitiam filii sui, i. e. suam ipsius (WA I, 140, 10), zu folgern, seine Theorie sei gewesen, Christi eigne, göttliche Gerechtigkeit werde durch seine Einwohnung unser. Denn erstens hatte Luther überhaupt keine dogmatischen Theorien; ohne viel dogmatische Reflexion gibt er in mannigfachen Wendungen seiner Glaubensüberzeugung Ausdruck. Und zweitens widerspricht der Gedanke einer noch geltenden [wenn auch Stellvertretung zulassenden] Lohnordnung den Grundgedanken Luthers (vgl. oben S. 722). Wo er einmal darauf reflektiert, dafs vor Gott niemand gerecht sei, er tue denn alle Gebote Gottes (Sermon von guten Werken I, 11, WA IX, 236, 14), da rechnet er damit, dafs der Glaube (der Verzeihung für Nicht-Getanes einschliefst) alle Gebote erfülle (a. a. O. 236, 12).

1. WA VII, 57. Die Fassung dieser Herrschaft als einer „potentia spiritualis" (57, 14), deren Inhalt nach Rö. 8, 28 bestimmt wird, ist für Luthers religiöses Verständnis des Christentums im Unterschiede von dem moralistisch-sozialistischen Wiclifs (vgl. oben S. 643 bei Anm. 6 und S. 642 Anm. 8) bezeichnend. **2.** 57, 25 f. **3.** 59, 24 ff.; vgl. 50, 7. **4.** 60, 1 f. **5.** 60, 25. **6.** 60, 2. **7.** 65, 6 f. **8.** 48, 35 ff. **9.** Vgl. oben S. 698 Anm. 1. **10.** Vgl. oben S. 232 bei Anm. 5. **11.** Vgl. oben S. 384 nach Anm. 3 und S. 404 bei Anm. 2.

in der Mystik kulminiert daher der Katholizismus. Für Luther steht hinter der Sünde im ethischen Sinne die Sünde im religiösen Sinn, d. i. der Unglaube, hinter dem Gerechtsein die religiöse Grundtugend, d. i. der Glaube: *dum bonus aut malus quisquam efficitur, non hoc ab operibus, sed a fide vel incredulitate oritur.*[1]) Luther hat getan, was Augustin seines Neuplatonismus wegen trotz mannigfacher Ansätze nicht glückte,[2]) — er hat dem Christentum seinen religiösen Charakter zurückgegeben.[3])

8 a. Für die Zeit nach 1520 kann bei Luther von einer noch weiter gehenden kritischen Verwendung seiner Grundgedanken nur in zwiefacher Hinsicht die Rede sein. Zunächst deshalb, weil er entschiedener behaupten lernte, was er 1520 noch mit allerlei Unsicherheit geltend machte. Beweise dafür sind: die Wartburgschrift *de votis monasticis,*[4]) verglichen mit den zurückhaltenderen Äufserungen über die Gelübde in der Schrift an den christlichen Adel;[5]) die Vorreden zum NT. von 1522,[6]) die den Hebräerbrief, den Jakobusbrief, den Judasbrief und die Apokalypse von den *rechten gewissen Haüptbüchern des Neuen Testaments*[7]) abtrennen, verglichen mit der gelegentlichen Bemerkung über den Jakobusbrief in *de captivitate;*[8]) die entschiedene, wenn auch schonende, Verwerfung der Heiligenverehrung in dem Brief an die Erfurter vom 10. Juli 1522,[9]) verglichen einerseits mit den die Heiligenverehrung selbst noch nicht angreifenden Ausführungen über die unnützen Heiligenfeste in der Schrift an den christlichen Adel,[10]) andererseits mit dem „Sendbrief vom Dolmetschen und Fürbitte der Heiligen" vom 8. September 1530,[11]) der den

---

1. de libertate, WA VII, 62, 18. **2.** Vgl. oben S. 364 bei Anm. 4—7 und ibid. Nr. 2 und § 51, 3 d u. 4 (S. 402 ff.). **3.** Vgl. auch § 31, 4 (oben S. 233). **4.** WA VIII, 564—669; EA var. arg. VI, 234—376. Deutsch übersetzt von Justus Jonas und von Leo Jud und neuerdings mit vortrefflichen, namentlich gegen Denifle gerichteten Anmerkungen von OScheel (BA; vgl. oben S. 686 Anm.). **5.** Vgl. oben S. 734 bei Anm. 4 u. 5. **6.** EA 63, 108—170. **7.** EA 63, 154. **8.** Vgl. oben S. 736 bei Anm. 1. **9.** EA 53, 139—144. Luther sagt hier (S. 141) noch von den Schwachen: „Lasst sie die Namen der Heiligen anrufen, wenn sie ja wollen, so fern, dass sie . . . sich hüten dafür, dass sie ihre Zuversicht und Vertrauen auf keinen Heiligen stellen". **10.** Oben S. 734 bei Anm. 8. **11.** EA 63, 102 bis 123.

Heiligendienst für *ein lauter Menschentand* erklärt und sagt, es sei *nicht zu rathen noch zu leiden, dass man die verstorbenen Heiligen umb Fürbitte anrufe*;[1]) die gelegentliche Äufserung über das Fegfeuer in einer Wartburgschrift des Jahres 1521: *tutius fuerit, totum purgatorium negare, quam Gregorio [Magno, suffragia postulanti,] credere,*[2]) verglichen einerseits mit einer Erklärung aus dem Jahre 1520: *purgatorium non potest probari ex sacra scriptura. ... ego tamen et credo purgatorium esse et consulo suadeoque credendum, sed neminem volo cogi,*[3]) andererseits mit dem energischen „Widerruf vom Fegfeuer" von 1530;[4]) die Verbrennung der Bannbulle durch Luther am 10. Dezember 1520, seine Zustimmung zu Cranachs „Passional Christi und Antichristi" 1521,[5]) seine Schrift „Wider den falschgenannten geistlichen Stand des Papstes und der Bischöfe" von 1522,[6]) seine gleichzeitige Äufserung, dafs *das Papstthumb ist des öbersten Teufels giftigster Greuel, der auf Erden kommen ist,*[7]) und sein letztes gröfseres Buch, die grobe Streitschrift „Wider das Papsttum zu Rom vom Teufel gestiftet" vom März 1545,[8]) verglichen mit den zahmen Ausführungen gegen den „geistlichen" Stand in *de libertate*[9]) und dem diesem Traktat vorangestellten, noch zwischen Papst und Kurie scheidenden Brief an Leo X.

8 b. Sodann hat Luther seit 1521 um praktische Durchführung seiner Reformwünsche, zunächst in Wittenberg und Kursachsen, sich bemüht. Zeugen dafür sind u. a. seine Wartburgschriften *de votis monasticis*[10]) und *de abroganda missa privata,*[11]) sein *„Das Newe Testament Deutzsch"* vom September 1522, seine *Formula missae* von 1523,[12]) sein „Taufbüchlein" von 1523,[13]) seine „Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes" von 1526,[14]) seine Schrift „An die Ratsherren aller

---

1. EA 63, 120. 2. de abroganda missa, WA VIII, 452, 34 f.; EA var. arg. VI, 176. Vgl. oben S. 450 bei Anm. 9 u. 10. 3. assertio omnium artic. 37, WA VII, 149, 9 u. 33 f.; EA var. arg. V, 235 u. 236. 4. EA 31, 184—213. 5. Vgl. WA IX, 676—715 und die Facsimilia im Anhang des Bandes. 6. EA 28, 141—201. 7. Antwort auf Heinrichs VIII. Buch, EA 28, 351. 8. EA² 26, 128—251. 9. WA VII, 58, 12 ff.; EA var. arg. IV, 233. 10. Vgl. oben S. 738 Anm. 4. 11. WA VIII, 398 bis 476; EA var. arg. VI, 113—212. 12. WA XII, 197—220; EA var. arg. VII, 1—20. 13. WA XII, 38—48; EA 22, 157—166. 14. WA XIX, 44—113; EA 22, 226—244.

Städte deutschen Landes, dass sie christliche Schulen aufrichten und erhalten sollen",[1]) endlich die kursächsischen Visitationen von 1527—1529, Luthers grofser und kleiner Katechismus[2]) und die erste Gesamtausgabe der deutschen Bibel im Jahre 1534.

§ 79. Die von Luther beibehaltenen alt-katholischen Voraussetzungen und Dogmen und die formalen Mängel seiner neuen Erkenntnis.

EKattenbusch, Luthers Lehre vom unfreien Willen und von der Prädestination. Diss. theol. Göttingen 1875. — FKattenbusch, Luthers Stellung zu den ökumenischen Symbolen. Akad. Festschrift. Giefsen 1883. — EChLuthardt, Der „Scholastiker" Luther (ZkWL 1887, S. 197—207). — ETroeltsch, Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon. Göttingen 1891. — OUndritz, Die Entwicklung des Schriftprinzips bei Luther in den Anfangsjahren der Reformation (NkZ VIII, 1897, S. 568—591 und 593—619). — JKunze, s. vor § 19. — HPreuss, Die Entwicklung des Schriftprinzips bei Luther bis zur Leipziger Disputation, Leipzig 1901. — OScheel, Luthers Stellung zur heiligen Schrift, Tübingen und Leipzig 1902. — KThimme, Luthers Stellung zur heiligen Schrift, Gütersloh 1903. — WHerrmann, Christlich-protestantische Dogmatik (in „Die Kultur der Gegenwart", herausgegeb. von PHinneberg I, 4 S. 583—632).

1. Luther hat auf die Ausgestaltung des lutherischen, ja z. T. des gesamten Protestantismus einen entscheidenden Einflufs geübt nicht nur durch die neuen Erkenntnisse, die ihm aufgingen, und durch die Kritik am Alten, die er übte. Auch die Grenzen, die seine Kritik hatte, und die formalen Mängel, die seiner neuen Erkenntnis anhafteten, sind von grofser Bedeutung gewesen für die Geschichte des Protestantismus nach ihm. Die Entwickelung der lutherischen Reformation würde zu einem anderen dogmengeschichtlichen Abschlufs gekommen sein, als es schliefslich der Fall war, wenn Luther die Konsequenzen, die aus seinen Grundgedanken folgen, vollständig und der gesamten Tradition gegenüber durchgreifend geltend gemacht hätte. Die gebliebenen Fragmente des Alten haben schon bei Luther selbst die Geltung der neuen Ge-

1. WA XV, 9—53, EA 22, 168—199. 2. EA 21, 1—25 u. 26—155. Vgl. FCohrs, RE X, 130—135; GBuchwald, Die Entstehung der Katechismen Luthers, Leipzig 1894, und die neue Ausgabe des kleinen Katechismus von OAlbrecht, Halle 1905.

danken beschränkt, bei den Späteren ihre Verkümmerung verursacht. In dieser Hinsicht kommt zunächst in Betracht, dafs die altkatholischen Vorstellungen von dem *verbaliter* inspirierten Kanon, der *regula fidei,* und der bischöflichen Verfassung, als dem dreifachen Fundament der Kirche, von Luther nur hinsichtlich der dritten Gröfse beseitigt wurden, inbezug auf die beiden anderen aber trotz aller Durchlöcherung bei ihm nachwirkten (s. Nr. 2 u. 3). Sodann ist zu beachten, dafs Luther auch die besondere, abendländische Ausprägung der *regula* in den drei sog. ökumenischen Symbolen in Geltung gelassen hat (s. Nr. 4), ja dafs in der Sakramentslehre selbst die Einflüsse der mittelalterlichen Entwickelung nicht ganz paralysiert worden sind (vgl. Nr. 5). — Nicht minder verhängnisvoll ist es geworden, dafs Luther, zu theologisch-lehrhafter Ausprägung der neuen Gedanken der Reformation weder geneigt, noch im besonderen Mafse geschickt, bei der Formulierung seiner Grundgedanken teils (s. Nr. 6) zu metaphysischen Traditionen zurückgriff, deren Einflufs für seine religiösen Gedanken nur trübend sein konnte, teils (s. Nr. 7) haften blieb in mancherlei Widersprüchen und Unfertigkeiten, die eine Quelle künftiger Verwirrung wurden und Anlafs zu ungenügenden Korrekturen geboten haben.

2a. Nicht der Grundsatz der alleinigen Autorität der heiligen Schrift, den man seit ca. 100 Jahren als das „formale" der „beiden Prinzipien des Protestantismus" zu bezeichnen sich gewöhnt hat,[1]) ist der Ausgangspunkt der Lutherschen Reformation gewesen. Der Ausgangspunkt war vielmehr dies, dafs Luther die *justificatio ex sola fide in Christum,* das sog. „Materialprinzip des Protestantismus", verstehen lernte. Die Rechtfertigungslehre war ihm, wie man im Anschlufs an eine Stelle seiner sog. Schmalkaldischen Artikel formuliert hat, der *articulus stantis et cadentis ecclesiae*;[2]) Luther sagt von ihr:

---

1. Vgl. ARitschl, Über die beiden Prinzipien des Protestantismus (ZKG I, 1877, S. 397—413), und die sachlich berechtigte Kritik der Ritschlschen Ausführungen von CStange (StKr 1897, 599—621). Stange vermutet m. E. mit Recht, dafs „die Lehre von den protestantischen Prinzipien eine Modifikation der Lehre von den Fundamentalartikeln darstellt" (vgl. HSchmid, Die Dogmatik der evangel.-luth. Kirche, 4. Aufl., Frankfurt a. M. u. Erlangen 1858, S. 63). 2. Art. Smalc. II, 1, EA² 25, 174, Symbolische Bücher ed. JTMüller 300, 5 (R 305, 5).

articulus justificationis est magister et princeps, dominus, rector et judex super omnia genera doctrinarum, qui conservat et gubernat omnem doctrinam ecclesiasticam.[1]) Aber Glaube und Wort Gottes gehören zusammen; ja, auf dem Wort allein fufst der Glaube.[2]) Und aus der hl. Schrift war Luther diese Erkenntnis aufgegangen. Luther hat daher die von ihm in gewisser Weise stets[3]) vertretene und nicht ohne Grund für traditionell gehaltene These, dafs in der Kirche nichts anderes zu lehren sei als Gottes Wort gemäss der Autorität der hl. Schrift,[4]) in dem Mafse schärfer aller Tradition gegenüber betont, in dem er Tradition und Kirchensitte als der Wahrheit des „Evangelums“[5]) widersprechend oder hinderlich erkannte.[6]) Den Zeitpunkt festzustellen, seit dem von uneingeschränkter Geltung des Schriftprinzips bei Luther geredet werden kann, ist deshalb eine unmögliche Aufgabe. Mit der die Autorität der Schrift paralysierenden, allegorischen Exegese, der er einst gehuldigt hatte,[7]) war Luther schon 1520 im wesentlichen fertig: *verbis divinis non est ulla facienda vis . . .; recte Origenes olim repudiatus est, quod ligna et omnia, quae de paradiso scribuntur, grammatica locutione contempta in allegorias verterit.*[8]) Der Kampf gegen die Schwarmgeister hat Luther in dieser Abweisung der Allegorie nur bestärkt: *die natürliche Sprach ist Frau Kaiserin . . .; sonst bliebe kein Buchstabe in der Schrift vor den geistlichen Gauklern.*[9]) Aber selbst in bezug auf solche kirchliche Traditionen, die Luther später aufgab, hatte die „konsequente Durchführung des Schriftprinzips“ bei ihm im Jahre 1520 noch einzelne Schranken.[10]) Nichtsdestoweniger ist das zweifellos, dafs von Luthers reformatorischem Denken die These unabtrennbar ist: *in der Kirchen muss nichts denn allein das gewisse, rein und einig Gotteswort gepredigt werden. wo das feilet, so ists nicht mehr die Kirche, sondern des Teufels*

---

1. Disputation d. d. 1. 6. 1537, Drews, S. 119. **2.** Vgl. oben S. 703 bei Anm. 14 und S. 736 bei Anm. 5. **3.** Vgl. oben S. 691 Anm. 2. **4.** scholae in ps. 44 (45), 10, WA III, 261, 15: ecclesia ..., captiva in auctoritatem scripturae, non docens nisi verbum dei. **5.** Vgl. oben S. 712 bei Anm. 3. **6.** Vgl. oben S. 657 bei Anm. 2. **7.** Vgl. oben S. 692 bei Anm. 9; S. 703 Anm. 12. **8.** de captiv., WA VI, 509, 9. 13 f.; EA var. arg. V, 31. Über Nachwirkungen der allegorischen Methode nach 1520 vgl. Thimme, S. 45 f. **9.** Wider die himml. Propheten, EA 29, 258. **10.** Vgl. oben S. 739 bei Anm. 3.

Schule.[1]) Nur weil sie Gottes Wort lehrt, gilt: *die Kirche kann nicht irren.*[2])

2 b. Dies „Wort Gottes“ ist für Luther im Zusammenhange seiner Rechtfertigungslehre — und *auf diesem Artikel,* sagt er, *stehet alles, was wir wider den Papst, Teufel und Welt lehren und leben,*[3]) — das in der hl. Schrift und vornehmlich in der mündlichen Verkündigung[4]) dargebotene Evangelium von Christo: *quaeres „quodnam est verbum hoc . . ., cum tam multa sint verba dei?“ respondeo: apostolus Paulus Ro. 1 id explicat, scilicet evangelium dei de filio suo incarnato, passo, resuscitato et glorificato.*[5]) Und die Wahrheit dieses Wortes Gottes ruht nach Luther für den einzelnen nicht auf dem Zeugnis der Kirche, also auch nicht auf irgendwelcher Tradition oder Theorie über die Entstehung der hl. Schrift. Von dem katholischen [und geschichtlich richtigen] Verständnis des Wortes Augustins: *evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas,*[6]) sagt Luther: *das wäre falsch und unchristlich; es muss ein jeglicher allein darum gläuben, dass es Gottes Wort ist, und dass er inwendig befinde, dass es Wahrheit sei.*[7]) *Darum,* so heifst's bei Luther an anderer Stelle, *muss dirs Gott ins Herz sagen: das ist Gottes Wort.*[8]) Erst dann, wenn Gott durch seinen Geist die Menschen zum Sohne zieht (Joh. 6, 44), sie *inwendig lehret,* erst dann kommt's dahin, dafs man *nicht zweifle, es sei Gottes Wort.*[9]) Nur wer so

---

1. Wider Hans Worst, EA² 26, 54. **2.** ibid. **3.** Artic. Smalc. II, 1, EA² 25, 174; Symbol. Bücher ed. JTMüller 300, 5 (R 305, 5). **4.** Kirchenpostille, EA² 10, 388 u. andere Stellen bei Thimme, S. 50. **5.** de libertate, WA VII, 51, 12; EA var. arg. IV, 222. **6.** Oben S. 369 bei Anm. 8. **7.** Von Menschenlehre zu meiden, EA 28, 340; über andere Äufserungen Luthers inbezug auf die Augustinstelle vgl. Thimme, S. 31 f. und 33 f. **8.** Kirchenpostille, EA² 13, 230. **9.** Predigten über Joh. 6—8 (1531), EA 47, 352 f.; vgl. Thimme, S. 14 u. 94; Otto, S. 68 ff. Dafs in diesen Gedanken eine Modifikation der mystischen Gedanken vorliegt, denen Luther einst gefolgt war (vgl. oben S. 692 bei Anm. 11), liegt auf der Hand. Nebenbei haben die hier inbetracht kommenden Ausführungen Luthers das Interesse, zu zeigen, dafs donatio fidei und donatio spiritus für Luther, wenn er im Rahmen seiner neuen Erkenntnisse bleibt, zusammenfallen (vgl. oben S. 703 bei Anm. 6). Die Tischreden (XIII, 35; EA 58, 375) überliefern ein in dieser Hinsicht sehr charakteristisches Wort: „Wir unterscheiden den Glauben nicht vom heiligen Geiste, welcher ist die Gewissheit selbst im Wort und nicht ohn das Wort“.

Christum, den eigentlichsten Inhalt der Schrift, in der Schrift findet, nutzt sie recht.[1]) Daſs Luther diese Erfahrung[2]) gemacht hatte; daſs die hl. Schrift ihm eine Offenbarung Gottes, eine Quelle lebendigen Glaubens an Christum geworden war[3]): diese Tatsache erklärt seine der Vergangenheit gegenüber neue Stellung zur hl. Schrift (s. Nr. 2 c d). Deshalb konnte er paradox sagen: *quodsi adversarii scripturam urserint contra Christum, urgemus Christum contra scripturam.*[4])

2 c. Zunächst erklärt sich hieraus, daſs Luther der Schrift gegenüber es empfahl, daſs man *recht urteile unter allen Büchern und Unterscheid nehme, welches die besten sind.*[5]) Das ist vom NT. gesagt, gilt aber vollends vom AT. Es ist, so wenig es als Gesetz gering zu schätzen ist,[6]) zu einem guten Teile veraltet. Denn das Gesetz Mosis, meint Luther, habe nur den Juden gegolten[7]): *Moses ist der Jüden Sachsenspiegel.*[8]) Die im Unterschied von den *leges ceremoniales* und *judiciales* inhaltlich auch den Heiden und Christen nach geltenden und als das „Gesetz" neben dem Evangelium sehr wichtigen[9]) *leges morales* (vornehmlich im Dekalog) verpflichten nur *darum, dass sie mir von Natur eingepflanzet sind.*[10]) Neben dem Gesetz aber sind im AT. *die Verheissungen und Zusagen Gottes von Christo,* und sie sind *das Beste fast in dem ganzen Mose* und vollends in den Psalmen und Propheten.[11]) — Dem NT. gegen-

---

1. Predigt in Halle 5. 8. 1545, EA² 20, II, S. 380; vgl. Thimme, S. 77 und oben S. 703 bei Anm. 11. **2.** Über Erfahrung bei Luther vgl. Otto, S. 81 ff. Auch in diesen Gedanken liegt eine Modifikation mystischer Traditionen vor (vgl. oben S. 701 Anm. 4: sapientia experimentalis). **3.** Daraus erklärt sich Luthers „est mihi revelatum" (Cochläus Bericht über seine Verhandlungen mit Luther 1521; Enders III, 176, 73) und verwandte Äuſserungen, die Denifle (I, 731 ff.) erbost haben. Die stärkste Äuſserung derart ist vielleicht die des Galaterbriefs von 1535: ego omnino nihil audio contrarium meae doctrinae; sum enim certus et persuasus per spiritum Christi meam doctrinam de christiana justitia veram et certam esse (EA Gal. I, 288). **4.** These 49 de fide zum 11. 9. 1535, Drews, S. 12; EA var. arg. IV, 381. **5.** Vorrede zum NT. von 1522, EA 63, 114. **6.** Vorrede zum AT. 1523, EA 63, 7. **7.** Unterricht, wie Moses zu lehren ist, 1525 bezw. 1527, WA XXIV, 1 ff.; vgl. p. XXI u. Bd. XVI, 363 ff.; EA 33, 3 ff. (und die lateinische Übersetzung var. arg. VII, 90 ff.). **8.** ibid. WA XXIV, 9, 5; EA 33, 12. **9.** Vgl. unten Nr. 7 c. **10.** WA XXIV, 10, 4; EA 33, 13. **11.** WA XXIV, 10, 14 und EA 33, 13; Vorrede zum AT. EA 63, 9. 27 ff. 42 ff.

über streicht Luther das Johannesevangelium, den Römerbrief und 1. Petrusbrief am meisten heraus; *denn in diesen findest du nicht viel Werk und Wunderthaten Christi beschrieben, du findest aber gar meisterlich ausgestrichen, wie der Glaube an Christus Sünde, Tod und Hölle überwindet ...; denn wo ich je der eins mangeln sollt, der Werke oder der Predigt Christi, so wollt ich lieber der Werk* (d. i. der Wundertaten), *denn seiner Predigt mangeln; denn die Werk helfen mir nichts, aber seine Worte die geben das Leben.*[1]) Luther schliefst diesen Abschnitt der Vorrede zum NT. mit den Worten: *Summa, Sanct Johannis Evangelion und seine erste Epistel, Sanct Paulus Epistel, sonderlich die zu den Romern, Galatern, Ephesern, und Sanct Peters erste Epistel, das sind die Bücher, die dir Christum zeigen und alles lehren, das dir zu wissen noth und selig ist, ob du schon kein ander Buch noch Lehre nimmer sehest noch hörest. Darum ist Sanct Jakobs Epistel ein recht strohern Epistel gegen sie, denn sie doch kein evangelisch Art an ihr hat.*[2])

2d. Sodann wird hier verständlich, dafs Luthers Glaube an die Schrift sich mit Anfängen historischer Kritik vertrug. Freilich war die Kritik, die im AT. die „Apokryphen“ vom Kanon ausschlofs,[3]) im NT. den Hebräerbrief, die Briefe des Jabobus und Judas und die Apokalypse nicht zu den *rechten gewissen Häuptbüchern* rechnete,[4]) bei Luther nur z. T. eine historische: *das ist der rechte Prüfestein, alle Bücher zu tadeln, wenn man siehet, ob sie Christum treiben, oder nicht,* sagt er in der Vorrede zum Jakobusbrief.[5]) Doch fehlen historische, wohl durch Erasmus angeregte[6]) Argumente nicht. Und Luthers Kritik machte auch nicht völlig Halt vor den Schriften, die er als prophetische oder apostolische gelten liefs: Zweifel an der apostolischen Herkunft des 2. Petrusbriefes hat er erwogen,[7]) und von dem *judenzenden*[8]) Buche Esther sagt er, es sei *dignior*

1. Vorrede zum NT. von 1522, EA 63, 114f. 2. ibid. S. 115. 3. Anhangsweise bot sie das AT. von 1534 unter der noch heute in unsern Bibeln üblichen Überschrift: Bücher, so der heiligen Schrift nicht gleich gehalten, und doch nützlich und gut zu lesen sind. 4. Vorrede zum Hebräerbrief, EA 63, 154. 5. EA 63, 157. 6. Kunze, S. 516f. 7. Auslegung des 2. Petrusbriefs 1524, EA 52, 271. 8. Tischreden LIX, 6; EA 62, 131.

omnibus, qui extra canonem haberetur.[1]) Auch im Detail hat Luther Ansätze zu historischer Kritik gemacht, ist unbefangen gewesen gegenüber dem Menschlichen in der Schrift. *Alle Propheten des Alten Testaments,* sagt er einmal, *damit den Namen haben allermeist, dass sie Propheten heissen, dass sie von Christo geweissagt haben, . . . vielmehr denn darum, dass sie zuweilen von den Königen und weltlichen Läuften etwas verkündigten, welches sie auch selbst übten und oft auch fehlten.*[2]) Er meint auch, es sei *den Büchern der Könige mehr zu glauben, denn der Chroniken.*[3]) Auch Widersprüche in der neutestamentlichen Erzählung hat er bemerkt. In bezug auf die Örtlichkeit der Verleugnung Petri sagt er: *Johannes alleine macht hier Verwirrung . . .; aber man fähret darum weder gen Himmel, noch zur Höllen, ob man schon dafür hält, dass alle drei Verläugnung in Caiphas Haus geschehen sind.*[4]) An anderer Stelle erklärt er: *wenn wir den rechten Verstand der Schrift und die rechen Artikel unseres Glaubens haben, dass Jesus Christus, Gottes Sohn, für uns gestorben und gelitten hab, so hats nicht Mangel, ob wir gleich auf alles, so sonst gefragt wird, nicht antworten können. Die Evangelisten halten nicht einerlei Ordnung; was einer vornen setzet, das setzet der andere bisweilen hinten.*[5])

2e. Aber neben dem Neuen blieb das Alte. Daſs Luther trotz alledem, was in seiner Beurteilung der Schrift neu war, zahllos oft „Wort Gottes“ und heilige Schrift einfach gleichsetzt, hier[6]) das *verbum dei,* dort[7]) die *scriptura* als den *Lydius lapis* bezeichnet, an dem alles zu prüfen sei, ist freilich begreiflich und, recht verstanden, auch berechtigt. Denn *wo ist Gottes Wort in allen Büchern ausser der Schrift?*[8]) Die Schrift muſs in der Kirche gepredigt werden, wenn Gottes Wort ihr erhalten bleiben soll. Allein selbst wenn man[9]) mit Recht betont, daſs

---

1. de servo arbitrio, EA var. arg. VII, 195. **2.** Kirchenpostille, EA² 8, 23f. Vgl. auch die Vorrede zu Links Annotationes (EA 63, 279), deren Anwendbarkeit auf die jüngeren Propheten Thimme (S. 60) gegen Walther u. a. m. E. mit Recht festhält. **3.** Tischreden LIX, 6; EA 62, 132. **4.** [Predigt-] Auslegung von Joh. 18ff. (1528), EA 50, 308f.; Thimme, S. 82. **5.** [Predigt-] Auslegung von Joh. I u. II (1537/38), EA 46, 174; Thimme, S. 82f. **6.** in Gen., EA exeg. 3, 219. **7.** Brief unbekannten Datums, de Wette VI, 424. **8.** Kirchenpostille, EA² 7, 61. **9.** Kunze, S. 503ff.; Thimme, S. 71ff. 87.

die für Luthers Stellung zur Bibel fundamentale Wertung der hl. Schrift als des prophetisch-apostolischen Zeugnisses von Christo vieles scheinbar Disparate bei Luther eint, so ist doch unleugbar, dafs sich mit dieser Formel nicht alles verrechnen läfst. Die in jener Zeit im allgemeinen nicht bestrittene Vorstellung, die heilige Schrift sei das vom hl. Geiste inspirierte und daher, recht verstanden, unfehlbare Offenbarungsbuch,[1]) wirkte bei Luther auch nicht nur insofern nach, als er naiv der Bibel sich auch in geschichtlichen und naturwissenschaftlichen Fragen unterwarf.[2]) Nein, Luther hat, indem er den mit seinen tiefsten und zentralsten Gedanken zusammenhängenden Gegensatz zwischen menschlicher Weisheit und göttlicher „Torheit“ und die in ihm wurzelnde Forderung der Beugung der Vernunft unter Gottes Wort nicht selten, zumal im Abendsmahlsstreit, auch dem einzelnen Schriftwort gegenüber geltend machte — und wer hat je kräftiger gegen die *Frau Hulde, die natürliche Vernunft,* diese *Hure des Teufels* und *Erzfeindin des Glaubens*,[3]) gedonnert als Luther! —, die von ihm eigentlich überwundene altkatholische Vorstellung von dem *verbaliter* inspirirten Kanon seiner Hinterlassenschaft dennoch so fest eingefügt, dafs sie der Folgezeit nicht entschwinden konnte. Ja, er hat, weil er die allegorische Exegese mit Recht proskribierte, die Last dieses altkatholischen Erbes für den Protestantismus drückender gemacht, als sie je vorher war.

3. Ähnlich steht es bei Luther inbezug auf den altkatholischen Gedanken der *regula fidei.* Luthers eigenste Anschauung von der Kirche unterscheidet sich von der altkatholischen freilich dadurch, dafs für Luther die Kirche ihrem eigentlichen Wesen nach religiöse Gemeinde ist. Glied der Kirche ist nach

---

1. In täuferischen Kreisen (vgl. z. B. AHegler, Geist und Schrift bei Sebastian Franck, Freiburg 1892, S. 63ff., speziell S. 85) ist die Gleichsetzung von Schrift und Wort Gottes freilich ausdrücklich bestritten (Harnack, DG III, 745 Anm.). Aber diese Bestreitung setzte mit ihrer Unterscheidung von Buchstabe und Geist in der Schrift, ebenso wie die pneumatische Exegese der alten Kirche, die Vorstellung des inspirierten Offenbarungsbuches letztlich doch voraus (vgl. Hegler, S. 223ff. und die hier S. 227 zitierte Äufserung von Harnack selbst, DG III, 661). **2.** Vgl. Thimme, S. 85; Scheel, S. 71f., vgl. 68ff. **3.** Wider die himml. Propheten, EA 29, 241 und Tischreden XII, 73, EA 58, 326; vgl. oben S. 703 bei Anm. 8—10.

Luthers Zentralgedanken jeder, der den rechtfertigenden Heilsglauben hat.[1]) Dennoch hat Luther die Vorstellung, daſs in der Kirche eine öffentliche Lehre vorhanden sei und sein müsse, deren Anerkennung die Zugehörigkeit zur Kirche bedinge, festgehalten, ohne sich bewuſst zu werden, daſs diese Vorstellung mit der ersteren nur dann sich verträgt, wenn man den Glaubensbegriff der Kirche von dem ethischen und juristischen Begriff der Kirche unterscheidet. Wie er 1518 erklärte: *eyn ketzer heyst, der nit glaubt die stuck, die nod und gepoten seyn zu gleuben,*[2]) so auch 1530: *der ist ein ketzer, der halsstarrig in einem Artikel des Glaubens irret und das bekennet,*[3]) und ähnlich oft. Zwar hat Luther den Begriff des Ketzers nicht selten, seiner Glaubens-Anschauung von der Kirche entsprechend, dem des „Ungläubigen“ im religiösen Sinne genähert oder gleichgesetzt: *Ketzer legen einen andern Grund,* sagte er 1539;[4]) zwar wuſste er, daſs es Irrtümer in der Lehre gibt, die von der Kirche und der Seligkeit nicht scheiden, *wie Augustinus von sich spricht: errare potero, haereticus non ero*;[5]) zwar hat er mindestens[6]) seit dem Thesenstreit mit wachsender[7]) Klarheit allen „Menschensatzungen“, allen Konzilen und kirchlichen Autoritäten gegenüber geltend gemacht, daſs *alle Artikel des Glaubens sind genugsam in der h. Schrift gesetzt, dass man keinen mehr darf setzen*;[8]) zwar hat er 1523 eine Schrift ausgehen lassen mit dem Titel *„Dass eine christliche . . . Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen . . ., Grund und Ursach aus der Schrift*;[9]) ja, er hat in dieser Schrift gesagt: *in solchem Handel, nämlich Lehre zu urteilen, Lehrer oder Seelsorger ein- und abzusetzen, muss man sich gar nichts kehren an Menschengesetz, Recht, alt Herkommen, Brauch, Gewohnheit etc., Gott gebe, es sei vom Papst oder Kaiser, von Fürsten oder Bischof gesetzt, es habe die halb oder ganze Welt*

1. Vgl. oben S. 726 bei Anm. 6 und S. 736 bei Anm. 5 u. 6 und den dritten Artikel des groſsen Katechismus (EA 21, 103). **2.** Eine Freiheit des Sermons usw., WA I, 391, 22; EA 27, 22. **3.** Etliche Artikel, so M. Luther erhalten will usw., Nr. 24, EA 31, 124. **4.** Von den Conciliis und Kirchen, EA² 25, 319. Vgl. 1. Ko. 3, 11. **5.** ibid. **6.** Vgl. oben S. 691 bei Anm. 2 und Preuss, S. 15 bei Anm. 5, 6, 10. **7.** Vgl. oben S. 742 bei Anm. 6. **8.** Etliche Artikel usw. 1530, Nr. 3; EA 31, 122. **9.** WA XI, 401—416; EA 22, 140—151.

also gehalten, es hab ein oder tausend Jahr gewährt;[1]) und selbst den einzelnen Christen hat er gelegentlich gleiches Recht und gleiche Freiheit zugesprochen, wenigstens schrieb er 1521 in der Schrift gegen Latomus: *si odit anima mea vocem „homousion", et nolim ea uti, non ero haereticus. quis enim me coget uti, modo rem teneam, quae in concilio per scripturas definita est?*[2]) Allein trotz alle dem hat Luther die Vorstellung, dafs eine aus der Schrift zu schöpfende Lehre in der Kirche Geltung haben müsse, dennoch festgehalten, ohne sie mit dem Glaubensbegriff von der Kirche auseinanderzusetzen. Ja, für den *rechten Verstand* der aus der Schrift zu schöpfenden Lehre hat auch Luther, wie 1520, so auch noch in späterer Zeit, sich auf das berufen können, was in der Christenheit stets *einträchtiglich gehalten ist.*[3]) Und die Vorstellung, dafs die Offenbarung übernatürliche Mitteilung einer Lehre sei, hat bei Luther nicht nur so nachgewirkt, dafs auch sie ein Stück seiner Hinterlassenschaft ward. Luther hat auch hier dem altkatholischen Erbe in gewisser Weise verstärkte Geltung verschafft. Denn weil Luther „die christliche Lehre" als die für Erweckung des Glaubens unbedingt nötige und nur in ihrer Reinheit recht eindrucksvolle Heilslehre dachte, ebendeshalb hat er die Lehre vor dem Leben in einer Weise betont, die, sobald die religiöse Gesamtauffassung des Christentums zurücktrat, dem Doktrinarismus Vorschub leisten mufste. *Die Lehre,* erklärte er, *muss rein und lauter sein, nämlich das liebe, selige, heilige und einige Wort Gottes ohne allen Zusatz*; *aber das Leben, so sich täglich nach der Lehre richten, reinigen und heiligen soll, ist noch nicht ganz rein oder heilig, dieweil dieser Madensack, Fleisch und Blut, lebet.*[4])

1. WA XI, 408, 29ff.; EA 22, 142. 2. WA VIII, 117, 33; EA var. arg. V, 506. Dafs das „si" eine suppositio ficti einleitet, mindert die Tragweite des Satzes nicht. Später (oder besser: an anderer Stelle) hat er der Sache nach schriftgemäfse, wenn auch in der Schrift nicht vorkommende, dogmatische Termini ausdrücklich in Schutz genommen (von den Conciliis, 1539, EA² 25, 352). Doch reimt sich beides miteinander, weil an der zweiten Stelle von theologischer Arbeit die Rede ist. 3. de captiv., WA VI, 561, 25f. u. EA var. arg. V, 103; an Albrecht v. Preufsen, April 1532, EA 54, 288; Bedenken vom 17. Dezember 1534, EA 55, 74; vgl. Thimme, S. 32f. 4. Wider Hans Worst, EA² 26, 55. Ganz ähnlich äufsert sich Luther in seinen von ihm selbst bevorworteten, 1532 heraus-

4. Bereits auf Luther selbst haben die im vorigen erwähnten Reste altkatholischer Anschauungen unter Einwirkung der exegetischen und dogmatischen Tradition[1]) solchen Einflufs geübt, dafs die kritische Anwendung seiner Grundgedanken vor den drei sog. ökumenischen Symbolen und den in ihnen enthaltenen altkirchlich dogmatischen Formeln Halt gemacht hat. Ansätze zur Kritik finden sich freilich auch hier. Die oben[2]) zitierte Äufserung, dafs man kein Ketzer werde, wenn man unter Festhaltung der Sache den Terminus *ὁμοούσιος* ablehne, ist keine ganz „vereinzelte".[3]) Luther hat auch inbezug auf die trinitarischen Termini sich gelegentlich ähnlich ausgesprochen: *ὑπόστασις significat personam patris, filii et spiritus sancti; wiltu ein ander vocabulum gebrauchen, so thue es, modo ut proprietatem serves et exprimas. trinitas macht ein seltsam cogitation . . ., rem müssen wir behalten, wir redens mit vocabuln, wie wir wöllen.*[4]) Ja, Luther war sich der Mängel des Terminus *trinitas* wohl bewufst: *verum est, quod improprie sit dictum „tres sunt una res"*; *verum est etiam, vocabulum trinitatis non esse expressum in sacris scripturis; ich muss aber pro captu infirmorum so reden.*[5]) Selbst auf der Kanzel hat Luther ähnlich gesprochen. Er hob hervor, dafs *die Wort „trinitas", „unitas" sunt vocabula mathematica,*[6]) und sagte: *Dreifaltigkeit ist ein recht böse Deutsch, denn in der Gottheit ist die höchste Einigkeit. Etliche nennen es Dreiheit; aber das lautet allzuspöttisch. . . . Dreifaltigkeit lautet abenteuerlich, und ich kann ihm* (d. i. dem Sachverhalt) *keinen rechten Namen geben.*[7]) Auch hier verschwieg er nicht, dafs der Ausdruck „Dreifaltigkeit" sich nirgends finde in der Schrift, sondern von Menschen erdacht sei, und fügte hinzu:

---

gegebenen Predigten über die Bergpredigt von 1530—32 (EA 43, 160 f.) und in der von ihm gebilligten und bevorworteten, 1527 erschienenen Crucigerschen Bearbeitung seiner Genesispredigten von 1523—24 (cap. 35 Schlufs, WA XXIV, 607, 2 ff. u. EA 34, 241; vgl. die der Crucigerschen Bearbeitung zugrunde liegende Rothsche Nachschrift der betreffenden, am 1. Mai 1524 gehaltenen Predigt, WA XIV, 464 f.).

1. Vgl. oben S. 747 bei Anm. 1 und S. 749 bei Anm. 3. 2. Vgl. oben S. 749 bei Anm. 2. 3. Thimme, S. 39. 4. Disputation vom 12. Dezember 1544, Drews, S. 800. 5. ibid.; vgl. S. 799; oportet hic etiam grammaticam totam induere novas voces, cum loqui vult de deo. cessat etiam numeri ordo, unus, duo, tres. 6. Hauspostille, 1532, EA² 5, 236. 7. ibid., 1538, EA² 6, 358.

darum lautet es auch zumal kalt, und viel besser spräch man „Gott“, denn „die Dreifaltigkeit“.[1]) Er liefs auch im kleinen Katechismus alle, im grofsen Katechismus fast alle trinitarischen Formeln weg.[2]) — Allein, dafs der Sache nach die altkirchliche Christologie und Trinitätslehre korrekt, d. h. biblisch sei, hat Luther nie bezweifelt: *tres personae et unus deus in scriptura clarissime probantur.*[3]) Die unbiblischen Termini schienen ihm unvermeidlich.[4]) Die Gottheit Christi hat er, soviel Ansätze zu neuen, fruchtbaren Gedanken über sie bei ihm sich finden,[5]) stets im wesentlichen[6]) dem alten Dogma gemäfs verstanden und eifrig verfochten; und das trinitarische Dogma war ihm *der erste hohe unbegreifliche Hauptartikel,*[7]) den Gott *von uns ungemeistert und ungereimet gegläubt haben will.*[8]) Und grade diesen „Artikeln“ gegenüber hat Luther oft und energisch allen Klügeleien der Vernunft gegenüber den Autoritätsglauben für die Schrift gefordert: *es heisset schlicht dein Hütlein abziehen und Ja dazu sagen.*[9]) Daher haben die Wittenberger die im Mittelalter als die Hauptsymbola geltenden drei sog. ökumenischen Symbole nicht nur nicht beiseit geschoben, sondern den Antitrinitarieren gegenüber stark betont: das Apostolikum hat Luther stets besonders geschätzt;[10]) das sog. Nicaenum ward von der

---

1. Kirchenpostille, 1523, EA² 12, 408; in dem Einzeldruck des Sermons (WA XII, 385) fehlt dieser Absatz. **2.** Nur davon, dafs ein Gott sei und drei Personen, spricht Luther kurz im grofsen Katechismus (EA 21, 95; Symbol. Bücher ed. JTMüller 450, 8 = R 489, 8). **3.** Disputationen a. a. O., Drews, S. 800, und zahllos oft sonst. **4.** z. B. Disputationen a. a. O.; Kirchenpostille, EA² 9, 1 u. 20; vgl. oben S. 749 Anm. 2. **5.** Vgl. oben S. 724 bei Anm. 4—6. **6.** Zu der Anhypostasie der menschlichen Natur Christi, die Dogma war (vgl. oben S. 532 Anm.), passen Luthers Aussagen von Christo zumeist nicht. Z. B. hat Luther nach den Tischreden (XII, 19, EA 58, 284) inbezug auf die schwere, keinem Menschen mögliche Kunst, Gesetz und Evangelium in praxi recht zu unterscheiden, gesagt: „Dem Manne Christo hats auch gefehlet am Oelberge, also dass ein Engel ihn mufste trösten“. **7.** Kirchenpostille, EA² 9, 1. **8.** Predigt vom 13. April 1533, EA² 19, 15. **9.** a. a. O., vgl. die ganze Predigt; ferner z. B. Auslegung von Joh. XIV u. XV, EA 49, 117 ff. und die Disputation vom 3. Juli 1545, Drews, S. 862: „Do muss man still schweigen und sprechen: deus loquitur ibi, audio, esse unum deum et tres personae; wie das zugehet, nescio“, u. ibid. 23. Mai 1544, Drews, S. 777: „et firmiter haec credenda sunt; wer nicht will, ist ein Ketzer“. **10.** Vgl. Kirchenpostille, EA² 9, 29; Predigt vom 13. April 1533, EA² 19, 30; Kattenbusch, Luthers Stellung usw., S. 14 ff.

Augustana acceptiert; seit 1533 verpflichtete der Wittenberger Doktoreid auf die drei ökumenischen Symbole;[1]) in den sog. *articuli Smalcaldici* verwies Luther auf das Athanasianum;[2]) und, um abermals zu bezeugen, „dafs er es mit der rechten christlichen Kirche halte“, publizierte er 1538 mit Erläuterungen *die drei Symbola oder Bekenntnis des Glaubens Christi, in der Kirche einträchtiglich gebraucht*, d. i. das Apostolikum, das Athanasianum und das Tedeum [nebst dem Nicaenum].[3]) Zwar hat Luther in das Apostolikum seine religiöse Überzeugung hineingelesen, und das Athanasianum war ihm, wie das Nicaenum, nur ein *Schutzsymbolum* für das Apostolikum.[4]) Allein, wenn Luther das Apostolikum *für Gelehrte und, die etwas läuftig sind*, hätte *ausstreichen* sollen,[5]) so würde er unbefangen auch alle Formeln des Athanasianum hineininterpretiert haben. Man übernahm also faktisch, wenn auch zunächst religiös umgedeutet, die *lex fidei* der alten Kirche, obwohl dieselbe, richtig verstanden, von dem wiederentdeckten religiösen Glauben so gut wie gar nichts sagt, vielmehr seine Bedeutung durch Betonung der *fides historica* und *dogmatica* verhüllt, ja (man denke an den Eingangssatz des Athanasianum[6])) unter falschen Vorstellungen vom Glauben begräbt.

5. Minder folgenreich, als die bisher besprochenen Reste älterer Tradition, war für Luther selbst der Zusammenhang seiner Sakramentslehre mit dem abendländischen Mittelalter. Zwar ist dieser trotz aller Polemik gegen die mittelalterliche Sakramentslehre unleugbar; denn die Wertung bestimmter heiliger Handlungen als von Christo eingesetzter Gnadenmittel ist [abendländisch-]mittelalterlich. Allein Luther selbst hat diese mittelalterlichen Gedanken dadurch völlig umgebogen und mit seinen Grundgedanken in die beste Harmonie gebracht, dafs er als das eigentlich Gnade (d. i. Sündenvergebung)

1. CR 12, 7; vgl. Loofs, Symbolik I, 61 Anm. 2. 2. I, 4 (EA² 25, 173; Symbol. Bücher ed. JTMüller 299 = R 303). 3. EA² 23, 251 bis 281. Über die Anfügung des Tedeum vgl. CPCaspari, Ungedruckte ... Quellen zur Gesch. des Taufsymbols III, Christiana 1875, S. 238 Anm. 408 und S. 257 bei und mit Anm. 444. 4. a. a. O. 23, 253; vgl. Von den Conciliis, EA² 25, 327; Kattenbusch, S. 35 ff. 5. Selbst im grofsen Katechismus, aus dem die zitierten Worte stammen, vermeidet Luther dies (EA 21, 96, Symbol. Bücher ed. Müller 450, 12 = R 490, 12). 6. Vgl. oben § 48, 4 a. E. (S. 368).

Vermittelnde auch in den Sakramenten stets — selbst dann noch, als er Wort und Zeichen enger zusammenschlofs als früher, — das Wort angesehen und daher zwar nicht die Wirkungskraft der Sakramente, aber doch ihre faktische Gnadenwirkung vom Glauben abhängig gedacht hat.[1]) Dennoch ist jene Anlehnung an mittelalterliche Formeln nicht erst dann verhängnisvoll geworden, als in der Zeit der Orthodoxie das *opus operatum* wieder seinen Einzug hielt. Schon Luther selbst hat hinsichtlich der Kindertaufe[2]) die neuen Gedanken, welche hier dem *opus operatum* den Boden entzogen hätten, nicht zu Ende gedacht. Luther hat zunächst, noch 1518, bei der Kindertaufe die Vorstellung einer Sakramentswirkung *ex opere operato* in der ganzen Schärfe der Tradition gelten lassen: *parvulus ... alienae fidei merito baptizatur et salvatur.*[3]) Seit er erkannt hatte, dafs heilskräftiger Sakramentsempfang den Glauben voraussetze,[4]) modifizierte er diese Vorstellung, ohne damit den traditionellen Boden zu verlassen,[5]) dahin, dafs *per orationem ecclesiae offerentis et credentis ... et parvulus fide infusa mutatur, mundatur et renovatur.*[6]) Dafs die Kinder ohne eigenen Glauben getauft würden, diese Ansicht wies er nun mit wachsender Entrüstung zurück: *Taufe hilft niemand, ist auch niemand zu geben, er gläube denn für sich selbst.*[7]) Auch von einer Taufe der Kinder *auf ihren zukünftigen Glauben* wollte er nichts wissen.[8]) Er betonte vielmehr, *dass die Kinder in der Taufe selbst gläuben und eignen Glauben haben, den Gott in ihnen wirkt durch das ... Herzubringen der Pathen im Glauben der*

---

1. Vgl. Köstlin II², 230 ff. **2.** Vgl. GRietschel, Luthers Lehre von der Kindertaufe und das lutherische Taufformular (Beiträge zur Reformationsgeschichte, ... Köstlin gewidmet von Albrecht, Brieger usw., Gotha 1896, S. 158—191) und Lehrbuch der Liturgik II, Berlin 1906, S. 99 ff. **3.** sermo de digna praepar., WA I, 333, 26 u. EA var. arg. I, 319; deutsch EA² 16, 29 f. Glaube (im katholischen Sinne) wird, von der Kindertaufe abgesehen, auch nach der scholastischen Lehre von denen gefordert, die zum Sakrament kommen (vgl. oben S. 575 bei Anm. 4). **4.** Vgl. oben S. 734 bei Anm. 15 und Sermon vom Sakrament der Taufe 12 u. 15, WA II, 732, 16 f. u. 734, 7 f.; EA 21, 236 u. 239. Über die Kindertaufe läfst sich Luther hier nicht aus. **5.** Vgl. oben S. 613 Anm. 1. **6.** de captiv., WA VI, 538, 9; EA var. arg. V, 71. Luther hält diese Meinung selbst noch für eine Anwendung der allgemein anerkannten Wahrheit: fide aliena parvulis sucurri (WA VI, 538, 7). **7.** Kirchenpostille II (1525), EA² 11, 63. **8.** ibid.

christlichen Kirchen.[1]) Seit 1528 aber machte Luther mit zunehmender Entschiedenheit geltend, dafs die Berechtigung der Kindertaufe nicht auf den Glauben der Kinder, dessen Vorhandensein er festhielt, zu gründen sei, sondern auf Christi Taufbefehl und Mark. 10, 14. Daher sagt er im Grofsen Katechismus: *das Kind tragen wir herzu der Meinung und Hoffnung, dass es gläube, und bitten, dass ihm Gott den Glauben gebe*; *aber darauf taufen wirs nicht, sondern allein darauf, dass es Gott geboten hat.*[2]) Folgerichtig bemerkt er: *wenn gleich die Kinder nicht gläubten, welches doch nichts ist, als itzt beweiset, so wäre doch die Taufe recht*[3]) und, allerdings ohne ausdrückliche Rücksicht auf die Kindertaufe: *darum sage ich, hast du nicht gegläubt, so gläube noch.*[4]) Da nun die Taufe nach Luthers früh gewonnener, aber nie aufgegebener Überzeugung kein *momentaneum,* sondern ein *perpetuum negotium* ist,[5]) sofern sie das Verhältnis begründet, in dem wir zeitlebens zu stehen, Recht und Pflicht haben; da ferner, wie Luther im Grofsen Katechismus sagt, das des Geistes erstes Werk an uns ist, *dass er uns erstlich führet in seine heilige Gemeine und in der Kirchen Schoos legt, dadurch er uns predigt und zu Christo bringt*;[6]) da endlich für Luther die Wiedergeburt primär

1. EA² 11, 65. Auch hier ist sich Luther noch des bewufst, dafs diese Annahme eine Modifikation des Gedankens von der „Kraft fremden Glaubens“ sei. **2.** EA 21, 138; Symbol. Bücher ed. JTMüller 494 (R 546), 57. **3.** ibid. 137, bezw. 494 (R 545), 55. Der Beweis für den Kinderglauben im vorigen ist nur der, dafs Gott viele, die als Kinder getauft waren, geheiligt hat, also ihre Taufe gelten liefs. Dafs Luther an anderen Stellen den Glauben eines Schlafenden (an Melanchthon 13. 1. 1522, Enders III, 274, 69; Matthäus-Predigten, 1537—40, EA 44, 159) oder gar das Nicht-Vorhandensein der bösen Vernunft bei den Kindern (a. a. O., EA 44, 156 u. 162 und Kirchenpostille, EA² 11, 69) zugunsten des Kinderglaubens anführen konnte, ist nur ein Beweis dafür, bis zu welchem Grade die neue Erkenntnis Luthers vom Wesen des Glaubens schon bei ihm gelegentlich zurückgedrängt werden konnte. **4.** ibid. 137, bezw. 494 (R 546), 56. Weitere Stellen bei Rietschel, Liturgik II, 107 f. Wie einseitig Luther in der Polemik einen richtigen Gedanken betonen konnte, zeigt z. B. der Satz der vielfach lehrreichen Predigten über die Taufe von 1535 (EA² 19, 103—167): „Summa, diese zwei (sage ich), Taufe und Glaube, soll man scheiden soweit, als Himmel und Erde, Gott und Mensch von einander gescheiden sind (EA² 19, 156; vgl. oben im Text S. 753 bei Anm. 7!). **5.** de captiv., WA VI, 534, 32; EA var. arg. V, 66. **6.** EA 21, 100; Symbol. Bücher ed. JTMüller 455 (R 496), 37.

das *recipi in gratiam* ist[1]): so würde Luthers Auffassung der Kindertaufe zu seinen Grundgedanken ausgezeichnet passen — die Kindertaufe wäre die deutlichste Erweisung der *gratia praeveniens* für den einzelnen[2]) —, wenn Luther nicht doch die *donatio fidei* im Taufakt[3]) erfolgend gedacht hätte. Diese Vorstellung öffnete, zumal im Verein mit einem Wandel des Begriffs der *regeneratio*, dem *opus operatum* die Tür und hat aufserdem die Geschichte des Rechtfertigungsgedankens verhängnisvoll beeinflufst.

6a. Ein Einflufs noch jüngerer Elemente der auf Luther gekommenen Tradition, ein Einflufs der scholastischen Schultradition, machte bei Luther sich geltend namentlich in der prädestinatianisch-deterministischen Form seiner Gnadenlehre und in seinen [später[4]) zu behandelnden] Vorstellungen von der Gegenwart Christi im Abendmahl. — Prädestinatianisch waren infolge augustinischer Einwirkung Luthers Gedanken von Gottes Gnade mindestens seit 1516.[5]) Seit 1520 spätestens nahmen diese prädestinatianischen Gedanken bei Luther, wohl infolge vermittelter thomistischer Einflüsse,[6]) deterministische

---

1. Vgl. oben S. 698 bei Anm. 1. **2.** Mit der Kritik, die OScheel (Die dogmatische Behandlung der Tauflehre usw., Tübingen 1906, S. 233 f.) dieser Anschauung zuteil werden läfst, kann ich mich hier nicht auseinandersetzen. Sie trifft auch das nicht, was ich meine. Positiv vgl. PLobstein, Zur Rechtfertigung der Kindertaufe (ZThK VI, 1896, S. 278—298). **3.** Rietschel (Liturgik II, 109 Anm. 19) legt Wert darauf, dafs Luther den Glauben in den Kindern [durch das Fürbittengebet] vor der Taufe und für die Taufe gewirkt denke. Selbst wenn dies richtig wäre, wäre wenig gewonnen: vor die ohne bewufsten Glauben, also doch ex opere operato, wirkende Taufe würde eine zweite psychologisch unvorstellbare Wirkung Gottes treten. Doch glaube ich, dafs schon das, was Rietschel selbst S. 103 über den von Luther hochgeschätzten Exorcismus bei der Taufe sagt, die Irrigkeit seiner Annahme dartut. Denn die Schenkung des Glaubens ist doch jedenfalls erst nach oder mit der exorcisatio satanae denkbar. Diese aber ist ein Stück der Taufhandlung. Ob Luther die donatio fidei vor, oder mit dem eigentlichen actus baptizandi („Ich taufe dich" usw.) eintretend gedacht hat, ist doch eine gleichgültige Frage, die zu entscheiden nur bei scholastischer Behandlung der Sache (vgl. oben S. 563 bei Anm. 6 u. 7) Interesse hätte. **4.** Vgl. § 82. **5.** Vgl. oben S. 709 bei Anm. 8. **6.** Die Frage, woher bei Luther die deterministische Form der Prädestinationslehre stammt, ist noch nicht gelöst. Bei Augustin finden sich zwar Stellen, die, falsch verstanden, deterministisch aufgefafst werden können; vgl. z. B. de gratia et libero arb. 21, 42. X, 908: agit enim

Form an. *Male dixi,* so sagte er in der *„assertio omnium articulorum per bullam Leonis damnatorum“* vom Dezember 1520, *quod liberum arbitrium ante gratiam sit res de solo titulo, sed simpliciter debui dicere „liberum arbitrium est figmentum in rebus seu titulus sine re“, quia nulli est in manu sua quippiam cogitare mali aut boni, sed omnia (ut Viglephi articulus Constantiae damnatus recte docet) de necessitate absoluta eveniunt.*[1]) Dafs die Menschen diese Bedingtheit all ihres Tuns durch Gott nicht sehen, erklärte Luther aus der ihm damals bedauerlich erscheinenden Tatsache, dafs sie *oculos suos stultos mergunt in res ipsas operaque rerum, nec aliquando elevant in conspectum dei, ut res supra, res in deo, cognoscerent; nobis enim ad inferna spectantibus res apparent arbitrariae et fortuitae, sed ad superna spectantibus omnia sunt necessaria.*[2]) Luthers religiöses Interesse an dieser Betonung der göttlichen Allwirksamkeit war ein doppeltes. Erstens glaubte er so gänzlich deutlich zu machen, dafs wir, zum Guten völlig unfähig, allein durch die Gnade Gottes gerettet werden.[3]) Zweitens wollte er dem vorbeugen, dafs der Wille des all-

---

omnipotens in cordibus hominum etiam motum voluntatis eorum, und ibid. 43 p. 909: potens est ... operari etiam in cordibus malorum pro meritis eorum. Vgl. auch oben S. 391 Anm. 5. Aber Augustin war kein Determinist (vgl. oben S. 411 bei Anm. 11 u. S. 381 bei Anm. 4). Aus Augustin allein erklären sich daher Luthers Gedanken kaum. Die nominalistische Schultradition hat die Gotteslehre beeinflufst, die sich in de servo arbitrio und selbst in gleichzeitigen Predigten (vgl. über Exod. 9, WA XVI, 160 ff. = EA 35, 166 f.: Gott ist exlex) mit Luthers prädestinatianischen Gedanken verband (vgl. Kattenbusch, Luthers Lehre usw.); der deterministische Augustinismus aber wird irgendwie mit Thomas zusammenhängen (vgl. oben S. 537 nach Anm. 3). Aber wie? In de servo arbitrio nennt Luther als ältere Gesinnungsgenossen neben Augustin und der hl. Schrift, die er auf seiner Seite zu haben meint, nur Wiclif und Laurentius Valla (EA var. arg. VII, 162). Doch des letzteren Dialog de libero arbitrio (u. a. Basel 1526) zeigt wenig religiösen Ernst, ist auch nicht konsequent (vgl. p. 30) und überdies selbst ein geschichtliches Rätsel. Von Wiclif aber kannte Luther schwerlich mehr als seine zu Konstanz verurteilten Sätze. Möglich ist vielleicht (vgl. CStanges oben S. 690 Anm. 6 angeführte Abhandlung und NkZ XIII, 721—727), dafs hier Gregor v. Rimini (vgl. oben S. 616 Anm.) Luther beeinflufst hat. Denn schon zur Zeit der Leipziger Disputation (vgl. Stanges Nachweisungen) war Luther mit Gregor v. Rimini bekannt.

1. art. 36, WA VII, 146, 4 ff.; EA var. arg. V, 230. 2. WA VII, 146, 29 ff. 3. Vgl. die Eingangsausführungen, WA VII, 142—145.

mächtigen Gottes, der *operatur omnia in omnibus* (Eph. 1, 11; 1. Ko. 12, 6)[1] und *convertit et reluctantes,*[2]) beschränkt gedacht werde durch den Willen des Menschen.[3]) Dies zwiefache religiöse Interesse verhüllte es dem Blicke Luthers, daſs er metaphysische Spekulationen mit den religiösen Gedanken verquickte: er glaubte mit diesen Ausführungen den Artikel seiner Lehre zu verteidigen, *qui omnium optimus et rerum nostrarum summa est.*[4])

6b. Dasselbe Gefühl beherrschte ihn auch, als er im Dezember 1525 der *diatribe de libero arbitrio* des Erasmus[5]) seine Schrift *de servo arbitrio,*[6]) die sorgfältigste all seiner Streitschriften, entgegensetzte. Er meinte zuversichtlich, nichts anderes als die Gnadenlehre des Paulus zu vertreten. Und doch entwickelt er eine deterministische Prädestinationslehre, und zwar mit rücksichtslosester, auch die göttliche Verursachung des Sündenfalls nicht scheuender Konsequenz. Göttliche Prädestination, göttliche Präscienz und göttliche Vorsehung fallen hier für Luther zusammen: *est hoc imprimis necessarium et salutare christiano, nosse, quod deus nihil praescit contingenter, sed omnia incommutabili et aeterna infallibilique voluntate et praevidit et proponit et facit;*[7]) *omnia, quae fiunt, merae necessitatis;*[8]) *deus omnia in omnibus movet, necessario movit etiam et agit in satana et impio. agit autem in illis taliter, quales illi sunt;*[9]) *vitium est in instrumentis.*[10]) Von sich aus das Gute zu tun, ist der Mensch ganz auſser stande. Die Gebote der Schrift führt man dagegen mit Unrecht an. Denn alle göttlichen Gebote sollen nur zeigen, daſs der natürliche Mensch sie nicht halten kann.[11]) Auch das Paradiesesgebot hatte diesen Zweck: *ostensum est in isto homine terribili exemplo pro nostra superbia conterenda, quid possit liberum arbitrium nostrum sibi relictum.*[12]) *Quodsi is homo, cum adesset spiritus, ... non potuit velle bonum ..., id est obedientiam, quia spiritus illam non addebat, quid nos sine spiritu*

---

1. WA VII, 145, 27. **2.** ibid. 147, 33. **3.** Vgl. ibid. 148, 8ff. **4.** ibid. 148, 16. **5.** Vgl. oben S. 661 Anm. 1. **6.** EA var. arg. VII, 113 bis 368. **7.** p. 133; vgl. p. 264: de praescientia dei disputamus. huic nisi dederis necessarium effectum praesciti, fidem et timorem dei abstulisti. **8.** p. 200. **9.** p. 255. **10.** p. 255f. **11.** p. 207. **12.** ibid.

possemus![1]) Gottes Allwirksamkeit, sein souveräner Wille entscheidet über das Schicksal der Menschen.[2]) Dafs Schriftstellen wie 1. Tim. 2, 4 dem widersprächen, gibt Luther der Diatribe des Erasmus nicht zu: *illudit sese diatribe ignorantia sua, dum nihil distinguit inter deum praedicatum et absconditum, hoc est inter verbum dei et deum ipsum. multa ... deus ... vult, quae verbo suo non ostendit se velle. sic non vult mortem peccatoris, verbo scilicet, vult autem illam voluntate illa imperscrutabili.*[3]) Im Zusammenhange dieser Gedanken scheut sich Luther nicht, zu sagen: *si placet tibi deus indignos coronans, non debet etiam displicere immeritos damnans; si illic justus est, cur non hic justus erit?*[4]) Dafs Gott in der Tat auch im Verurteilen *justus et verax apud se ipsum* ist,[5]) werden wir später einsehen: *lumen gloriae ... deum tunc ostendet esse justissimae et manifestissimae justitiae ..., interim id credamus, moniti et confirmati exemplo luminis gratiae, quod simile miraculum in naturali lumine implet.*[6]) Bis dahin gilt: *hic est fidei summus gradus, credere illum esse clementem, qui tam paucos salvat, tam multos damnat, credere justum, qui sua voluntate nos necessario damnabiles facit.*[7]) — Das Interesse, das Luther an diesen Ausführungen hatte, ist zunächst das für ihn in eins zusammenfallende zwiefache, das oben[8]) schon aufgewiesen ist: a) darzutun, dafs der Mensch, wie Erasmus zugab, ohne die Gnade aus eigenen Kräften schlechterdings nichts Gutes zu tun vermöge,[9]) also auch b) nicht, wie Erasmus behauptet hatte, die *vis voluntatis* habe, *qua se possit applicare ad ea, quae perducunt ad aeternam salutem aut ab iisdem avertere.*[10]) Ein drittes (c), das Interesse der Heilsgewifsheit, kommt hier neu hinzu: *cum deus salutem meam, extra meum arbitrium tollens, in suum receperit et non meo opere et cursu, sed sua gratia*

---

1. EA var. arg. VII, 207; vgl. p. 254: homo factus malus, desertus a deo ac sibi relictus. **2.** Vgl. p. 317: deus ... omnia, quae condidit solus, solus quoque movet, agit et rapit omnipotentiae suae motu, quem illa non possunt vitare nec mutare. **3.** p. 222. **4.** p. 284. **5.** ibid. **6.** p. 366. Das „miraculum in naturali lumine“ ist das Rätsel, dafs es hier auf Erden den Gottlosen oft so gut geht. Aber diese Schwierigkeit tollitur facillime per lucem evangelii et cognitionem gratiae, qua docemur, impios corporaliter quidem florere, sed anima perdi. **7.** p. 154. **8.** Vgl. oben S. 756 bei u. nach Anm. 3. **9.** p. 158; vgl. Erasmus, diatribe, opp. IX, 1216 DE, 1238 F und 1247 D. **10.** p. 188; vgl. Erasmus, diatribe p. 1220 F.

et misericordia promiserit me servare, securus et certus sum, quod ille fidelis sit.[1]) Das Positive, an dem bei a und b das Interesse Luthers haftete, war, festzuhalten, dafs wir lediglich durch die *sola et pura gratia*[2]) gerettet würden. Der trotz der Polemik des Erasmus[3]) festgehaltene Gedanke, dafs wir dabei nicht aktiv, sondern nur passiv uns verhielten,[4]) steht bei Luther mit der Anschauung im Zusammenhange, dafs der Mensch als Subjekt eines über das Naturleben hinausliegenden sittlichen und religiösen Lebens nur höheren Einwirkungen zu folgen, nicht aus sich selbst zu handeln vermöge, gleichwie ein Reittier nur sein Naturleben aus eigner Kraft zu leben vermag, in den Dienst guter oder schlechter Zwecke aber nur dann treten kann, wenn es gelenkt wird: *humana voluntas ... ceu jumentum; si insederit deus, vult et vadit, quo vult deus ..., si insederit satan, vult et vadit, quo vult satan.*[5]) Dieser tiefe Gedanke deckt sich nicht mit dem der deterministischen Gebundenheit; er ist nicht metaphysischer, sondern sittlich-religiöser Betrachtung entsprungen und läfst im Unterschied vom Determinismus das natürliche Leben, soweit es sittlich gleichgiltig ist oder unter Beiseitsetzung der [höchsten, bezw. allein wahrhaften] sittlichen Normen[6]) betrachtet wird, der Selbstbestimmung des Menschen frei. Dafs Luther eine solche Freiheit auch in *de servo arbitrio* zuzugeben bereit ist,[7]) obwohl er auch von diesem *liberum arbitrium* sagt, dafs es letztlich gelenkt werde *solius dei arbitrio*,[8]) beweist, dafs ihm schon damals an der deterministischen Fassung seiner Gedanken nicht soviel lag, als es oft den Anschein hat.[9]) — Wesentlich anderer Art ist eine andere Einschränkung, die Luther seinen in *de servo arbitrio* entwickelten prädestinatianischen Gedanken

1. p. 362f. 2. p. 166. 3. diatribe p. 1217 A. 4. p. 132: nostram voluntatem nihil agere, sed potius pati; vgl. p. 158: der Mensch hat eine dispositiva qualitas et passiva aptitudo zum Gerettetwerden. 5. p. 157; vgl. p. 199 und Genesispredigten von 1527, WA XXIV, 51, 12ff. und EA 33, 55: Der Mensch muss ein Bilde sein, entweder Gottes oder des Teufels; denn nach welchem er sich richtet, dem ist er ähnlich. 6. Wahrhaft sittlich gut ist nach Luther nur, was aus reinem Herzen hervorgeht. Mit höchstem Mafs gemessen ist daher sittlich böse alles, was irgendwie noch der Selbstsucht, Ruhmsucht usw. entstammt. 7. p. 160. 202. 359. 8. p. 160. 9. Vgl. den Eingang des oben S. 757 bei Anm. 7 zitierten Satzes.

gegeben hat. Diese knüpft daran an, daſs der *deus absconditus*, der nicht will, daſs allen geholfen werde, nicht der *deus praedicatus* ist. In Rücksicht darauf hat Luther, anders als in der *„assertio“*,[1]) schon in *de servo arbitrio* gesagt: *quatenus deus sese abscondit et ignorari a nobis vult, nihil ad nos. huc enim vere valet illud „quae supra nos, nihil ad nos“*,[2]) ja: *nobis spectandum est verbum, relinquendaque illa voluntas imperscrutabilis; verbo enim nos dirigi, non voluntate inscrutabili oportet*;[3]) *temeritas humana ... retrahenda, ne occupet sese scrutandis illis secretis majestatis ..., occupet vero sese cum deo incarnato seu, ut Paulus loquitur, cum Jesu crucifixo.*[4]) Diese Einschränkung der Gedanken Luthers ist andersartig als die erstgenannte, die in dem Zugeständnis einer Freiheit *in inferioribus* bestand. Denn sie läſst nicht nur den Determinismus, sondern auch den prädestinatianischen Monergismus beiseit: *deus incarnatus loquitur „volui et tu noluisti“*;[5]) *nostrae voluntati imputandum est, quod perimus, ... si de deo praedicato dixeris.*[6]) In *de servo arbitrio* entsprechen beide Einschränkungen nicht Luthers eigentlicher Meinung. Aber beide stehen schon gegenüber seinen Äuſserungen aus der Zeit zwischen 1520 und 1525 verschieden. Daſs es [nicht aus des Menschen freier Entscheidung, sondern] *aus der ewigen Versehung Gottes ursprünglich fleusset, wer gläuben, oder nicht gläuben soll,* das hat Luther in seinem Neuen Testament[7]) jedem Bibelleser gesagt. Das war nicht nur in *de servo arbitrio* seine eigentliche Meinung. Aber ebenso unbefangen hat er in dieser Zeit es ausgesprochen, daſs der freie Wille eine Tugend hervorzubringen vermöge, die zwar *vor Gott nichts denn eitel Sünde und verdammlich* sei,[8]) aber von aller Welt z. B. an Sokrates, Trajan u. a. gepriesen werde. Auch diese Freiheit im Interesse der göttlichen Allwirksamkeit zu leugnen, hatte er offenbar ein geringeres Interesse. Die evangelisch modifizierte augustinische Prädestinationslehre wurzelte tief in Luthers Denken; der Determinismus nicht in dem Maſse.

---

1. Vgl. oben S. 756 bei Anm. 2. 2. p. 221. Das Wort des Sokrates: ἃ ὑπὲρ ἡμᾶς, τί πρὸς ἡμᾶς; zitiert auch Augustin (de quantitate animae 1, 1. I, 1035). 3. p. 222. 4. p. 227. 5. p. 227 f. 6. p. 222. 7. Vorrede zum Römerbrief EA 63, 135. 8. z. B. Kirchenpostille, EA² 7, 171.

6c. Daraus erklärt sich auch Luthers spätere Stellung zu diesen Fragen. Luther hat seine Schrift gegen Erasmus nie desavouiert. Im Gegenteil, er schrieb noch 1537: *nullum agnosco meum justum librum, nisi forte de servo arbitrio et catechismum.*[1] Er hat auch auf die Frage, weshalb der eine glaube, und der andere nicht, zeitlebens keine andere Antwort gehabt als: *hoc nobis non est revelatum, sed relinquendum judicio dei,*[2] oder: *deus convertit, quos et quando vult.*[3] Die oben[4] angeführte Stelle über die göttliche Vorsehung in der Vorrede zum Römerbrief blieb über Luthers Lebzeiten hinaus im deutschen Neuen Testamente stehen. Und noch 1539 erschien in dem von Luther bevorworteten ersten Bande seiner deutschen Schriften eine [zweifellos ältere, aber nicht datierbare] *Auslegung des Spruches 1. Tim. 2, 4,*[5] die dem Wortsinn der Stelle durch grofse Künsteleien ausweicht.[6] Dem Determinismus aber hat Luther m. W. ausdrücklich nicht mehr das Wort geredet. Wohl aber hat er öfter von einer *justitia* gesprochen, die auch die Heiden gehabt hätten, ohne dabei der Allwirksamkeit Gottes zu gedenken.[7] Und so, wie er im Dezember 1524 über Gottes souveränen, hier verstockenden, dort rettenden, Willen auf der Kanzel sprach,[8] hat er später nicht mehr gepredigt. Ja, Luther hat in der Erkenntnis, dafs

---

1. An Capito 9. 7. 1537, de Wette V, 70. **2.** disput. III c. Antin., 13. 9. 1538, Drews, S. 481; vgl. an Aquila 21. 10. 1528(?), Enders VII, 6, 81 und disputat. de justif., 14. 1. 1536, arg. 23, dilutio, Drews, S. 63 und disput. de veste nupt., 15. 6. 1537, Drews, S. 189: nulla sunt merita, quia ratio reddi non potest praedestinationis. **3.** disput. I c. Antin., 18. 12. 1537, Drews, S. 266. Vgl. ibid. 286: operatur ubi vult u. 318: ubi et quando vult; disp. de justif. p. 53: quos vult justificat; Wider die himml. Propheten, EA 29, 212: gibt den Glauben, wo und welchen er will; artic. Marp., CR 26, 124: wo und in welchen er will; artic. Suobac. 7, CR 26, 156: wie und wo er will. **4.** Vgl. oben S. 760 bei Anm. 7. **5.** EA 51, 316—324. **6.** Die Stelle soll nicht besagen, dafs Gott alle Menschen selig machen will, sondern, wie Luther verdeutscht habe, dafs allen „geholfen werde“, nämlich „durch ein fein Regiment“ u. dergl., wie Gott dem Vogel „hilft“, der aus der Schlinge entkommt, dem ins Wasser gefallenen Ochsen, dafs er nicht ersäuft, u. dergl. **7.** Vgl. z. B. in Gal. 1535, EA Gal. II, 130. Freilich ist dieser freie Wille, „der über Kühe und Pferde, über Geld und Gut regiert“ (Glosse usw. 1531, EA² 25, 72f.), bei den Nichtchristen letztlich doch unter dem Einflufs des Teufels (vgl. oben S. 759 bei und mit Anm. 5). **8.** WA XVI, 135—148; EA 35, 160—174.

das Interesse eines Heilsgewifsheit suchenden Herzens an der Prädestination[1]) durch Reflexionen auf den verborgenen Willen Gottes nicht befriedigt, sondern gefährdet werde, mit wachsender Entschiedenheit gemahnt, *non esse inquirendum de praedestinatione dei absconditi, sed ea acquiescendum esse, quae revelatur per vocationem et per ministerium verbi.*[2]) Die göttliche Prädestination blieb ihm der für die Glaubenserfahrung des einzelnen tröstliche, aber allem Spekulieren entzogene Hintergrund der Heilsökonomie. Die *perseverantia sanctorum* oder die *amissibilitas gratiae* als Konsequenz der prädestinatianischen Gedanken geltend zu machen, ist ihm daher nie eingefallen.[3]) Aber trotz alledem hat Luther selbst die deterministischen Gedanken, die er gegen Erasmus entwickelt hatte, in gewisser Weise festgehalten. An eben der Stelle seiner Genesis-Vorlesung, an der er um 1542 energisch vor allen Spekulationen über die Prädestination warnte,[4]) sagt er, falsche Benutzung seiner Schriften nach seinem Tode voraussehend: *scripsi inter reliqua, esse omnia absoluta et necessaria; sed simul addidi, quod aspiciendus est deus revelatus, sicut in psalmo canimus „Er heisst Jesus Christ, der Herr Zebaoth, und ist kein andrer Gott"; Jesus Christus est dominus Zebaoth, nec est alius deus, et alias saepissime. sed istos locos omnes transibunt et eos tantum arripient de deo abscondito.*[5]) Dafs die Ausführungen

---

1. Vgl. oben S. 759 bei Anm. 1. **2.** in Gen. 1535—45, EA exeg. 6, 300; vgl. Brief d. d. 20. 7. 1528, EA 54, 22; Auslegung von Joh. 17, 1530, EA 49, 200 ff.; disput. de veste nuptiali 15. 6. 1537, Drews, S. 190 u. 191; Brief d. d. 8. 12. 1542, EA 56, 40: Brief s. a. de Wette VI, 427 ff.; Tischreden 1625—29 (XXVI, 74—78), EA 60, 160 ff.; in Gen., EA exeg. II, 205. Wenn es an der letztgenannten Stelle von den speculationes nudae majestatis heifst: hae enim, sicut est impossibile, ut sint verae, ita etiam minime sunt salutares, so ist dies, wenn die Wiedergabe der Worte Luthers genau ist, nur auf die Inadäquatheit unserer menschlichen Gedanken, nicht auf die Prädestinations-Vorstellung an sich zu beziehen. **3.** Luther hat unbefangen mit der Verlierbarkeit des Gnadenstandes gerechnet (vgl. z. B. Grofser Kat., 6. Bitte, Müller 481 (R 530), 4 u. EA 21, 125; ferner Köstlin II², 219). Jede Heilsgewifsheit, die, anstatt auf dem Glauben an Gottes Treue, auf die amissibilitas gratiae sich gerichtet hätte, würde er als praesumptio bezeichnet haben (vgl. enarr. psalmi II, 1532, EA exeg. 18, 102—112 u. Gottschick, ZThK XIII, 1903, S. 375 f.). **4.** Vgl. oben bei Anm. 2. **5.** EA exeg. 6, 300; vgl. oben S. 724 bei Anm. 3—6.

über den *deus absconditus* an sich richtig seien und das *„omnia necessaria“* einschlössen, setzt er noch hier voraus. Die Rätsel der Prädestination waren ihm — und das ist für das Geschick seiner prädestinatianischen Gedanken nicht unwichtig gewesen[1]) — letztlich doch unlöslich mit deterministischen Gedanken verflochten.

7 a. Daſs nicht nur die Kritik des Alten, sondern auch die Formulierung des Neuen bei Luther Schranken hatte, tritt am empfindlichsten im Zentrum seiner Gedanken, bei der Rechtfertigungslehre und dem, was mit ihr unmittelbar zusammenhängt, hervor. Freilich kann niemand, der sympathisches Verständnis hat, darüber zweifelhaft sein, was Luther mit der These *„justificamur ex sola fide“* gemeint hat. Es handelte sich für Luther bei dem Rechtfertigungsgedanken um die Frage, worauf der Christ die Zuversicht seiner Geltung vor Gott gründen könne.[2]) Die Antwort: „allein auf die im Glauben ergriffene Gnade Gottes in Christo“, kann gar nicht miſsverstanden werden, solange sie nur als Regulator der Selbstbeurteilung des Christen inbetracht kommt. Die katholische Lehre *de justificatione* aber war (1.) eine objektive Lehre über einen zeitlich fixierbaren, erstmalig in der Taufe, wiederholentlich in der Buſse eintretenden Akt Gottes, und zwar (2.) eine Lehre, bei der es nicht nur um die Beruhigung des Gewissens, sondern auch darum sich handelte, wie der Sünder fähig werde zu guten Werken. In Luthers Gedanken über die *justificatio* hat auch die dem eben genannten Zweiten entsprechende Frage, wie wir geschickt werden zu wahrhaft guten Werken, vom ersten Anfang seiner neuen Erkenntnis an[3]) bis an sein Lebensende eine groſse Rolle gespielt: gerade dadurch werden wir in den Stand gesetzt, gut handeln zu können, wenn wir unsere Geltung vor Gott auf das allein sichere Fundament der Gnade stellen und so durch den Glauben ein neues, fröhliches Herz bekommen. *Justificatio est revera regeneratio quaedam in novitatem,* so sagt Luther noch 1535;[4]) und überaus

---

1. Man denke an Melanchthons Entwickelung. 2. Vgl. ARitschl, Rechtf. u. Versöhnung I, 4, 23, 3. Aufl., S. 153 ff. 3. Vgl. oben S. 697 bei und nach Anm. 10 und S. 713 bei Anm. 2 und S. 730 bei und nach Anm. 2. 4. disput. de fide, thes. 65, Drews, S. 13, EA var. arg. IV, 382. ARitschl hat zwar die Ausführungen in I, 4, 27 der 1. Aufl. seiner Lehre

oft hat er nach Mt. 7, 17 f. u. 12, 33 ausgeführt, daſs ein guter Baum gesetzt werden müsse, wenn gute Früchte möglich sein sollen, daſs aber auch ein guter Baum nicht anders könne, als gute Früchte tragen.[1]) *Glaube ist*, so sagt er in einer berühmten Stelle seiner Vorrede zum Römerbrief, *eine lebendige, erwegene Zuversicht auf Gottes Gnade, so gewiss, dass er tausendmal drüber stürbe. Und solche Zuversicht und Erkenntnis göttlicher Gnade machet fröhlich, trotzig und lustig gegen Gott und alle Creaturen, welchs der heilige Geist thut im Glauben. Daher ohn Zwang willig und lustig wird jedermann Guts zu thun, jedermann zu dienen, allerlei zu leiden, Gott zu Liebe und Lob, der ihm solche Gnade erzeiget hat, also dass unmöglich ist, Werk vom Glauben scheiden, ja so unmöglich, als Brennen und Leuchten vom Feuer mag geschieden werden.*[2]) Luther ist auch, soweit es sich um die christliche Selbstbeurteilung handelte, imstande gewesen, diese Annahme einer (wenn ich einen späteren Terminus gebrauchen darf) *necessitas praesentiae bonorum operum in justificatione* mit dem *„sola fides justificat“* tadellos in Einklang zu bringen: *multa sunt necessaria, quae non causant et justificant, ut . . . homo peccator, si volet salvari, necesse est, ut adsit, quemadmodum*

---

von der Rechtfertigung und Versöhnung (I, 178), die dem nicht gerecht wurden, später modifiziert (3. Aufl. I, 190). Doch hat er m. E. nicht durchgreifend genug geändert.

1. Vgl. z. B. disput. de fide, 1535, thes. 34—38 (Drews, S. 11, EA var. arg. IV, 380) u. de libertate, WA VII, 61, 30 ff., EA var. arg. IV, 238.
2. EA 63, 125. Wie Luther diese sittliche Triebkraft des Glaubens gedacht hat, kann hier nicht erörtert werden, vgl. Thieme, S. 103—314. Nur das sei bemerkt, daſs der Behauptung, der Glaube habe zwar enge Beziehung zu den Werken der ersten Tafel des Gesetzes, aber nicht zu denen der zweiten (vgl. ARitschl, Rechtf. III, 3, 25, 3. Aufl., S. 164 mit Anm.; vgl. auch AEichhorn, StKr 1887, S. 423), zwar auch inbezug auf Luther eine richtige Beobachtung zugrunde liegt: die fides selbst ist ja das opus primi praecepti (vgl. oben S. 732 bei Anm. 4; vgl. noch disput. de just., 14. 1. 1536, Drews, S. 42), und gegenüber diesem opus der durch die justificatio gesetzten persona justa gilt demnach in besonderem Maſse, daſs revera inter se separari non possunt persona et opus ejus (disput. de veste nupt., 15. 6. 1537, Drews, S. 184). Allein die ganze lex moralis ist uns als Gottes Wille nach Luther von Natur ins Herz geschrieben (vgl. oben S. 744 bei Anm. 10) und wird deshalb von selbst getan, wenn und soweit das Herz gereinigt wird durch den Glauben und Gott lieb gewonnen hat.

ille ait, oportet, me etiam adesse [si debeo suspendi];[1]) *opposita non possunt simul esse eodem respectu . . ., sed secundum diversum respectum bene possunt simul esse;*[2]) *fides sola justificat, sed numquam est sola.*[3]) Dafs die Selbstbeurteilung des Christen von guten Werken, die vor Gott gelten könnten, nichts wissen will und soll; dafs sie auch den Glauben nicht als *opus primi praecepti,* sondern nur als gottgegebene *apprehensio misericordiae* kennt[4]): das ist verständlich. Sehr lehrreich ist in dieser Hinsicht, was Luther 1531 an Brenz schrieb: *ego soleo, ut hanc rem melius capiam, sic imaginari, quasi nulla sit in corde meo qualitas, quae fides vel caritas vocetur, sed in loco ipsorum pono Jesum Christum et dico „haec est justitia mea, ipse est qualitas et formalis, ut vocant, justitia mea", ut sic me liberem et expediam ab intuitu legis et operum.*[5]) — Allein der Rechtfertigungsgedanke trat der katholischen *doctrina de justificatione* als korrektere Lehre über diesen „Artikel des Glaubens" entgegen. Und eine „objektive Lehre" konnte nicht so leicht, wie die Selbstbeurteilung, ein objektiv vom Glauben Untrennbares isolieren.[6]) Schon Luther hat sich daher der Tendenz nicht entziehen können, auch „objektiv" zu trennen, was die Selbstbeurteilung bei der *justificatio* nicht zusammenschauen kann. Schon 1521 hat er

---

1. disput. de justific., 14. 1. 1536, Drews, S. 47. Dies „Ich muss auch dabei sein" des Delinquenten, der gehenkt werden soll, hat Luther oft als Beispiel gebraucht (vgl. Disputationen ed. Drews, S. 122. 126. 371. 376; Tischreden XIII, 2, EA 58, 346 u. 353: „sicut ego necessario adero salutem meam. Ich werd auch dabei sein, sagt jener Gesell"). **2.** disput. de justif., Drews, S. 41. **3.** Dies Lutherwort ist in dieser oder ähnlicher Form im majoristischen Streit oft angeführt und auch von Gegnern Majors als Lutherwort anerkannt (so von Westphal bei CSchlüsselburg, Haereticorum catalogus, Frankfurt 1614—1647, VII, 183). Frank, Theol. der Konkordienformel II, 175 u. 226 zitiert es nach dieser Stelle bei Schlüsselburg; Dorner, Gesch. der protest. Theol., 1876, S. 261 in ungenauer Form ohne jede Stellenangabe. Es stammt seinen beiden Hälften nach — als Ganzes habe ich's nicht finden können — aus in Gen. 15, EA exeg. 3, 305 (fides numquam est sola) u. 306 (sola fides justificat). Vgl. auch oben S. 729 bei Anm. 9. **4.** Vgl. Disputationen ed. Drews, S. 42 und 120. **5.** Enders IX, 20; CR II, 502f. **6.** Lehrreich ist, wie sich Luther bei der disputatio de justificatione (Drews, S. 42 u. 120) abmüht, die Beurteilung der fides als des opus primi praecepti „in ista doctrina", d. h. in der Lehre von der Rechtfertigung, auszuschalten.

die *gratia* und das *donum in gratia* (Rö. 5, 15. 17), die er früher gleichgesetzt hatte,[1]) so unterschieden, dafs er in letzterem die immer mehr wachsende *justitia fidei*, in ersterer die von Gottes Huld (*favor*) uns gegebene *remissio peccatorum* sah.[2]) Da er nun das *justificari* seit den Anfängen seiner neuen Erkenntnis primär als das *justum reputari remissione peccatorum* verstand,[3]) so kam diese Unterscheidung einem lehrhaften Auseinanderhalten von *justificatio* und *renovatio* nahe. Aber dies Auseinanderhalten war unklar. Denn Luther rechnete damals die *fides*, ohne die doch niemand gerechtfertigt wird, zu dem *donum in gratia.*[4]) Das erste, die *remissio*, war also ohne das zweite gar nicht denkbar. Aber schon 1522 in der Vorrede zum Römerbrief unterschied Luther anders: er nahm den Glauben mit *Gottes Hulde, die er zu uns trägt,* zusammen und verstand unter der Gabe *Christum und den Geist mit seinen Gaben.*[5]) Und diese Unterscheidung läfst sich bis an sein Lebensende bei ihm nachweisen.[6]) Aber sie unterscheidet nur zwei *partes justificationis*, die untrennbar sind; denn schon der Glaube ist ein Werk des hl. Geistes in uns,[7]) und dem Glauben gibt, wie Luther immer wiederholt hat, die Schrift *den Titel, dass er das Herz ändre und den Menschen gar neu mache.*[8]) In sich unklar kann man diese Gedanken nicht nennen, sobald man erstens in Rechnung zieht, dafs der Glaube nach Luther lediglich von Gott seiner *ewigen Versehung* gemäfs gewirkt

1. Römerbrief von 1515 bei Denifle I, 583 Anm. 1: gratia dei et donum idem sunt, scil. ipsa justitia gratis donata per Christum. 2. rationis Latom. confut., WA VIII, 105 f.; EA var. arg. V, 488 f. 3. Vgl. oben S. 702 bei Anm. 1 und disput. de justific., Drews, S. 49: summa: verbum justificari significat justum reputari. 4. rationis Lat. conf. a. a. O.: huic fidei et justitiae comes est gratia. Die für die Volkspredigt gegebene Anweisung im Galater-Kommentar von 1519 (oben S. 730 bei Anm. 1) weist schon in dieser Zeit in andere Bahnen (vgl. oben bei Anm. 6 u. unten S. 767 bei Anm. 5—9). 5. EA 63, 123 f. 6. Vgl. disp. de justific., 1536, Drews, S. 50: primum [deus] purificat imputative. deinde dat spiritum sanctum, per quem etiam substantialiter purgamur; fides purgat per remissionem peccatorum, spiritus purgat per effectum; enarr. ps. 51, 1532, EA exeg. 19, 48: hae sunt duae partes justificationis, prior est gratia ..., posterior est donatio spiritus sancti; disput. 7. 7. 1542, Drews, S. 697 f.: Paulus duo complectitur in justificatione, gratiam et donum; non igitur solum oportet nos esse justos, sed etiam novam oboedientiam in nobis inchoari. 7. Kleiner Katech., 2. Bitte u. 3. Artikel, EA 21, 14 u. 13; vgl. Anm. 6. 8. Predigt von 1530, EA² 17, 430.

wird, *wo und in welchen er will*,[1]) und zweitens bedenkt, dafs Luther die Vorstellung stets festgehalten hat, die *justificatio* sei göttlicherseits die *donatio fidei*. Noch 1536 sagte er: *deus quos vult justificat, apprehendit contritum et justificat eum per fidem in Christum, quam infundit ei per praedicationem evangelii.*[2]) Erwägt man dies, so wird das objektive Zusammennehmen und das subjektive Trennen von *justificatio* und *renovatio* verständlich: *„donatio fidei“* und *„donatio spiritus“* sind Benennungen derselben Sache (wenn auch hier *ab effectu*, dort *ab efficiente*), denn der Geist wird *in, mit und durch den Glauben an Jesum Christ gegeben*;[3]) die *donatio fidei* ist daher objektiv die *regeneratio*, aber das gläubige Subjekt hat den Glauben nur als gottgeschenkte *nuda fiducia misericordiae dei.*[4]) Unklarheiten aber entstehen, sobald man bei Luther, seine prädestinatianischen Gedanken beiseit lassend (wie er es selbst oft getan hat[5])), den Glauben als die menschlicherseits zu erfüllende Bedingung der *justificatio* auffafst. Dann ist Luthers Glaubensbegriff nicht festzuhalten; dann brechen die beiden *„partes justificationis“* auseinander. Luthers Meinung ist das nicht;[6]) er kennt keinen Glauben, der einer noch nicht gefüllten Bettlerhand gliche[7]): *qui credit, is jam est justificatus.*[8]) Aber es ist begreiflich, dafs Luther in paränetischer Rede die Dinge oft so dargestellt hat, als sei der Glaube die von den Menschen zu fordernde Bedingung für Sündenvergebung und Geistesempfang.[9]) — Eine zweite Unklarheit, die sich einstellte, sobald man eine „objektive“ *doctrina de justificatione* zu geben

---

1. Vgl. oben S. 760 bei Anm. 7 u. S. 761 bei u. mit Anm. 3. **2.** disput. de justific., Drews, S. 53. **3.** Vorrede zum Römerbrief, EA 63, 122. **4.** Vgl. oben S. 765 bei Anm. 4 und S. 721 bei Anm. 2. **5.** Vgl. de servo arbitrio, EA var. arg. VII, 222 f.: si de deo praedicato dixeris . . ., vitium est voluntatis, quae non admittit eum, und oben S. 760 bei Anm. 5 u. 6. **6.** Vgl. oben S. 761 bei Anm. 2 u. 3. **7.** Vgl. Kirchenpostille, EA² 12, 361, wo Luther ausdrücklich dagegen polemisiert, dafs der Glaube ein leer Geschirr sei, das man offen halte; ferner Gal. 1535, EA Gal. I, 191: justificat fides, quia apprehendit et possidet istum thesaurum, und in Gen. 15, EA exeg. 3, 303: fides deo porrigente aliquid admovet manum et id accipit. **8.** disput. de justif., Drews, S. 56. **9.** Man denke an Schriftworte wie AG 16, 31 u. 2, 38 und vergleiche z. B. Unterricht, wie Moses zu lehren, WA XXIV, 4, 16 f., EA 33, 5: „das gläube und nimm an, so wirst du selig“ und namentlich oben S. 730 bei Anm. 1 u. 2.

versuchte, war die Schwierigkeit einer zeitlichen Fixierung des göttlichen Aktes des *justificare.* Denn, faſst man die eine „*pars justificationis*“, die *renovatio*, ins Auge, so gilt: *deus ... est adhuc in actu justificationis, non completo; tunc autem complebitur, cum resurrexerimus a mortuis. Es ist noch im Bau.*[1]) Hinsichtlich der anderen „*pars*“ ist vom Standpunkt des gläubigen Subjekts aus nur zu sagen: *cotidie justificamur immerita remissione peccatorum*;[2]) inbezug auf Gottes Tun aber kann auf die erstmalige *donatio fidei* in der Taufe verwiesen werden, *incipit enim remissio peccatorum in baptismo et durat nobiscum usque ad mortem.*[3]) Allein die Taufe bleibt die „*invicta navis*“[4]) doch nur für den, der glaubt oder zum Glauben zurückkehrt. Ist der nie gerechtfertigt worden, der rechten Glauben hatte, aber später ganz verliert? Und ist, wer nach einem Abfall zum Glauben zurückkehrt, ein *justificatus* auch in der Zeit seines Abfalls? Ersteres scheint unmöglich, denn: *qui credit, is jam justificatus est.*[5]) Andererseits ergäbe sich, wenn ein später Abfallender einst wahren Glauben hatte, eine Heilsgewiſsheit, die irrte. Gibt Gott den wahren Glauben etwa doch nur den Prädestinierten? Sie könnten *justificati* sein, freilich ohne ihr Wissen, auch in der Zeit zeitweiligen Unglaubens. Oder muſs der Mensch, wie im Katholizismus, so oft die grundlegende *justificatio* erfahren, wie er [den Glauben und also] die Gnade verliert? Wo aber bleibt dann die Heilsgewiſsheit des Glaubens? Ist sie nicht mehr als die aus der Sicherheit des gegenwärtigen Heilsstandes sich ergebende Hoffnung auf die Zukunft, die täuschen wird, wenn wir vom Glauben abfallen?[6]) Dann entschiede über unser Heil

---

1. disput. 1. 6. 1537, Drews, S. 154; vgl. unter vielen anderen Stellen der Disputationen (S. 49 bei Anm. 14, 144f., 200, 276, 354 u. a.) S. 145, wo Luther auf das Argument: „justificatio est regeneratio, regeneratio nostra est imperfecta, ergo justificatio sive justitia nostra est imperfecta“ erwidert verum est, concedimus totum. **2.** disput. de justif., Drews, S. 49. **3.** ibid. S. 46. **4.** Vgl. oben S. 735 bei Anm. 15. **5.** Vgl. oben S. 767 bei Anm. 8. **6.** Auf die Verwandtschaft zwischen der Vorstellung der Heilsgewiſsheit und der der vertrauensvollen Hoffnung hat Gottschick mehrfach hingewiesen (vgl. auſser den oben S. 402 Anm. 1 u. 3 zitierten Stellen ZThK XIII, 382), ohne zu verkennen, was Luther mehr hat als der Katholizismus. Doch hat Gottschick in seinem schönen Aufsatz über die Heilsgewiſsheit (ZThK XIII, 349 ff.) die Schwierigkeiten nicht

unser Beharren. Aber die *sola gratia* rettet; und Luther will, daſs der Gerechtfertigte glaube, d. h. vertraue, daſs er erwählt ist. Doch wie, wenn die *voluntas abscondita* Gottes uns gegenüber mit der *voluntas revelata* nicht übereinstimmte? Ist es ausreichende Sicherung gegen diesen Gedanken, daſs wir an die *voluntas abscondita* nicht denken sollen? — Luther hat eine von Unklarheiten freie objektive Lehre von der Rechtfertigung nicht zu formulieren vermocht.

7 b. Noch offenbarer ist Luther durch die Unmöglichkeit, die subjektive und die objektive Seite der Rechtfertigung in einer objektiven Theorie zu vereinigen, in Schwierigkeiten gebracht worden bei der Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Seligkeit. Luther hat unendlich oft den Gedanken variiert: *wo Vergebung der Sünden ist, da ist Leben und Seligkeit*;[1]) und daſs allein der Glaube, der die *remissio* hinnimmt, aber von Werken, die vor Gott gelten könnten, nichts wissen will, seines ewigen Heils gewiſs sein kann, war eine von ihm oft vertretene These. Für die Selbstbeurteilung ist diese These auch völlig einleuchtend; denn, *so die guten Werke getan werden, nachdem das ewige Leben erlangt ist, so geben sie je nicht das ewige Leben.*[2]) Allein ist „objektiv“ nicht anders zu urteilen? werden nicht faktisch nur solche selig, die mit dem wahren Glauben auch gute Werke, zum mindestens das *opus primi praecepti,* aufzuweisen haben? Und spricht die Schrift nicht stets vom Gericht nach den Werken und oft vom ewigen Lohne? Luther hat mit letzteren Stellen sich teils dadurch abgefunden, daſs er Glauben und Werke im Begriff der *fides concreta* oder *incarnata* zusammenfaſste, und die *fides* auch da gemeint sein lieſs, wo die Werke genannt waren,[3]) teils durch die unsichere Behauptung, daſs *ein Unterschied sein werde der Klarheit und Herrlichkeit.*[4]) Inbezug auf das erstere hat er zwar

erörtert, die aus Luthers Stellung zur Prädestination sich für die Heilsgewiſsheit ergeben.

1. Kleiner Katech., 5. Hauptstück, Frage 2, EA 21, 20. **2.** Auslegung von Joh. 6—8 (1530—32), EA 47, 245. **3.** Gal. 1535, EA Gal. I, 383 f. Luther verweist hier (p. 382) ausdrücklich auf die regula de communicatione idiomatum, cum proprietates divinitati Christi convenientes tribuuntur humanitati ipsius. **4.** Auslegung von Mt. 5—7 (1532), EA 43, 368; vgl. ibid. 359: „Paulus wird ein hellerer Stern, denn ich“ u. Tischreden XIII, 2, EA 58, 354: opera ... accidentaliter glorificabunt personam. Aber in

anerkannt, daſs die *opera habent suam necessitatem*,[1] *„sie müssen auch dabei sein“*;[2] ja, er hat gelegentlich auch einmal in theologischer Debatte zugegeben: *propter hypocritas dicendum est, quod bona opera sint etiam necessaria ad salutem.*[3]) Durchgängig aber scheute er sich die Sache anders anzusehen, als sie der Selbstbeurteilung des Glaubens sich darstellte. Inbezug auf die These *„bona opera necessaria sunt ad salutem“* war daher seine eigentliche Meinung: *vellem prorsus jam abolitas esse istas voces in theologia. nam „facere“, „operari“ et „necessarium esse“ „ad salutem“ statim includunt meritum et debitum, quod non est ferendum. proinde moneo, ut ab ejusmodi vocibus abstineatis.*[4])

7 c. Diese Abneigung Luthers gegen die Begriffe *facere*, *operari* und *necessarium esse „ad salutem“* hängt zusammen mit seiner Furcht davor, daſs der fundamentale Unterschied zwischen dem Evangelium und dem Gesetz durch sie verdunkelt werden könnte. Und hier ist abermals ein Punkt, an dem Luthers Ausprägung seiner neuen Erkenntnisse Mängel zeigt. Luther hat die Frage nach dem Unterschied von Gesetz und Evangelium als die Kardinalfrage der Theologie angesehen: *qui bene novit discernere evangelium a lege, gratias agat deo et sciat se esse theologum.*[5]) Und dementsprechend hat er oft von dem Unterschied von Gesetz und Evangelium gehandelt.[6])

---

denselben Matthäus-Predigten (EA 43, 366) spottet er darüber, daſs Gott „sonderliche Heilige“ solle „obenan setzen“ im Himmel, polemisiert (p. 361) gegen den Traditionsbegriff des „praemium accidentale“.

1. disput. 1. 6. 1537, Drews, S. 126. 2. Tischreden XIII, 2, EA 58, 346; vgl. oben S. 765 bei u. mit Anm. 1. 3. disput. de justif., Drews, S. 47. In der Paränese hat er so zu reden, sich begreiflicherweise nicht gescheut (vgl. z. B. Kirchenpostille, EA² 14, 179). 4. disput. 1. 6. 1537, Drews, S. 159; vgl. ibid. 126, 136 f., 156 und CR III, 385. 5. Gal. 1535, EA Gal. I, 172; vgl. oben S. 751 Anm. 6 und Gal. 1535, EA Gal. I, 113: differentia illa (inter legem et evangelium) in se facilis, certa et plana est, sed nobis difficilis, immo fere incomprehensibilis. facile quidem dixeris, evangelium nihil aliud esse quam revelationem filii dei, quam cognitionem Jesu Christi, non esse revelationem aut cognitionem legis; sed in agone conscientiae et in ipsa praxi hoc certo statuere, est difficile etiam exercitatissimis. 6. Vgl. für die Zeit des Werdens der neuen Erkenntnis Luthers oben S. 695 bei Anm. 2, S. 704 bei Anm. 1, S. 712, S. 720 bei Anm. 1—4 u. S. 721 f. Für die Zeit von 1519 bis zum Sommer 1537 (d. h.

α) Ein erster Mangel seiner Ausführungen ist nun der, dafs er die beiden Begriffe sehr häufig nicht so erschöpfend definiert hat, dafs seine schon oben [1]) wiedergegebene Auffassung der Sache klar hervortritt.[2]) Oft stellt er Gesetz und Evangelium nur wie *Fordern* und *Schenken* und das ihnen entsprechende Benehmen des Menschen nur wie *Thun* und *Leiden* (d. h. etwas an sich tun lassen) oder wie *Geben* und *Nehmen* einander gegenüber,[3]) ohne ausdrücklich zu sagen, ja ohne allein daran zu denken, dafs es sich bei dem Fordern des Gesetzes und bei dem ihm entsprechenden Geben um Erfüllung einer Bedingung der Geltung vor Gott handelt. Es hängt dies damit zusammen, dafs Luther bei seinen Äufserungen über das Gesetz mitbestimmt gewesen ist durch eine geniale Intuition, über die er „lehrhaft" sich selbst nicht klar geworden ist. Denn das Wertvolle an Luthers Auffassung des Wesens des Evangeliums im Unterschied von dem des Gesetzes besteht nicht nur darin, dafs mit der Betonung der Aufhebung des Gesetzes durch Christus (und zwar nicht etwa nur des Zeremonial- und Judizialgesetzes, sondern des ganzen Gesetzes, einschliefslich der *lex moralis* [4])) die religiöse [5]) Unhaltbarkeit des Gedankens einer Lohnordnung zwischen Gott und den Menschen klar erkannt und überwunden, und dem Begriff der Gotteskindschaft der Christen [6]) religiöse [5]) Geltung verschafft war. In der These, dafs der Christ von allem

---

bis zum antinomistischen Streit, von dessen Einflufs später zu handeln ist) seien nur einige Hauptstellen genannt: Vorreden zum NT., EA 63, 109 ff. u. 121; Kirchenpostille, EA² 7, 257—262, EA² 9, 176 f., EA² 10, 92—99; Unterricht, wie Moses zu lehren ist, WA XXIV, 1 ff., EA 33, 3 ff.; Sermon vom Unterschied zwischen Gesetz u. Evangelium 1532, EA² 18, 136 ff. und die von den Fragen des antinomistischen Streites noch nicht berührten Disputationen (Drews, S. 1—245), sowie viele gegenüber den Fragen jenes Streites neutrale Tischreden (in XII, EA 58, 269—336).

1. S. 721 f. **2.** Das entschuldigt in etwas die Karikatur, die Denifle (I, 655—673) als „kurze Darlegung der Lehre Luthers vom Gegensatz des Gesetzes und des Evangeliums" ausgiebt. **3.** Vgl. z. B. EA² 18, 140 f. **4.** Wider die himmlischen Propheten, EA 29, 151; Gal. 1535, EA Gal. II, 263 (tota lex abrogata) und EA Gal. I, 85: aut enim Christus stabit et lex peribit, aut lex stabit et Christus peribit, . . . ubi dominatur justitia legis, ibi non potest dominari justitia gratiae et vicissim . . .; oportet alteram cedere alteri. **5.** Vgl. oben S. 698 Anm. 1. **6.** Vgl. EA² 9, 176 f.

Gebieten des Gesetzes frei sei, daſs er *nullam prorsus legem habeat,*[1]) kündete auch ein bedeutsamer Fortschritt sittlicher Erkenntnis sich an. Denn diese These schloſs, da Luther zugleich behauptete, der Christ tue ohne das Gesetz freiwillig das, was Gott gefällt, die Überzeugung ein, daſs wahrhaft „Gutes" nur ungezwungen, aus freier Liebe zum Guten getan werden könne. Luther hat den Unterschied legalen und „sittlichen" Handelns, hat die Autonomie wahrer Sittlichkeit intuitiv verstanden. Er sagte z. B.: *Wenn du einen Keuschen fragest, warum er keusch sei, soll er sagen „Nicht um Himmels und der Höllen willen, nicht um Ehre und Schande willen, sondern um deswillen allein, dass michs zumal fein dünket und gefället mir herzlich wohl, obs gleich nicht geboten wäre".*[2]) So beleuchtet, stellt der bei Luther häufige Vergleich rechter guter Werke mit dem Früchtetragen des Baumes und dem Scheinen des Lichtes, stellt die Abweisung einer *necessitas debiti* mit den von ihm mehrfach gebrauchten Worten: [*recte dicit S. Augustinus*:] *tria et septem non debent esse decem, sed sunt decem*[3]) eine nicht leicht zu überschätzende Höhe sittlicher Erkenntnis dar. — Von hier aus wird auch Luthers Abgrenzung der *lex* und des *evangelium* in der hl. Schrift verständlich. Die Begriffe *lex* und *evangelium* decken sich nämlich für Luther nicht mit denen des AT. und NT. Gesetz ist ihm alles, was unser Tun fordert; Evangelium alles, was Gottes Gnade verkündigt. *Es ist,* so sagt er, *kein Buch der Biblien, darinnen sie* (d. i. Gesetz und Evangelium) *nicht beiderlei sind; Gott hat sie allewege bei einander gesetzet, beide Gesetz und Zusagung, denn er lehret durchs Gesetz, was zu thun ist, und durch die Zusagung, wo mans nehmen soll.*[4]) So wenig diese Auffassung des „Gesetzes" der heilsgeschichtlichen Stellung Jesu Christi gerecht wird, so mannigfach sie bei Luther selbst durch heilsgeschichtlich richtigere Äuſserungen über das NT. durchbrochen wird,[5]) und so unhaltbar die Beurteilung der

---

1. Gal. 1535, EA Gal. II, 263 und ähnlich sehr oft; vgl. schon oben S. 736 bei Anm. 10. **2.** EA² 10, 94. **3.** disput. 1. 6. 1537, thes. 21. Drews, S. 116; Tischreden XIII, 11, EA 58, 354. Augustin (ep. 162, 2. II, 705) benutzt das Zahlenbeispiel, um zu erläutern, daſs Gott „sapiens non esse debet, sed est". **4.** EA² 10, 97. **5.** In der Vorrede zum NT. (EA 63, 108) mahnt Luther, daſs man im NT. nur Evangelium suchen

vorchristlichen Frommen ist, die sich mit ihr verbindet[1]): im Licht der Unterscheidung „legaler“ und „sittlicher“ Rechtbeschaffenheit ist sie eine geniale Konzeption. — Aber das, was Luther über den Unterschied legalen und sittlichen Tuns ahnte und gar nicht selten paränetisch geltend machte, ist bei ihm nie zu wissenschaftlicher Klarheit gekommen. Der Unterschied zwischen der aus religiösen Gründen zu negierenden *necessitas meriti* inbezug auf die guten Werke und der im Interesse der Autonomie reifer Sittlichkeit abzulehnenden *necessitas debiti bonorum operum* ist Luther nicht hinreichend deutlich geworden.

β) Diese Schranke der Aufserungen Luthers über Gesetz und Evangelium wird noch erkennbarer, wenn man die *lex naturalis* mit inbetracht zieht. Dafs die *ratio naturaliter habet cognitionem legis,*[2]) hat Luther stets angenommen. Er überträgt auf diese *lex naturalis* vielfach alles, was er sonst von der *lex Mosis* sagt: auch sie schreckt, mehrt die Sünde, tötet und steht im Gegensatz zum Evangelium.[3]) Und doch schwebt das freiwillige, ungezwungene Tun des Gesetzes seitens des neuen Menschen in der Luft, wenn ihm nicht das Gesetz, d. h. die *Lehre, die da offenbart, was der Mensch* [*sei, was er gewest ist, und was er*] *wieder werden soll,*[4]) ins Herz geschrieben wäre.[5]) Luther nimmt auch an, dafs dem Adam, *da er noch im Paradiese war,* diese Lehre gegeben war.[6]) Den Menschen vor dem Fall kann nun aber die *lex* nicht geschreckt haben usw.; auch auf den neuen Menschen kann sie so nicht einwirken. Man erkennt hier wieder: das eigentliche Wesen der *„lex“* bestimmt für Luther die *condicio meriti*, die das Gesetz Mosis hatte und die zur *lex naturalis* durch das Verlangen

---

solle. Ja, er sagt S. 113: dafs aber Christus im Evangelio, dazu S. Petrus und Paulus viel Gebot und Lehre geben und das Gesetz auslegen, soll man gleich rechnen allen andern Werken und Wohlthaten Christi.

1. Vgl. z. B. Predigten über das 1. Buch Mosis 1527 (WA XXIV, 98 ff., EA 33, 98 ff.), wo Luther (p. 99, 31) sagt, „dass Adam ein Christen ist gewest schon so lang vor Christus Geburt, denn er eben den Glauben an Christum gehabt hat, den wir haben“. **2.** Gal. 1535, EA Gal. I, 174; vgl. oben S. 744 bei Anm. 10. **3.** Vgl. z. B. Gal. 1535 a. a. O. **4.** Kirchenpostille, EA² 14, 179. **5.** Vgl. oben S. 764 Anm. 2 a. E. **6.** Kirchenpostille, EA² 14, 179; vgl. de libertate christiana, WA VII, 61, 9, EA var. arg. IV, 237 und ThHarnack I, 496.

des natürlichen Menschen nach Eigengerechtigkeit hinzukommt; das Gebieten allein aber hat Luther da, wo er mit der Möglichkeit rechnete, dafs das Gebotene getan werde, nicht für ein Schrecken, Töten, Sünde-Mehren usw. angesehen. Um so notwendiger wäre es gewesen, klar zu unterscheiden zwischen einerseits dem Gesetze, das eine Erfüllung seiner Gebote zur Bedingung des göttlichen Wohlgefallens macht, der *lex* im religiösen Sinne des Worts, wenn ich so sagen darf,[1]) deren *necessitas meriti* [*bonorum operum*] durch die Gnadenordnung des Evangeliums beseitigt wird, andererseits dem Gesetz als dem Ausdruck des *ewigen, unverrücklichen, unwandelbaren Willens Gottes*,[2]) dem Gesetz im ethischen Sinne des Worts, über dessen *necessitas debiti* [*bonorum operum*] die sittliche Freiheit, die Christus gibt, die rechten Christen emporhebt. Solche Unterscheidung aber sucht man bei Luther vergeblich.

γ) Am empfindlichsten tritt das hervor in Luthers Vorstellungen über das Verhältnis der Christen zum Gesetz und in seinen damit zusammenhängenden Urteilen über das Gesetz. Es entspricht dem zentralen Interesse Luthers an der Predigt von Gottes Gnade, dafs er zumeist das Gesetz nicht tief genug herabsetzen, seine Geltung für die Christen nicht energisch genug verneinen kann: es ist *eine solche Predigt, die da nichts thut, denn tödtet, das heisst je nicht eine gute, nützliche, sondern ein lauter schädliche Predigt, ... eitel Tod und Gift.*[3]) Er sagt selbst inbezug auf Gal. 4, 3: *quia Paulus hic versatur in loco justificationis ..., necessitas postulabat, ut de lege*

---

1. Ich glaube so sagen zu dürfen, weil die „lex“ in diesem Falle die Gemeinschaft des Menschen mit Gott regelt. 2. Kirchenpostille, EA² 14, 182. 3. Kirchenpostille, EA² 9, 238f. Walther hat, indem er (Erbe II, 10 Anm.) dies Zitat bemängelt hat, mich an die Worte erinnert, die Luther den angeführten folgen läfst: Wer dürfte also reden, der nicht wollte aller Welt ein verfluchter Ketzer sein und hingerichtet werden als ein Gotteslästerer, wenn es St. Paulus nicht selbs thäte?“ Walthers Einwand, dafs auch hier nur stehe, dafs die notwendige Predigt des Gesetzes ohne die Predigt des Evangeliums Schaden bringe, ist ein Blender. Denn Luthers Urteil gilt hier dem Gesetz als solchem, das bei der Rechtfertigung sich mit dem Evangelium gar nicht verträgt, obgleich es eine negative Vorbereitung auf die Rechtfertigung bewirken und somit indirekt heilsam sein kann. Vgl. oben S. 720f. bei Anm. 4 u. 8 und unten S. 775 bei Anm. 1 u. 9 und 776 bei Anm. 5.

tamquam de re contemptissima loqueretur, neque satis viliter et odiose, cum in hoc argumento versamur, de ea loqui possumus;[1]) *conscientia perterrefacta ... nihil de lege et peccato scire debet, sed tantum de Christo.*[2]) Einen positiv-guten (freilich nur äufserliche, nicht wirkliche Rechtbeschaffenheit wirkenden) Einflufs des Gesetzes scheint Luther oft[3]) nur *in politia*,[4]) d. h. bei der Eindämmung des Bösen durch die Handhabung der Normen des Rechten im bürgerlichen Leben, zu kennen (*usus primus legis, civilis*,[5]) später: *politicus*). Freilich kennt Luther daneben einen *alter usus legis, theologicus seu spiritualis*;[6]) ja, dieser ist der *usus proprius et praecipuus, perutilis et maxime necessarius*[7]): das Gesetz ist für Luther, wie oben schon gezeigt ist,[8]) eine notwendige Vorbereitung auf die Gnade. Aber, so hoch das Gesetz, das heilig ist, geschätzt werden mufs, diese seine Wirkung auf den Menschen, der es nicht erfüllen kann, ist doch an sich keine heilsame, ja, weil die Sünde (vornehmlich die des Unglaubens) durch das Gesetz gemehrt wird (Rö. 5, 20; 7, 9), eine schädliche. Noch in der Zeit des antinomistischen Streites, von dem später zu sprechen sein wird, hat Luther behauptet: *contritus lege tantum abest, ut perveniat ad gratiam, ut longius ab ea discedat; Petrus, si diutius in illa contritione legis mansisset et dominus eum non respexisset, idem illi accidisset, quod Judae, i. e. desperatio et mors.*[9]) Auch für den, der im Glauben an Christus steht, hat diese tötende und Sünde mehrende[10]) Einwirkung des Gesetzes noch nicht aufgehört; denn der Christ ist ja, solange er im Fleische lebt, nicht imstande, das Gesetz lückenlos zu erfüllen.[11]) Aber (und hier wirkt die einseitige Auffassung der *lex* unter dem Gesichtspunkt der *necessitas meriti bonorum operum* am störendsten ein) es ist Christenkunst, das Bewufstsein des Gesetzes nicht ins Gewissen kommen zu lassen,[12]) der eigenen Sünde nur als von Christo getragener

---

1. Gal. 1535, EA Gal. II, 144; vgl. Tischreden XII, 12, EA 58, 279. **2.** Gal. 1535, EA Gal. I, 173. **3.** Vgl. unten S. 777 bei Anm. 3. **4.** Gal. 1535, EA Gal. I, 173. **5.** ibid. II, 60 ff. **6.** ibid. II, 62. **7.** ibid. II, 63. **8.** Vgl. oben S. 720 f. **9.** disput. I c. Antin., 18. 12. 1537, Drews, S. 284. **10.** Gal. 1535, EA Gal. I, 174. **11.** Vgl. oben S. 704 bei Anm. 5 u. 707 bei Anm. 4 u. 5. Luther hat stets so gedacht. **12.** Gal. 1535, EA Gal. I, 173; vgl. oben im Texte bei Anm. 2.

sich bewufst zu werden.[1]) Das gelingt freilich sehr oft nicht: *in tentatione senties evangelium rarum, et contra legem assiduum hospitem in conscientia.*[2]) Aber man soll den „Dualismus“ des alten und neuen Menschen,[3]) den man dann in sich fühlt, wie Paulus (Gal. 2, 20) mit dem Gedanken überwinden: *vivo et non vivo; mortuus sum, non mortuus sum; peccator sum, non sum peccator; legem habeo, non habeo legem,*[4]) und sich sagen: *est tempus moriendi, est tempus vivendi; est tempus legem audiendi, est tempus legem contemnendi.*[5]) — Selbst im

1. Gal. 1535, EA Gal. I, 174 u. 246f. und II, 19. Hierher gehören nuch die von Denifle I, 661 Anm. 2 u. 664 Anm. 3 zitierten Stellen, die, weil Denifle sie für pudenda hält, angeführt werden müssen. Die eine steht in den nicht von Luther selbst [1532 und gemehrt] 1534 herausgegebenen Scholien zum Jesaia, WA XXV (1902), S. 330, 22ff., EA exeg. 23, 141: christianus, quasi in alio mundo collocatus, neque peccata, neque merita aliqua nosse debet. quodsi peccata se habere sentit, aspiciat ea non qualia sint in sua persona, sed qualia sint in illa persona, in quam a deo sunt conjecta, hoc est videat, qualia sint non in se nec in conscientia sua, sed in Christo, in quo expiata et devicta sunt. sic fiet, ut habeat purum et mundum cor ab omni peccato per fidem, quae credit peccata sua in Christo victa et prostrata esse. ... sacrilegus igitur peccati aspectus is est, cum peccatum in tuo corde aspicis. diabolus enim istuc peccatum reponit, non deus. sed Christus spectandus est, in quo cum peccata tua haerere videbis, securus eris a peccatis, morte et inferno. dices enim peccata mea non sunt mea, quia non sunt in me, sed sunt aliena, Christi videlicet, non ergo me laedere poterunt usw., vgl. unten Anm. 4. Die andere entstammt dem Galaterkommentar von 1535 (EA Gal. II, 17): haec consolatio piorum summa est, sic Christum induere et involvere meis, tuis et totius mundi peccatis et inspicere eum portantem omnia peccata nostra, si quidem hoc modo inspectus facile tollit fanaticas opiniones sophistarum de justificatione operum. somniant enim fidem quandam formatam caritate, per quam contendunt tolli peccata et justificari homines, quod plane est Christum exuere et evolvere peccatis eumque facere innocentem et nos ipsos gravare et obruere peccatis propriis et ea intueri non in Christo sed in nobis, quod vere est tollere et otiosum reddere Christum. 2. Gal. 1535, EA Gal. I, 174. 3. Vgl. oben S. 730 bei und mit Anm. 3. 4. Gal. 1535, EA Gal. I, 246. Hierher gehört abermals ein Wort, das Denifle (I, 664 Anm. 2) nicht nachempfinden konnte und deshalb als ein horribile ansah. Es bildet die direkte Fortsetzung des oben Anm. 1 aus den Jesaia-Scholien (WA XXV, 330, 38; EA exeg. 23, 141f.) angeführten: est autem maximus labor posse haec in fide apprehendere et credere, ut dicas „peccavi, et non peccavi“, ut sic vincatur conscientia potentissima domina, quae saepe ad desperationem, ad gladium et ad laqueum homines adigit. 5. Gal. 1535, EA Gal. I, 174.

antinomistischen Streit hat Luther diese Gedanken nicht ermäfsigt.[1]) — Doch kannte Luther, wie die eben angeführte Stelle zeigt, auch für den Gerechtfertigten ein *tempus legem audiendi.* Ja, gelegentlich sagte er noch[2]) 1519: *necessaria sunt praecepta . . ., ut jam justi sciamus, qua ratione spiritus noster carnem crucifigat et in rebus hujus vitae dirigat, ne caro insolescat et ruptis frenis sessorem, spiritum fidei, excutiat.*[3]) Und, wenn auch seine unsichere Stellung zu der *necessitas debiti bonorum operum* es ihm später schwerer machte, eine solche Notwendigkeit des Gesetzes anzuerkennen,[4]) in gewisser Weise hat er doch den Gedanken stets festgehalten. Hat er doch auch stets nach Rö. 3, 31 den Gedanken vertreten: *eben darum lehren wir den Glauben, damit das Gesetz möge erfüllt werden.*[5]) Von einem eigentlichen „*tertius usus legis, didacticus*" kann man dennoch bei Luther nicht reden. Das „Gesetz" als freundlichen Berater zu denken, entsprach zu wenig seiner Stimmung; das Gesetz ist ein „Stockmeister", ein zwingender Zaum; und *non equiti, sed equo frenum debetur.*[6]) Der Wiedergeborene gebraucht also das Gesetz nicht *qua talis,*[7]) sondern bei der *mortificatio carnis.* Man pflegt daher zu sagen, dieser ⌊dritte⌋ Brauch des Gesetzes fliefse bei Luther zusammen mit dem *usus secundus, theologicus.*[8]) Mit mehr Recht noch könnte man behaupten, er sei eine Modifikation des *usus primus.* Denn *mortificatio in justificatis non est contritio*;[9]) und dann ist der *caro* das *frenum* nötig, wenn „der Esel (die *caro*) hier auf Erden zu arbeiten hat".[10]) Es handelt sich also auch hier nur um *externa*

---

1. Er sagt zwar in der disput. II c. Antin., 12. 1. 1538, Drews, S. 402: lex est jam valde mitigata per justificationem; aber er meint nichts anderes als dies, dafs bei dem justificatus neben das „sum peccator" nun das „non sum peccator" tritt (vgl. S. 272 arg. 6 a. E.). Noch in der disput. III c. Antin., 13. 9. 1538, Drews, S. 452 bei Anm. 9 u. 10 kommt der „Dualismus" zu schärfstem Ausdruck. 2. Vgl. über 1515 oben S. 706 bei Anm. 7. 3. Gal. 1519, WA II, 498, 10ff., EA Gal. III, 236. 4. Vgl. oben S. 773 bei Anm. 4 u. 5. 5. Kirchenpostille, EA² 14, 180; vgl. oben S. 763 nach Anm. 3. 6. Fortsetzung der bei Anm. 3 zitierten Stelle. 7. Vgl. disput. III c. Antin., Drews, S. 440. 8. So auch Köstlin II², 228. 9. disput. I c. Antin., Drews, S. 326, arg. 32. 10. Gal. 1535, EA Gal. I, 172. Die terra steht im Gegensatz zu dem coelum, da die conscientia wohnt (vgl. oben S. 776 Anm. 1: quasi in alio mundo etc.).

opera im Unterschied von dem *homo novus interior.* Doch sind in der Tat die Grenzen auch gegen den *usus secundus* fliefsend. Aber eben dies illustriert, dafs Luthers Anschauung vom Gesetz mancherlei Unausgeglichenes in sich birgt.

7 d. Endlich hat die Schwierigkeit der Aufgabe, das dem subjektiven Glauben gewifs gewordene Gedankengefüge von dem *justificari coram deo propter Christum* in eine objektive Lehre umzusetzen, sich bei Luther auch bemerkbar gemacht in seinen Vorstellungen über die Bedeutung, die Christi Person und Werk für die Rechtfertigung und (es ist bezeichnend, dafs diese Begriffe gelegentlich alternieren[1]) für die Versöhnung hat. Das zeigt sich nicht nur darin, dafs die Gedankenreihe, in der Christus als der Offenbarer der Liebe Gottes erscheint, der in uns die irrige Vorstellung von einem Zürnen Gottes beseitigt,[2]) und die andere, die in stärkster Weise betont, dafs Gott seinen Zorn gegen die Sünder, *qua* Sünder, ohne Christi stellvertretendes Strafleiden nicht hätte fahren lassen können,[3]) gelegentlich bei Luther sich auszuschliefsen scheinen,[4]) obwohl sie in dem Gedanken der ewigen Erwählung in Christo und in Luthers Ausführungen über das *alienum opus dei*, das seinem *opus proprium* den Weg bereitet,[5]) soweit ausgeglichen sind, als es bei der Annahme einer partikularen Gnadenwahl möglich ist. Es zeigt sich auch in Luthers Ausführungen über das objektive Werk Christi selbst. Man kann zwar nicht darüber zweifelhaft sein, dafs Luthers Denken über das objektive Werk Christi im wesentlichen, wenn auch mit stärkerer Betonung des stellvertretenden Strafleidens,[6]) in den Bahnen der mittelalterlichen Satisfaktionslehre[7]) sich bewegt hat. Allein schon bei Luthers Aussagen darüber, dafs Christus unsere

---

1. Vgl. z. B. disput. pro veritate etc. 1518, thes. 4, WA I, 630, EA var. arg. I, 378: „remissio culpae reconciliat hominem deo“ und enarr. ps. 130, EA exeg. 20, 190: est autem propitiatio non meritum nostrum aut justitia nostra, sed gratuita remissio peccatorum. **2.** Vgl. Köstlin II², 68 f. **3.** Vgl. Köstlin a. a. O. und II², 152 ff. Besonders energisch kehrt sich Luther z. B. in der Kirchenpostille EA² 7, 310 ff. gegen die Meinung, dafs Gott auch ohne Christi Leiden habe verzeihen können. **4.** Vgl. Gottschick, ZThK VIII, 371 f. **5.** Vgl. oben S. 720 bei und mit Anm. 8. **6.** Vgl. schon oben S. 704 bei Anm. 2. **7.** Vgl. oben S. 559 bei Anm. 7.

Strafe, auch den *pavor et horror perturbatae conscientiae,*[1]) das *tactum esse sensu praesentissimo inferni*[2]) und das *sentire iram dei,*[3]) getragen habe, kann man fragen, ob nicht schon hier die Vorstellungen der gläubigen Aneignung des Werkes Christi die Vorstellungen gefärbt haben, in denen „objektiv" das *„in omnia nostra immersus est Christus"*[4]) gedacht ist. Die gleiche Frage drängt sich auf, wenn man liest, wie Luther in plastischen Bildern das Werk Christi als einen Kampf gegen das Gesetz,[5]) als ein Ringen mit Sünde, Tod und Teufel beschreibt.[6]) Ganz zweifellos mufs die Frage bejaht werden inbezug auf die Aussage, dafs Christus wie den Tod, so auch den *descensus ad inferos* für uns übernommen habe.[7]) Denn, obwohl Luther in seiner eigentlichen Meinung über die Höllenfahrt Christi unsicher war, jedenfalls stets festhielt, dafs Christi Leib zwischen Tod und Auferstehung im Grabe geblieben sei, und dafs es eine „Hölle" erst am Ende der Tage geben werde,[8])

---

1. operationes in psalmos, 1519—1521, WA V, 603, 15 (EA exeg. 16, 244); vgl. ibid. WA V, 604, 11: conscientia peccati . . . assumpta pro nobis. **2.** ibid. WA V, 611, 26 (EA exeg. 16, 259); vgl. unten Anm. 8. **3.** ibid. WA V, 603, 37 (EA exeg. 16, 245). **4.** ibid. WA V, 605, 11 (EA exeg. 16, 247). **5.** z. B. Predigt 30. 5. 1527, EA² 17, 293. **6.** z. B. Vorrede zum NT., EA 63, 109. **7.** oper. in psalmos, WA V, 604, 8 (EA exeg. 16, 245). **8.** Die Tradition bot Luther eine zwiefache Form der Auffassung des descensus, eine theologische, die als eine vom Katholizismus modifiziert festgehaltene sehr alte Anschauung bezeichnet werden mufs (vgl. oben S. 145 bei Anm. 4 und S. 166 Anm. 8): Christus ist der Seele nach in die Vorhölle, den limbus patrum, hinabgestiegen, um die Frommen des alten Bundes zu befreien, und eine populäre, die auch in den Gemälden von der Höllenfahrt sich darstellte, derzufolge Christus so, wie er abgebildet werden kann (also im Leibe), „hinunterfährt mit einer Chorkappen und mit einer Fahnen in der Hand, vor die Hölle kommt und damit den Teufel schlägt und verjagt, die Hölle stürmt und die Seinen heraus holet" (Luther, EA² 19, 41). Luther ist als Theologe zunächst (a) der theologischen Tradition gefolgt (Psalmenvorlesung von 1513/15, WA III, 103, 20; vgl. 317, 37). Er konnte diese Anschauung aber nicht festhalten, seit er den Glauben der Väter und den unsern ganz gleichsetzte (vgl. oben S. 773 Anm. 1; Ansätze dazu früh s. oben S. 695 Anm. 3). Er dachte nun (vgl. Köstlin II², 341) die Väter [und ebenso die gestorbenen frommen Christen] in einem Seelenschlaf, der bei ihnen friedlich sei, weil sie gleichsam gefafst und bewahrt würden im Glauben an Gottes Wort wie in einem Schofs (Luc. 16, 22; Kirchenpostille, EA² 13, 12 f.), gleichwie er über die „Hölle" in Luc. 16, 23 in derselben Predigt (S. 13)

so hat er doch, um *Kindern und Einfältigen*[1]) die Überwindung von Hölle und Teufel, die ihres aneignenden Glaubens Inhalt sein soll, *fürbilden* (d. h. anschaulich machen) zu können, sich nicht gescheut, mehrfach, zumal in einer Torgauer Oster-

---

sagte: „Also wiederum kann die Hölle an diesem Ort nicht sein die rechte Hölle, die am jüngsten Tage angehen wird. ... Es muss aber ein Ort sein, da die Seele sein kann und keine Ruhe hat; derselbe kann nicht leiblich sein. Darum achten wir, diese Hölle sei das böse Gewissen, das ohne Glauben und Gottes Wort ist, in welchem die Seele vergraben ist und verfasset bis an den jüngsten Tag." Inbezug auf den descensus hat sich Luther seinen eigentlichen Gedanken nach schon in den Operationes in psalmos von 1519—21 in Bahnen bewegt, die diesen Vorstellungen vom Seelenschlaf entsprechen (b): anima Christi secundum substantiam descendit ad inferos. ... dolores mortis et inferni pro eodem habeo. infernus enim est pavor mortis, quo horrent mortem et tamen non effugiunt damnati. ... Christus sicut cum summo dolore mortuus est, ita videtur et dolores post mortem in inferno sustinuisse ... ita ..., ut caro quidem ejus requieverit in spe, sed anima ejus infernum gustaverit (WA V, 463, 18. 21 ff. 29 ff. 34; EA exeg. 15, 378 f.). Ebenso dachte Luther noch 1526 (Jonas-Auslegung, WA XIX, 225, EA 41, 378 f.) und 1530 (enarr. ps. 16, EA exeg. 17, 125 f., vgl. 124; deutsch EA 38, 145 f., vgl. 143). Aber er war dieser Gedanken doch nicht ganz sicher. Noch weniger Neigung hatte er, die Höllenfahrt nach dem „wunderlichen Text" von 1. Petr. 3, 19 u. 4, 6 zu verstehen (Auslegung des 1. Petrusbriefs 1523, WA XII, 367 f. u. 375 f.; EA 51, 458 f. u. 467, in zweiter Bearbeitung EA 52, 152 f. u. 162), zumal die Predigt ja nicht als leibliche gedacht werden könne. Etwas geneigter war er um 1537, dieser „vox paene fanatica" im 1. Petrusbriefe einen Sinn abzugewinnen (in Gen., EA exeg. 2, 221 f.): er verstand nun (c) unter dem „incredulus mundus" „infantes et alios, quos simplicitas sua impedivit, ne possent credere" (p. 226). Ja, im Jahre 1543 ist Luther nach Melanchthons Bericht (CR 5, 58) geneigt gewesen (d), mit ihm bei der Hadespredigt Christi im 1. Petrusbriefe an eine Erlösung der edelsten Heiden zu denken; er hat auch in der Bearbeitung seiner Hosea-Vorlesung, die Veit Dietrich 1545 herausgab und Luther als sein Werk anerkannte (Brief d. d. 16. 10. 1545, de Wette V, 761), eine entsprechende Ausführung (EA exeg. 24, 330), die in den Nachschriften der von Dietrich bearbeiteten Vorlesung des Jahres 1524 nicht steht (vgl. WA XIII, 27), gelten lassen (wenn er sie gelesen hat!). Luthers letztes Wort (e) über die Sache war ein „non liquet", das freilich das festhielt, dafs nur die Seele bei dem descensus beteiligt gewesen sei: quid anima fecerit in inferno, multi multa disputant, an spoliaverit inferos et liberaverit suos, qui ante ipsum in sinum Abrahae congregati fuerant, nihil attinet quaerere et rimari curiosius (in Gen. 42. 1544, EA exeg. 10, 219).

1. Torgauer Predigt (vgl. unten S. 781 Anm. 1), EA² 19, 41.

predigt vom Jahre 1533,[1]) den *descensus* so zu schildern, als sei *der Herr Christus . . ., die ganze Person, Gott und Mensch, mit Leib und Seele, ungetheilet, . . . zur Hölle gefahren* und habe *selbst persönlich die Hölle zerstöret und den Teufel gebunden.*[2]) — Von hier aus kann man verstehen, daſs Luther, wie in den ersten Jahren seiner neuen Erkenntnis,[3]) so auch später noch oft,[4]) so geredet hat, als hätte auch das zum Werke Christi gehört, daſs er stellvertretend für uns das Gesetz erfüllte, damit so die *condicio implendae legis* abgelöst werde, bezw. der *fide apprehensus et in corde habitans Christus* unsere Gerechtigkeit werde.[5]) Luther denkt, auch wo er so redet, nur an die Erwerbung der *remissio peccatorum* durch Christus;[6]) aber er beschreibt Christi Tun gemäſs den Vorstellungen unseres aneignenden Glaubens.[7]) — Wie weit er selbst sich des bewuſst gewesen ist, daſs er mit vielen seiner Äuſserungen in den Schranken subjektiver Glaubensurteile blieb, ist schwer zu sagen. Das aber ist gewiſs, daſs die Späteren, die ent-

---

1. Schon die kurze Form der 10 Gebote, des Glaubens und des Vaterunsers von 1520 sagt: ich glaube, dass er zur Höllen niedergestiegen ist, den Teufel und all seine Gewalt, List und Bosheit mir und seinen Gläubigen zu dämpfen (WA VII, 217 f., EA 22, 8). Eine ausführliche Besprechung der Höllenfahrt im populären Sinne gibt neben der oben genannten Torgauer Predigt vom 13. April 1533 (EA² 19, 1—54) eine Predigt von 1532 in der Hauspostille (EA² 5, 1—17). **2.** Torgauer Predigt, EA² 19, 44 f. Daſs Luther sich des exoterischen, bildlichen Charakters der Ausführungen bewuſst gewesen ist, zeigt, was er selbst am Eingang eben dieser Predigt sagt: „Und gefället mir wohl, dass mans also (nämlich wie die Bilder es malen; vgl. das Vorhergehende, oben S. 779 Anm. 8 zitiert) den Einfältigen fürmalet, spielet, singet oder sagt, und solls auch dabei bleiben lassen, dass man nicht viel mit hohen spitzigen Gedanken sich bekümmere, wie es möge zugegangen sein, weil es ja nicht leiblich geschehen ist, sintemalen er die drei Tage ja im Grabe ist blieben.“ Nach derselben Seite hin ist bezeichnend, was Luther nach den oben an zweiter Stelle zitierten Worten (selbst persönlich — gebunden hat) S. 45 sagt: Gott gebe, die Fahne, Pforten, Thor, Ketten sei hulzen, eisern oder gar keine gewest. **3.** Vgl. oben S. 704 bei Anm. 5 und S. 736 bei und mit Anm. 13. **4.** Vgl. Köstlin II², 158. 160. **5.** Gal. 1535, EA Gal. I, 192; vgl. oben S. 737 Anm. 13 zu S. 736; oper. in psalm. (1519—21), WA V, 608, 8, EA exeg. 16, 252: justitia Christi non Christi, sed nostra. exinanivit enim se illa, ut nos ea indueret et impleret. **6.** Vgl. oben S. 704 bei Anm. 6 und S. 776 bei und mit Anm. 1. **7.** Vgl. die oben S. 765 bei Anm. 5 angeführte Stelle.

sprechende objektive Theorien über die Notwendigkeit einer Trennung von *justificatio* und *renovatio*, über die Schädlichkeit guter Werke, über den Ausschlufs des Gesetzes vom Bekehrungsprozefs, über Christi *obedientia activa vicaria* oder über seine uns innewohnende göttliche Gerechtigkeit aufstellten, nur mit partiellem Verständnis an Luther anknüpften. Luther wäre ohne seine Gedankenfülle und ohne seine plastisch-eindrucksvolle, aber bald diese, bald jene Seite der Sache einseitig urgierende Beredsamkeit kein so weithin wirksamer Reformator geworden. Aber diese seine Gröfse war eine Schranke, sobald es sich um schulmäfsige Ausgestaltung der neuen Erkenntnisse handelte.

§ 80. Die reformatorischen Anfänge Melanchthons.

OKirn, Melanchthon (RE XII, 513—548). — FGalle, Versuch einer Charakteristik M.'s als Theologen und einer Entwickelung seines Lehrbegriffs, Halle 1840. — Herrlinger, Die Theologie M.'s in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Gotha 1879. — KHartfelder, Phil. Melanchthon als Praeceptor Germaniae (Monumenta Germaniae paedagogica ed. KKehrbach, Bd. VII), Berlin 1889 (hier S. 621—645 ein überaus reichhaltiges Verzeichnis der Arbeiten über Melanchthon). — ETroeltsch, Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon, Göttingen 1891. — Költzsch, Mel.'s loci communes, die erste protest.-evangel. Ethik (in Festschrift für Fricke), Leipzig 1897. — RSeeberg, Mel.'s Stellung in der Geschichte des Dogmas und der Dogmatik (NkZ 1897, S. 126—164). — ThKolde, Die loci communes Ph. Mel.'s in ihrer Urgestalt ... herausgegeben und erläutert, 3. Aufl., Leipzig 1900. — GMix, Luther und Melanchthon in ihrer gegenseitigen Beurteilung (StKr 1901, S. 458—521; vgl. KKawerau, DEBl 1903, S. 29—42). — GEllinger, Ph. Melanchthon, ein Lebensbild, Berlin 1902. — EFFischer, Melanchthons Lehre von der Bekehrung, Tübingen 1905.

1. Als der junge Humanist Philipp Melanchthon (geb. 16. Februar 1497)[1] im August 1518 in Wittenberg als Professor der Philologie einzog, trug er sich mit dem Plane einer Ausgabe des Aristoteles. Seine Antrittsvorlesung *de corrigendis adolescentiae studiis*[2]) zeigte nur humanistisch bedingtes und

1. Ein [nur in Kleinigkeiten der Ergänzung fähiges] Verzeichnis der Werke Mel.'s gibt unter Angabe der Fundorte Hartfelder, S. 579—620. Die Sammlung im Corpus Reformatorum (CR), tom. I—XXVIII (ed. CGBretschneider u. HEBindseil, Halle u. Braunschweig 1834—1860), ist unvollständig. 2. CR 11, 15—25.

humanistisch beschränktes Interesse für die Besserung der *ruinosi ecclesiae mores* und für eine zu den Quellen der alten, vorbarbarischen Zeit zurückkehrende Umgestaltung der Theologie. Aber binnen Jahresfrist hat ihn Luthers Genialität und die Herrlichkeit des paulinischen Evangeliums so völlig gefangen genommen, daſs er für eine Reihe von Jahren ganz aus seiner bisherigen Bahn herausgerissen ward und an das Evangelium der Reformation innerlichst gebunden blieb, auch als er später die Fühlung mit seinen ursprünglichen Idealen wiedergewann.[1]) Schon am 9. September 1519 verteidigte er eine Reihe von Baccalaureatsthesen,[2]) deren Kühnheit Luther zu der brieflichen Äuſserung bestimmte: *multos ille Martinos praestabit, diabolo et scholasticae theologiae potentissimus hostis.*[3]) Melanchthon hatte hier nicht nur zu Luthers Gnadenlehre sich bekannt,[4]) sondern auch aus der These von der alleinigen Autorität der Schrift[5]) eine Folgerung gezogen, die der Kritik Luthers[6]) vorauseilte: *ergo citra haeresis crimen est non credere characterem, transsubstantiationem et similia.*[7]) In derselben Zeit[8]) stellte Luther seinen jungen Freund, der kurz zuvor (im August) vor der weiten Öffentlichkeit sich gegen Eck und für dessen Leipziger Gegner ausgesprochen hatte,[9]) den Lesern seines Galaterkommentars mit den Worten vor: *Philippus meus Melanchthon, adolescens corpore, senex venerabili mentis canitie.*[10]) Aus dem Lobredner des Aristoteles war ein Verächter des Philosophen, aus dem Humanisten ein theologischer Genosse Luthers geworden.

2. Das berühmteste Dokument dieser ersten Periode in der Entwickelung des Theologen Melanchthon (1519—1527) ist

---

1. Vgl. Kolde, S. 23 ff.; Mix, S. 465 ff. und meine Festrede zum 16. Februar 1897 (StKr 1897, S. 641—667). **2.** Bei Kolde, I. Beilage, S. 250—52 (nicht im CR). **3.** An Staupitz, 3. 9. 1519, Enders II, 183, 47. **4.** thes. 10 u. 11: omnis justitia est gratuita dei imputatio (10). ergo et bona opera peccata esse non est absimile vero (11). **5.** thes. 16: catholicum praeter articulos, quorum testis est scriptura, non est necesse alios credere. **6.** Vgl. oben S. 731 nach Anm. 7 und S. 735 bei Anm. 4—10. **7.** thes. 18. **8.** Vgl. oben S. 728 bei Anm. 4. Am 3. September verlieſs Luthers Kommentar die Presse (Luther an Lang 3. 9. 1519, Enders II, 139, 29). **9.** contra Jo. Eckium defensio, CR 1, 108—118. **10.** WA II, 595, 19; vgl. über Luthers damalige Stellung zu Erasmus oben S. 728 bei Anm. 5 u. 6.

das Buch, das Luther in dem Widmungsbrief seiner Schrift *de servo arbitrio* Erasmus gegenüber als einen *invictus libellus, ... non solum immortalitate, sed canone quoque ecclesiastico dignus* gerühmt hat[1]): Melanchthons *loci communes* (d. i. die Hauptbegriffe[2]) *rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae* vom Dezember 1521.[3]) Melanchthon erweist sich hier durchaus als ein Interpret Lutherscher Gedanken. Eine Reihe von Zitaten genügt, das zu belegen. *Fallitur, quisquis aliunde christianismi formam petit, quam e scriptura canonica.*[4]) *ex Origene, si tollas inconcinnas allegorias et philosophicarum sententiarum silvam, quantulum erit reliquum? et tamen hunc autorem magno consensu sequuntur graeci et ex latinis ... Ambrosius et Hieronymus. post hos fere quo quisque recentior est, eo est insincerior.*[5]) *nam perinde atque his posterioribus ecclesiae temporibus Aristotelem pro Christo sumus amplexi, ita statim post ecclesiae auspicia per Platonicam philosophiam christiana doctrina labefactata est.*[6]) *Mysteria divinitatis rectius adoraverimus, quam vestigaverimus. immo sine magno periculo tentari non possunt.*[7]) *reliquos vero locos, peccati vim,*

---

1. EA var. arg. VII, 117; vgl. Brief an Jonas von 1529, Enders VII, 158, 22. **2.** Als die „loci communes“ bezeichnete man in der Dialektik und Rhetorik unter Anknüpfung an die rhetorischen Regeln der aristotelischen Logik die Hauptbegriffe einer Disziplin, deren Kenntnis für die Behandlung jedes in sie fallenden Stoffes nützlich ist (Troeltsch, S. 59; vgl. Kolde, S. 34 u. Hartfelder, S. 214f.). Nicht unpassend hat Spalatin, der 1522 (sine loco et anno) Melanchthons Loci als „Die hauptartickel und furnemesten punkten der gantzen hailigen schrift“ verdeutschte, der zweiten Ausgabe dieser deutschen Loci (Wittenberg 1525) den Titel gegeben: „Philips Melanchthons gemeine anweizsung ynn die heilige Götliche schrifft“. **3.** Nach der editio princeps (in 8°; die fast gleichzeitige Quartausgabe ist Nachdruck; vgl. Kolde, S. 52) abgedruckt von Kolde (im folgenden K), S. 59—249 und CR 21, 81—228. Wir haben zwei von Melanchthon nicht veröffentlichte Vorarbeiten: die „theologica institutio Ph. M. in ep. Pauli ad Romanos“, die wohl schon 1519 entstand (CR 21, 49—60; vgl. Kolde, S. 42ff.) und die sog. „lucubratiuncula“ (CR 21, 11—46; vgl. Kolde, S. 45ff.). **4.** K 58, CR 21, 82; vgl. oben S. 742 bei Anm. 3—6. **5.** K 58, CR 21, 83; vgl. oben S. 742 bei Anm. 8 u. 9. **6.** K 65, CR 21, 86; vgl. oben S. 2 bei Anm. 2. Melanchthon denkt hier an das „impium de libero arbitrio dogma“; vgl. oben S. 730 u. S. 717 bei Anm. 2. **7.** K 60, CR 21, 84. Melanchthon will diese „loci supremi de deo, de unitate, de trinitate dei, de mysterio creationis, de modo incarnationis“ (K 61, CR 21, 84) ebenso wenig leugnen wie Luther (vgl. oben

legem, gratiam, qui ignorarit, non video quomodo christianum vocem. nam ex his proprie Christus cognoscitur, siquidem hoc est Christum cognoscere, beneficia ejus cognoscere, non ... ejus naturas, modos incarnationis contueri.[1]) *Omnia, quae eveniunt, necessario juxta divinam praedestinationem eveniunt, nulla est voluntatis nostrae libertas.*[2]) *Fateor, in externo rerum delectu esse quandam libertatem, internos vero affectus prorsus nego in potestate nostra esse.*[3]) *in carne non est nisi contemptus et odium dei.*[4]) — *Sicut lex est, qua recta mandantur, qua peccatum ostenditur, ita evangelium est promissio gratiae seu misericordiae dei adeoque condonatio peccati;*[5]) *legis opus occidere et damnare,*[6]) *evangelium vox pacis ac vitae ..., et qui erectus voce evangelii credit deo, is jam justificatus est.*[7]) *facessant Aristotelica figmenta de qualitatibus; non aliud enim est gratia, si exactissime describenda sit, nisi dei benevolentia erga nos seu voluntas dei miserta nostri.*[8]) *Justificamur, cum mortificati per legem, resuscitamur verbo gratiae ... et illi fide adhaeremus, nihil dubitantes, quin Christi justitia sit nostra justitia, quin Christi satisfactio sit expiatio nostri;*[9]) *cognitio Christi justificatio, cognitio autem sola fides est.*[10]) *coepta justificatio est, non consummata;*[11]) *universae vitae justitia non alia nisi fides;*[12]) *fides distinguit opera.*[13]) *summam habes universae vitae christianae: fidem cum fructibus suis.*[14]) *Fides ..., qua ... assentiuntur historiae evangelicae impii, ... non fides, sed opinio est, hoc est incerta, inconstans et fluxa animi cogitatio*

S. 750f.); aber eine nur oberflächliche Kenntnis dieser loci schien ihm genügend, spekulatives Eindringen in sie gefährlich (vgl. zu letzterem Kolde, S. 61 Anm. 2).

1. K 62f., CR 21, 85; vgl. oben S. 715 bei Anm. 3 und S. 723 zwischen Anm. 6 u. 7. **2.** K 67, CR 21, 87f.; vgl. oben S. 756 bei Anm. 1. **3.** K 74, CR 21, 92; vgl. oben S. 759 bei Anm. 5—7. **4.** K 94, CR 21, 106; vgl. oben S. 711 bei Anm. 3. **5.** K 141, CR 21, 140; vgl. oben § 79, 7c. **6.** K 151, CR 21, 149. **7.** K 160, CR 21, 155; vgl. oben S. 767 bei Anm. 8. **8.** K 162f., CR 21, 158; vgl. schon oben S. 691f. Anm. 11 und S. 697 bei Anm. 1. **9.** K 164, CR 21, 159; vgl. oben S. 721 Anm. 6 und S. 736 Anm. 13. **10.** K 186, CR 21, 179; vgl. oben S. 736 bei Anm. 5 u. 6. **11.** K 184, CR 21, 178; vgl. oben S. 730 bei Anm. 3 und S. 768 bei Anm. 1. **12.** K 186, CR 21, 178; vgl. oben S. 704 bei Anm. 5 und S. 723 nach Anm. 9. **13.** K 189, CR 21, 181; vgl. oben S. 732. **14.** K 191, CR 21, 182; vgl. oben S. 721 bei Anm. 2 u. 3.

de verbo dei,[1]) *fides non aliud nisi fiducia misericordiae;*[2]) *necesse est certos nos esse de gratia, de benevolentia dei erga nos;*[3]) *nihil christianismus nisi ejusmodi vita, quae de misericordia dei certa sit.*[4]) — *Est libertas in eo, quod jus omne legi ereptum est accusandi.*[5]) *voluntas dei lex est; nec aliud spiritus sanctus est, nisi viva dei voluntas et agitatio, quare, ubi spiritu sancto ... regenerati sumus, jam id ipsum volumus sponte, quod exigebat lex.*[6]) *non potest non praestari decalogus abrogata lege. ut sub exortum solis nequit fieri, quin illucescat, ita non potest non praestari decalogus effuso in corda sanctorum spiritu. ceterum spiritualis sic liber est, ut nisi afferret ipse secum spiritus pro sua natura decalogi impletionem, ne deberemus quidem.*[7]) *scriptura ... sic ceremonias tollit, ut universam legem appareat sublatam, sic ceremonias rejicit, ut appareat propter decalogum abrogandum abrogari cerimonias.*[8]) — *Quae alii sacramenta, nos signa appellamus,*[9]) *certum testimonium divinae voluntatis erga te sunt;*[10]) *sine signo justificari potes, modo credas.*[11]) *Duo sunt signa a Christo in evangelio instituta, baptismus et participatio mensae dominicae.*[12]) *poenitentiam non esse signum, nihil obscurum est; est enim poenitentia vetustatis nostrae mortificatio et renovatio spiritus; sacramentum ejus vel signum aliud non est praeter baptismum.*[13]) *sicut evangelium non amisimus alicubi lapsi, ita nec evangelii σφραγίδα baptismum.*[14]) — Man sieht aus diesen Zitaten, daſs Melanchthon selbst Luthers deterministische Prädestinationslehre übernommen hatte; aber, wie Luther,[15]) bereit war, von

---

1. K 167, CR 21, 161; vgl. oben S. 743 bei Anm. 3. **2.** K 168, CR 21, 163; vgl. oben schon S. 697 bei Anm. 6—9. **3.** K 196, CR 21, 186; vgl. oben S. 721 Anm. 6 und S. 729 bei Anm. 8. **4.** K 197, CR 21, 187; vgl. oben S. 732 bei Anm. 7 und S. 721 bei und mit Anm. 2. **5.** K 206, CR 21, 194; vgl. oben S. 771 bei Anm. 5 u. 6. **6.** K 207f., CR 21, 195; vgl. oben S. 759 bei Anm. 5 und S. 764 bei Anm. 2. **7.** K 212, CR 21, 199; vgl. oben S. 772 bei Anm. 2 u. 3 u. S. 777 bei Anm. 7. **8.** K 214, CR 21, 200; vgl. oben S. 771 bei Anm. 4. **9.** K 227, CR 21, 210; vgl. oben S. 722 bei Anm. 11. In der Ablehnung des Terminus „Sakrament" geht Melanchthon weiter als Luther. **10.** K 226, CR 21, 209; vgl. oben S. 734 bei Anm. 13. **11.** K 226, CR 21, 210; vgl. oben S. 722 bei Anm. 11 u. 734 nach Anm. 15. **12.** K 228, CR 21, 211; vgl. oben S. 734 bei Anm. 13. **13.** K 234, CR 21, 215; vgl. oben S. 734 bei Anm. 13. **14.** K 235, CR 21, 216; vgl. oben S. 735 bei Anm. 15. **15.** Vgl. oben S. 759 bei Anm. 7.

dem Determinismus absehend, *quandam libertatem in externis* zuzugeben.[1]) Aber dies Absehen vom Determinismus ist nicht die Folge einer Unsicherheit. Für Melanchthon waren damals, wie für Luther,[2]) die augustinisch-prädestinatianischen und die deterministischen Gedanken aufs engste verflochten. Er selbst faſst seine Meinung dahin zusammen: *si ad praedestinationem referas humanam voluntatem, nec in externis nec in internis operibus ulla est libertas, sed eveniunt omnia juxta destinationem divinam. si ad opera externa referas voluntatem, quaedam videtur esse, judicio naturae, libertas. si ad effectus referas voluntatem, nulla plane libertas est, etiam naturae judicio.*[3]) Irgend nennenswerte Abweichungen von Luthers Grundgedanken sind bei dem Melanchthon der *loci* von 1521 nicht nachweisbar. Nur das zeigte sich schon, daſs Melanchthons Lehrgabe ihn hinderte, solche Ausführungen Luthers wiederzugeben, die für den theologischen Unterricht so ungeeignet waren wie viele seiner Aussagen über die *lex.* Melanchthons umfangreiche Ausführungen über das Gesetz[4]) sind nüchterner und behutsamer, als Luther sie hätte geben können; und die korrespondierenden Abschnitte *de vi legis* und *de vi evangelii*[5]) besprechen den Stoff ohne alle Paradoxien in dem auch von Luther[6]) mehrfach so verwendeten, für lehrhafte Darlegung sich empfehlenden Schema einer Beschreibung der *vera poenitentia.* Ferner kommt bei Melanchthon die auch von Luther ja nicht geleugnete Wahrheit, daſs der sittliche Gehalt des Gesetzes und der Wille Gottes identisch seien,[7]) mehr zu ihrem Rechte. Daſs auch den Christen das *debitum* obliegt, den Willen Gottes zu erfüllen, ist nur in einem m. E. verunglückten Satze in Abrede gestellt.[8])

3. Ein zu mehr als formaler Selbständigkeit noch nicht durchgedrungener Interpret Lutherscher Gedanken ist Melanchthon geblieben bis ins Jahr 1525 hinein.[9]) Noch in den in

---

1. Vgl. oben S. 785 bei Anm. 3. **2.** Vgl. oben S. 762 nach Anm. 5. **3.** K 75, CR 21, 93. **4.** K 110—140, CR 21, 116—139. **5.** K 149—161, CR 21, 147—157. **6.** Vgl. oben S. 720f. **7.** Vgl. oben S. 774 bei Anm. 2. **8.** Vgl. oben S. 786 bei Anm. 7. Positiv: „quia affert ..., non debemus" hätte der Satz Sinn; negativ ist er irrig. **9.** Von Melanchthons zahlreichen theologischen Werken aus den Jahren 1522—25 (vgl. Hartfelder, S. 582—585) seien genannt: Annotationes Ph. Mel. in epistulas

diesem Jahre veröffentlichten *annotationes* zu den Proverbien vertrat Melanchthon nicht nur die evangelisch-modifizierte augustinische Prädestinationslehre, sondern auch die deterministisch-prädestinatianischen Gedanken Luthers: *universa propter semet ipsum facit dominus* (Prov. 16, 4), *propter se, id est ad ostendendam gloriam suam, in aliis vim irae, in aliis gratiae amplitudinem declarat.*[1] Doch hat in eben diesem Jahre der Streit zwischen Erasmus und Luther im Verein mit anderen Ereignissen (u. a. der Heirat Luthers) dazu geführt, dafs Melanchthon, zunächst in stiller Kritik, Luther gegenüber selbständiger ward.[2] Sein brieflicher Verkehr mit seinen humanistischen Freunden ward wieder lebhafter; und als er 1527 mit der Universität der Pest wegen vorübergehend nach Jena übergesiedelt war, hat er dort, fern von Luther, mit entschiedener Rückwendung zu seinen alten Idealen eingesetzt:

Pauli ad Rhomanos et Corinthios, Nürnberg, Nov. 1522 (fehlt im CR); Ph. Mel. in evangelium Joannis annotationes, Basel 1523 (fehlt im CR); Ph. Mel. in evangelium Matthaei annotationes, 1523 (mir in einem [Hagenauer] Nachdruck vom Dezember vorliegend; fehlt im CR); Epitome renovatae ecclesiasticae doctrinae ad illustr. principem Hessorum (CR I, 703—712); *Παροιμίαι*, sive proverbia Salomonis, filii Davidis, cum annotationibus Ph. Mel., Nürnberg 1525 (fehlt im CR).

1. p. 64 r; vgl. p. 62 v und 63 r. Hier heifst es z. B.: estque ea radix humanae impietatis, non videre incomprehensibilem administrationem rerum, quod condat et gubernet omnia deus (p. 62 v), und: prior sententiae pars (d. i. Prov. 16, 1 a) significat, nostra consilia, nostra proposita vana esse, fieri autem quae velit dominus. . . . negat hic versiculus, vel sermonem in potestate nostra esse (p. 63 r). Dafs die Epitome renovatae doctrinae von 1524 nur die „soteriologische" oder evangelisch-modifizierte augustinische Prädestinationslehre vertritt (CR I, 706: Paulus ait non omnium esse fidem), nicht die „profane Prädestinationslehre", d. h. den Determinismus, ist also lediglich ihrem exoterischen Zweck zuzuschreiben (gegen Fischer, S. 40). **2.** Vgl. Mel.'s unschönen Brief an Camerarius vom 16. Juni 1525 über Luthers [ohne Melanchthons Vorwissen ins Werk gesetzte] Heirat (sorgfältigst ediert von NMüller, ZKG XXI, 595—598; im CR I, 753—755 findet sich nur der entstellte Druck des Empfängers) und seinen Brief an denselben Busenfreund vom 11. April 1526 über die Replik des Erasmus gegen Luther, den „Hyperaspistes" (CR I, 793 f.). In letzterem hört man schon Klagen, wie Melanchthon sie später öfter erhoben hat: utinam Lutherus etiam faceret (nämlich wie er selbst), quem cum aetate ... sperabam mitiorem aliquando futurum, video subinde vehementiorem fieri.

Aristoteles kam bei ihm wieder zu Ehren.[1]) Auch als Theologe begann Melanchthon hier, dem ihn erdrückenden Einflusse Luthers sich zu entwinden. Die aus seinen Jenenser Vorlesungen hervorgegangenen *scholia in epistulam Pauli ad Colossenses*[2]) gaben die deterministische Fassung der Prädestinationslehre auf[3]) und konnten daher für das Gebiet des äufseren Lebens ohne Hintergedanken die Freiheit des Menschen behaupten und eine *vis carnalis et civilis justitiae efficiendae* dem Menschen zugestehen.[4]) — Mit Erasmus, dessen Anschauung vom *liberum arbitrium* er freilich noch verwarf, gewann er die Fühlung wieder; ja ihm konnte er im März 1528 schreiben: *numquam ita amavi Lutherum, ut veluti instruxerim ejus in disputando vehementiam.*[5])

4. Doch darf man die Bedeutung dieser „Lehrdifferenz" zwischen Melanchthon und Luther nicht überschätzen. Auch Luther hat oft unter Beiseitstellung seiner deterministisch-prädestinatianischen Gedanken von der Möglichkeit einer *justitia civilis* gesprochen.[6]) Ja, selbst in *de servo arbitrio* betonte er, dafs wir an den *deus revelatus* uns zu halten hätten; und, wenn er von dem *deus revelatus* sprach, gab er

---

1. In einem Brief d. d. 28. 8. 1527 äufsert er die Absicht, über die Ethik des Aristoteles zu lesen (CR I, 888). Hartfelder (S. 558) bezweifelt die Ausführung. **2.** Hagenau 1527, mense Augusto. **3.** Vgl. die hier (Bl. 11—13) ohne spezielle Veranlassung gegebene ausführliche Erörterung über das liberum arbitrium. Melanchthon sagt in ihr ausdrücklich: sic igitur agitat deus naturam hac generali actione et motione, ut talem agitet, qualis est unaquaeque naturae pars. aliter arbores, aliter pecudes, aliter homines movet. rationem quandam et electionem tribuit homini. **4.** scholia in Coloss., p. 12r. Fischers Polemik gegen diese bisher allgemein vertretene Auffassung der Entwickelung Melanchthons (S. 53) rechnet mit der irrigen Annahme, dafs „sich diese Art der Willensfreiheit von Anfang an bei den Reformatoren finde". Sie findet sich aber bei Luther wie bei Melanchthon nur dann, wenn sie von der von ihnen angenommenen, jede Freiheit ausschliefsenden Allwirksamkeit Gottes deshalb absehen, um die ihnen vornehmlich wichtige und, wie sie meinten, mehr vor Augen liegende Unfreiheit des Menschen in spiritualibus (die Melanchthon 1527 noch ohne sichtbare Einschränkung festhielt) desto entschiedener zu betonen (vgl. oben S. 759 bei Anm. 7—9 u. S. 787 bei Anm. 3). **5.** CR I, 946. Diese Briefstelle wird von Fischer (S. 43) in ihrer Bedeutung unterschätzt, von Mix (S. 488) zu sehr zu Melanchthons Ungunsten verwertet. **6.** Vgl. oben S. 761 bei Anm. 7.

selbst das zu, daſs der Menschen Nichtwollen die Schuld trage, wenn sie verloren gehen.[1]) Es ist daher begreiflich, daſs Melanchthons hinter seinem Rücken publizierte *articuli, de quibus egerunt per visitatores,* von 1527,[2]) bei Luther dadurch nicht den geringsten Anstoſs erregten, daſs sie erklärten: *voluntas humana est vis libera, ut facere possit justitiam carnis seu justitiam civilem.*[3]) — Nicht viel anders steht es mit einer anderen „Lehrabweichung Melanchthons von Luther", die Agricola und andere in diesen, ohnehin durch ihre konservative Haltung ihnen auffallenden Visitationsartikeln aufmutzten.[4]) Man fand diese Lehrabweichung darin, daſs Melanchthon durch Predigt der *poenitentia seu contritio*[5]) aus dem Gesetz dem Glauben den Weg bereitet wissen wollte. Hier kündigte sich freilich eine künftige wirkliche Lehrdifferenz zwischen Luther und Melanchthon an. Allein zunächst war die Differenz minimal. Luther hat zwar die dem Glauben vorhergehende *contritio* [*passiva*] selten „Buſse" genannt,[6]) hat vielmehr die wahre *poenitentia* allein aus dem Glauben an die Vergebung hergeleitet.[7]) Aber die Notwendigkeit dieser *contritio* und die Notwendigkeit der Gesetzespredigt zum Zweck der Herbeiführung derselben hat er stets vorausgesetzt,[8]) ja schon 1524 solchen Predigern gegenüber, *so da lehren, man solle nicht das Gesetz, sondern das Evangelium predigen,* mit Entschiedenheit behauptet.[9]) Und schon 1520 hat er gelegentlich von einer *fides in promissionem et comminationem divinam* gesprochen und gesagt, das erste in der Buſse sei der *terror comminationis*; den nehme der Glaube auf, und so werde die *contritio.*[10]) Andererseits hatte Melanchthon in den *„articuli, de quibus etc."*, obwohl er sagte: *homines ad contritionem adhortandi sunt,* nicht verleugnet,

---

1. Vgl. oben S. 767 Anm. 5. **2.** CR 26, 9—28. **3.** ib. p. 27. **4.** Vgl. Köstlin-Kawerau II, 30 ff. **5.** CR 26, 11. **6.** Luc. 24, 47 gab ihm gelegentlich Veranlassung dazu (vgl. Brief vom 3. August 1524, EA 53, 250 und Wider die himml. Propheten, EA 29, 140). **7.** Vgl. oben S. 720 bei Anm. 5. **8.** Vgl. oben S. 712 bei Anm. 6 und S. 721 bei Anm. 1. **9.** Brief vom 3. August 1524, EA 53, 249. Vgl. über dies Vorspiel des antinomistischen Streites in Böhmen GKawerau in den Köstlin gewidmeten Beiträgen zur Reformationsgeschichte, Gotha 1896 S. 60 ff. **10.** de captiv., WA VI, 545, 2 u. 35 ff., EA var. arg. V, 80 f.

dafs Gott diese *contritio*, dieses *perterrefieri*, wirke.[1]) Es ist daher nicht auffällig, dafs Luther an den Visitationsartikeln wenig zu ändern fand.[2]) Die Visitationsartikel gingen 1528 in neuer Bearbeitung deutsch mit seiner Billigung aus.[3]) Und diese deutschen Visitationsartikel behielten nicht nur unter Verweis auf Luc. 24, 47 den Namen *„Busse“* für die dem Glauben vorangehende *contritio* bei, sondern erklärten auch ausdrücklich: *Wiewohl etliche achten, man soll nichts lehren vor dem Glauben, sondern die Busse aus und nach dem Glauben folgend lehren, auf dass die Widersacher nicht sagen mögen, man widerrufe unsere vorige Lehre, so ist aber doch anzusehen, weil die Busse und Gesetz auch zu dem gemeinen Glauben gehören (denn man muss ja zuvor gleuben, dass Gott sei, der da dreue, gebiete und schrecke etc.), so sei es für den gemeinen groben Mann* (scil. zweckmäfsig), *dass man solche Stücke des Glaubens lasse bleiben unter dem Namen „Busse“, „Gebot“, „Gesetz“, „Furcht“ etc., auf dass sie desto unterschiedlicher den Glauben Christi verstehen, welchen die Apostel justificantem fidem, das ist der da gerecht macht und Sünde vergiebt, nennen, welches der Glaube von dem Gebot und der Busse nicht tut, und doch der gemeine Mann über dem Wort Glauben irre wird und Frage aufbringt ohne Nutz.*[4]) Luther hatte schon 1519 über die populäre Predigt ähnlich gedacht.[5]) Er hatte damals, wie jetzt, durch die pädagogische Aufgabe gegenüber ungenügend vorbereiteten Massen sich dazu bestimmen lassen, von den Höhen seiner neuen Gedanken herunterzusteigen in die Niederungen, da nur Anknüpfung an vulgäre Anschauungen ein Verständlichwerden ihm möglich erscheinen liefs. Neue Gedanken sind, soweit sie sich durchsetzten, stets in der gleichen Lage gewesen.[6]) Luther selbst aber war, so grofsartig seine Katechismen sind, zu deren Abfassung ihn die Visitationen bestimmten,[7]) zu entsprechender Unterweisung der jungen Theologen wenig geschickt. Der

---

1. CR 26, 20; vgl. 11. **2.** Brief an den Kurfürsten d. d. 12. Oktober 1527, EA 53, 409. **3.** CR 26, 49—96. **4.** CR 26, 51 f. **5.** Vgl. oben S. 730 bei Anm. 1 und dazu S. 767 bei Anm. 9. **6.** Vgl. oben § 53, 1 (S. 417 f.). **7.** Vgl. Vorrede zum kleinen Katech., EA 21, 5 f. (Symbol. Bücher ed. Müller 349, 1 = R 359, 1).

„Praeceptor Germaniae“ aber war es um so mehr: Melanchthon ist der Schulmeister des neuen Theologengeschlechts geworden.

Kapitel II.

Die dogmengeschichtliche Entwickelung des Protestantismus bis ca. 1535.

§ 81. Das evangelische Christentum Zwingli's.

EZeller, Das theol. System Zwinglis, Tübingen 1853. — AWDieckhoff, Die evangel. Abendmahlslehre im Reformationszeitalter I, Göttingen 1854. ASchweizer, Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwickelung innerhalb der reformierten Kirche. 2 Bde. Zürich 1854 u. 1856. I: Das 16. Jahrhundert. — ChrSigwart, Ulrich Zwingli, der Charakter seiner Theologie usw., Stuttgart 1855. — ARitschl, Rechtfertigung usw. I s. vor § 31. — JMUsteri, Darstellung der Tauflehre Zwinglis (StKr 1882, S. 205—284). — JMUsteri, Zwingli und Erasmus. Zürich 1885. — JMUsteri, Initia Zwinglii, Beiträge zur Gesch. der Studien und der Geistesentwickelung Zw.'s in der Zeit vor Beginn der reform. Thätigkeit (StKr 1885, S. 607—672; 1886, S. 95—159). — JGottschick s. vor § 72. ASchweizer, Zwingli's Bedeutung neben Luther, Zürich 1884. — ABaur, Zwinglis Theologie, ihr Werden und ihr System, 2 Bde., Halle 1885 und 1889. — ENagel, Zwingli's Stellung zur Schrift, Freiburg und Leipzig 1896. — RStaehelin, Huldreich Zwingli, sein Leben u. Wirken, 2 Bde., Basel 1895—1897.

1. Für den politischen Sieg der evangelischen Gedanken ist es förderlich gewesen, dafs sie neben Wittenberg einen zweiten Herd in Zürich fanden. Der Schweizer Protestantismus hat auch trotz des bedeutenden Einflusses, den Luther auch auf ihn ausgeübt hat, seine selbständige, seit dem 18. Jahrhundert auch auf lutherischem Gebiet wirksam gewordene, wertvolle Bedeutung für die Geschichte der evangelischen Theologie und des evangelischen Kirchenwesens gehabt. Doch für die älteste innere Entwickelung des Lutherschen Protestantismus, der doch zunächst der geschichtlich wichtigere war, ist es verhängnisvoll geworden, dafs auf dem mit dem deutschen Reiche kaum noch zusammenhängenden Boden der Eidgenossenschaft eine reformatorische Bewegung entstand, deren Eigenart die Wittenberger weder nach ihren Anschauungen umgestalten konnten, noch zu verstehen vermochten. Ohne das Auseinandergehen der Schweizer und der Wittenberger

Reformation wäre die Auseinandersetzung mit der in den Reformgedanken der spiritualistischen Mystik des späteren Mittelalters wurzelnden „Schwärmerei", dem sog. Anabaptismus, leichter gewesen; ohne den theologischen Streit über die neue Lehre, zu dem Luther durch die Eigenart der Schweizer sich genötigt glaubte, wäre es vielleicht verhindert worden, dafs die reformatorischen Grundgedanken so bald mit den festgehaltenen Elementen alter Tradition zu einem neuen Dogmengefüge zusammengeschweifst und dadurch verkümmert wurden.

2. Huldreich Zwingli (1. Jan. 1484 bis 11. Okt. 1531)[1] ist vom Humanismus aus zu reformatorischem Denken geführt worden. Humanistische Aufklärung brachte er mit in sein erstes Amt (zu Glarus, 1506—16); schon damals schätzte er den auch später für ihn einflufsreichen Pico della Mirandola.[2]) Doch war er als Pfarrer und als patriotischer Politiker zunächst ein gehorsamer Sohn des Papstes; ja, er bezog bis 1520, wenn auch seit 1517 widerwillig, eine päpstliche Pension.[3]) Einflüsse seines früheren Baseler Lehrers Wyttenbach[4]) und des Meisters des Baseler Humanistenkreises, Erasmus,[5]) Studien in den alten Vätern und in der Schrift[6]) führten ihn seit und kurz vor seiner Einsiedlener Zeit (1516—1518) weiter: er

1. Zwinglis Werke liegen, da die Ausgabe von RGualther (4 Bde. fol., Zürich 1544 ff.) unvollständig ist und die deutschen Schriften in lateinischer Übersetzung gibt, bis jetzt nur in einer abgeschlossenen Gesamtausgabe vor: H. Zwinglis Werke, bezw. opera, ed. MSchuler und JSchulthess (8 Bde. mit Supplem., Zürich 1828—1842, bezw. 1861: I. 1828 deutsche Schriften 1; II, 1. u. 2. 1830 u. 1832 deutsche Schr. 2 u. 3; III. 1832 latinorum scriptorum 1; IV. 1841 lat. script. 2; V. 1835 lat. script. 5 [sic]; VI. 1 u. 2. 1836 u. 1838 lat. script. 6 [sic]; VII. 1830 epp. 1; VIII. 1842 epp. 2; Supplem. fascic. 1861). Von einer neuen durch EEgli u. GFinsler bearbeiteten Ausgabe (Corpus Reformatorum tom. LXXXVIII sqq., Berlin 1904 ff.) ist erst ein Band und ein Viertel (zwei Lieferungen) des zweiten Bandes erschienen. Im folgenden sind die Bände von Schuler u. Schulthess und, soweit sie vorliegt, zugleich die neue Ausgabe (CR 88 u. 89) zitiert. 2. Vgl. oben § 73, 2 (S. 660) u. Staehelin I, 36 u. 73 ff. 3. uszlegen I, 354; vgl. Staehelin I, 192 f. 4. uszlegen 18. I, 254; CR 89, 146. 5. Zwingli erzählt 1523, dafs vor acht oder neun Jahren des Erasmus Gedicht „expostulatio Jesu ad hominem suapte culpa pereuntem" (opp. V, 1319—1320) bei ihm die Erkenntnis angebahnt habe, dafs Christus der einzige Schatz unserer armen Seele sei (uszlegen 20. I, 298). 6. Schon 1513 lernte er Griechisch, um das NT. in der Ursprache lesen zu können (uszlegen 18. I, 254; CR 89, 147).

interessierte sich nun lebhaft für Kirchenreform im Erasmischen Sinne, für das „Evangelium", wie es humanistisches Schriftverständnis ihm erschlofs. Allein noch, als er nach Zürich kam (27. Dez. 1518), stand seine religiöse Einsicht und seine sittliche Bildung[1]) nicht über dem Niveau des Humanismus. Zwar trug dann seine Züricher Predigttätigkeit von Anfang an einen „evangelischen" Charakter und wuchs über Erasmus allmählich hinaus; doch erst seit dem Frühjahr 1522 begann mit dem Fastenstreit Zwinglis reformatorisches Wirken und reformatorische Schriftstellerei. Die wichtigsten seiner reformatorischen Schriften sind: *von erkiesen und fryheit der spysen* (April 1522),[2]) die 67 Thesen („Schlufsreden") zur ersten Züricher Disputation am 29. Januar 1523,[3]) *uszlegen und gründ der schlussreden* (Juli 1523),[4]) *ein kurze christenliche ynleitung* (Nov. 1523, nach der zweiten Züricher Disputation),[5]) *de vera et falsa religione commentarius* (März 1525),[6]) das Taufbüchlein: *„vom touf, vom widertouf und vom kindertouf"* (Mai 1525)[7]) und andere anti-anabaptistische Schriften, *amica exegesis i. e. expositio eucharistiae negotii ad M. Lutherum* (Febr. 1527) und andere Abendmahls-Streitschriften,[8]) *fidei ratio ad Carolum imperatorem* (Juli 1530),[9]) *ad . . . Cattorum principem Philippum sermonis de providentia dei anamnema* (Aug. 1530),[10]) *christianae fidei expositio* (Juli 1531).[11])

3. Zwingli hat bei aller Anerkennung Luthers[12]) in Abrede gestellt, dafs er durch Luther zum Reformator gemacht worden sei. *Ich hab vor und ee dhein mensch in unserer gegne*

---

1. Der Brief vom 4. Dez. 1518 (VII, 54 ff.), in dem Zw. über seine Übertretung des Keuschheitsgelübdes spricht, ist von humanistischer Leichtfertigkeit nicht ganz frei (vgl. Stähelin I, 110 ff.). **2.** I, 1—29; CR 88, 74—136. **3.** I, 153—157; CR 88, 458—465. **4.** I, 169—424; CR 89, 1—160 = I, 169—263. **5.** I, 541—565. **6.** III, 147—325. **7.** II a, 230—303. **8.** III, 459—562; über die anderen Abendmahlsstreitschriften s. § 82, 3. **9.** IV, 1—18. **10.** IV, 79—144. **11.** IV, 42—78. **12.** Zweite Disputation zu Zürich, (26.) 27. (u. 28.) Oktober 1523, I, 502: also sind ouch deren vil, die dem wolgeleerten mann Martino Luther nüt ablernen wellend in sinen bücheren dann die rässe siner worten, die er oft us angezündter inbrünstiger liebe redt. aber das fromm trüw herz, so er zu warer göttlicher warheit und zu dem wort gottes hat, das will im keiner ablernen; vgl. „uszlegen" 18 (I, 253 ff, CR 89, 144 ff.) und die gewifs aufrichtigen Komplimente in der amica exegesis (III, 544).

ütz von des Luters namen gewüsst hab, angehebt das evangelion Christi ze predgen im jar 1516, sagt er in der Auslegung seiner Züricher Thesen.[1]) Das war nicht ganz unrichtig. Aber, wenn auch ein gewisses Verständnis für die Verschiedenheit des „Evangeliums Christi“ und der vulgären Traditionen bei Zwingli alt war, dennoch befand sich Zwingli, wenn er dies Verständnis mit dem Evangelium der Reformation gleichsetzte, in einem ähnlichen Irrtum wie Erasmus, wenn dieser noch am 31. August 1523 an Zwingli schrieb: *videor mihi fere omnia docuisse, quae docet Lutherus, nisi quod non tam atrociter.*[2]) Zwingli hat schon 1518 Schriften Luthers kennen gelernt[3]) und seit 1519, vollends seit der Leipziger Disputation, hat er Luthers Wirken mit Interesse verfolgt.[4]) Zwar hat er geäufsert, er habe nur wenig von Luther gelesen, — im Juli 1520 schreibt er: *Lutheri nunc ferme nulla legimus, at quae vidimus hactenus, in doctrina evangelica non putamus errare,*[5]) und 1523 erklärt er, er habe oft absichtlich im Lesen Lutherscher Bücher um der Päpstlichen willen sich beschränkt.[6]) Dennoch ist die Zahl der ihm bekannten Schriften Luthers nachweislich schon vor 1522 so grofs gewesen,[7]) dafs anzunehmen ist, Zwingli hat vor seinem reformatorischen Auftreten das Ganze der religiösen Grundgedanken Luthers kennen gelernt. Luthers Einflufs hat, ohne dafs Zwingli sich dessen bewufst wurde, seine humanistische Aufklärung religiös vertieft.[8]) Als religiöser Reformator war daher Zwingli, ohne dafs

---

1. uszlegen 18. I, 253; CR 89, 144, 32 ff.; vgl. die nachfolgenden ausgedehnten Ausführungen und amica exeg. III, 543: evangelii rationem si abs te didicissem, cur non faterer? ... fuerunt multi atque excellentes viri, qui antequam Lutheri nomen esset tam celebre, viderunt, unde penderet religio, longe aliis praeceptoribus, quam tu putes, docti. nam de me ipso coram deo testor, evangelii vim atque summam cum Joannis Augustinique tractatuum lectione didici, tum diligenti graecarum Pauli epistolarum, quas hisce manibus ante undecim annos (1516) exscripsi, cum tu annis jam octo regnes. **2.** Zwingli WW VII, 310. **3.** Vgl. Nesenus an Zwingli, April 1518, VII, 39 ff.; Zwingli, uszlegen 18. I, 254, CR 89, 145, 27 ff. **4.** Amannus an Zwingli 17. 7. 1519, VII, 83: nihil aliud Lutheri exstat, quod te non putem vidisse, praeter etc.; vgl. Staehelin I, 166 ff. **5.** VII, 144. **6.** uszlegen 18. I, 255; CR 89, 147, 29. **7.** Usteri, StKr 1885, S. 611, 1886, S. 141 ff. **8.** Staehelin I, 174 f. (vgl. auch S. 175 Anm. 2) urteilt m. E. ebenso.

er es wufste, von Luther abhängig. Freilich nicht so als Theologe. Zwingli hat Luthers Grundgedanken nur selten in ihrer ganzen Schärfe und Fülle aufzunehmen vermocht; teils weil er behutsamer und in seinem eigenen religiösen Leben nicht so reich war wie Luther, teils weil sein humanistisches Verständnis des Evangeliums zu schnell sich mit dem Luthers identifizierte.[1]) Daher ist in Zwinglis systematischen Schriften die humanistisch-philosophische Grundlage seiner Auffassung des Christentums fortgehends mehr wieder zutage getreten.

4. Schon die Schrift *vom erkiesen* gründet die christliche Freiheit auf eine Reihe fundamentaler religiöser Gedanken, deren Übereinstimmung mit denen Luthers durch verwandte Benutzung Augustins und der hl. Schrift nicht ausreichend erklärt wird. Zwingli sagt hier z. B. inbezug auf das Gebot in Mt. 5, 22: *darum hat es Christus geben, dass wir daran unseren prästen* (d. i. unser Gebrechen) *erlernetind und demnach allein zu ihm fluhen, der unsern prästen barmhertziklich begnadete, als er ruft Mat. am 11.* (Mt. 11, 28);[2]) und er fährt fort: *der aber disen ringen* (d. i. bequemen, leichten) *weg zu der gnad gottes durch Christum nit weist oder wüssen will, der undernimpt sich mit sinen eignen krefften das gsatzt zu erfüllen ... würt in im selbs hoffärtig wie der Pharisäer* usw.[3]) Die 67 Schlufsreden und ihre Auslegung zeigen dann vollends eine religiöse Gesamtanschauung vom Christentum, die ihre Abhängigkeit von Luther nicht verleugnen kann. Die Grundgedanken sind: das Evangelium bedarf der Bewährung durch die Kirche nicht,[4]) es trägt seine göttliche Bewährung in sich selbst;[5]) sein Inhalt ist Christus, der einzige Weg zur Seligkeit;[6]) im Glauben an dies Evangelium steht unser Heil, im Unglauben unsere Verdammnis;[7]) Christus ist unsere Gerechtigkeit, gut sind daher unsere Werke nur, soweit sie Christi sind, — soweit sie unser sind, sind sie nicht

1. Die obige Formulierung sucht deutlich zu machen, was ich meinte, wenn ich, meiner Erinnerung nach dabei unabhängig von JStahl und Plitt, in der früheren Auflage sagte, Zwingli habe Luthers Gedanken „mannigfach humanistisch verflacht“. Das Obige glaube ich trotz Staehelins Widerspruch gegen die alte Formulierung (II, 184) aufrechthalten zu müssen. Vgl. S. 795 Anm. 1 Z. 3 ff. 2. I, 11; CR 88, 104, 3 f. 3. ib.; CR 88, 104, 7 ff.; vgl. oben S. 698 bei und mit Anm. 4. 4. These 1 (I, 153; CR 88, 458). 5. uszlegen 1 (I, 176; CR 89, 22, 24 ff.). 6. These 2—5. 7. These 15.

gut;[1]) die Kirche ist die unter Christo als dem Haupte stehende Gemeinde der Gläubigen,[2]) die um das Evangelium sich schart,[3]) hinsichtlich ihrer einzelnen Mitglieder unsichtbar und nur Gott bekannt ist, von uns aber geglaubt wird.[4]) Auch die kritische Verwendung dieser Gedanken inbezug auf Papsttum, Meſsopfer, Heiligenfürbitte, Orden, Gelübde, Bann, Fegfeuer, *character indelebilis* der Priester u. dgl.[5]) ist bei Zwingli die gleiche wie bei Luther; nur ist bei ihm 1523 fertig, was man bei Luther werden sieht. Über den Glauben, den Gott allein gibt (Joh. 6, 44), über Glaubensgerechtigkeit, Gesetz und Gesetzesaufhebung, über Evangelium, Kirche und Schlüsselgewalt hat Zwingli mehrfach, und anfangs noch häufiger als später, ganz im Sinne Luthers gesprochen. Und auch bei ihm verband sich die Prädestinationslehre, zu der ihn die Überzeugung drängte, daſs Gott allein unser Heil wirke, mit deterministischer Auffassung der göttlichen Vorsehung.[6]) Selbst seine Anschauung von den Sakramenten ist, obwohl er meint, Luther gebe mit der Beibehaltung des Wortes den Römischen zuviel nach,[7]) trotzdem noch Sommer 1523 der Luthers sehr ähnlich: Taufe und Abendmahl sind ihm *zeychen oder pfand, die gott mit sinem eygnen wort gegeben und geheilget und bevestet hat,*[8]) *also das gott ein gwüsz wort daruff geredt hab und im wort etwas verheissen.*[9]) *Christus hat, damit das wäsentlich testament begryflicher wäre, den einvaltigen sines lychnams ein spysliche gstalt gegeben, namlich das brot, und sines blutes das trinckgeschirr oder tranck, das sy in dem glouben mit eim sichtbaren handel versichret wurdind; glychwie in dem touf das tuncken nit abwäscht die sünd, der getoufft gloube denn dem heyl des evangelii, das ist der gnädigen erlösung Christi.*[10]) Auch hinsichtlich der Frage nach der

1. These 22. 2. These 7 u. 8. 3. These 14; vgl. die I, 140 (CR 88, 538, 1 ff.) wiedergegebene Auſserung Zwinglis bei der Disputation. 4. uszlegen 8. I, 200; CR 89, 61, 15 ff. 5. These 17—67. 6. uszlegen 20. I, 275 ff.; vgl. Baur I, 243 f., Staehelin I, 175. 7. uszlegen 18. I, 256; CR 89, 149, 1. 8. ib. I, 240 f.; CR 89, 125, 7 ff. 9. ib. I, 239; CR 89, 122, 15 f. 10. uszlegen 18. I, 252; CR 89, 143, 17 ff.; vgl. ibid. I, 249 (CR 89, 137 f.), wo Zwingli sagt, er habe schon seit etlichen Jahren den Abendmahlsgenuſs ein Wiedergedächtnis des Leidens Christi und nicht ein Opfer genannt, nehme aber gern von Luther die Bezeichnung desselben als eines „Testaments“ auf.

Gegenwart Christi im Abendmahl scheute sich Zwingli noch im Juli 1523 von Luther offen abzuweichen. Er hielt freilich, von Erasmus so belehrt,[1]) schon damals,[2]) und zwar schon seit längerer Zeit,[3]) die symbolische Auffassung des Abendmahls für die richtigste. Das Abendmahl war ihm ein Wiedergedächtnis des Opfers Christi, das uns erlöst hat[4]): *sich demnach, frommer Christ, den lychnam und blut Christi nüt anderst sin weder das wort des gloubens, namlich, dass sin lychnam, für uns getödet, und sin blut, für uns vergossen, uns erlöszt und gott versunt hat. so wir das festiglich gloubend, so ist unser seel gespyst und getränkt mit dem fleisch und blut Christi.*[5]) Doch wufste er das *„hoc est“* noch nicht zu erklären.[6]) Daher lehnte er zwar die Transsubstantiation ab,[7]) erklärte aber, kein Christ zweifle daran, dafs Leib und Blut Christi gegessen und getrunken werde.[8])

5 a. Doch bereits in den beiden ersten Phasen der reformatorischen Entwickelung Zwinglis — d. h. bis zu seinen *uszlegen* und bis zum *commentarius* einschliefslich — tragen bei ihm die reformatorischen Grundgedanken eine eigentümliche Färbung. Der Glaube ist für ihn nicht so ausschliefslich, wie es bei Luther letztlich[9]) der Fall war, das Vertrauen auf die Sünden vergebende Gnade Gottes, bezw. auf Christi Verdienst; Glaube ist ihm oft allgemeiner: *sich allein an in* (Gott) *verlassen und sinen worten gentzlich ungeschwancket vertruwen*;[10]) und bereits in der Auslegung der Schlufsreden setzt Zwingli den Begriff des Glaubens in Korrelativität mit dem der alles

---

1. CR 4, 970; vgl. oben S. 662 Anm. 1 und Staehelin II, 220. **2.** Vgl. seinen Brief an Wyttenbach vom 15. Juni 1523 (VII, 297 ff.). **3.** subsidium (1525. III, 329 f.): fuimus ante annos plures, quam nunc conveniat dicere, hujus opinionis de eucharistia, quam et per epistolam et in commentario promulgavimus; sed consilium erat, eam non temere in vulgum dissipare. Vgl. Baur II, 279. **4.** Vgl. oben S. 797 bei Anm. 10. **5.** uszlegen 18. I, 252; CR 89, 143, 12 ff. **6.** responsio ad Pomerani epist. III, 606: agnovi tropum in his verbis esse . . .; sed quo verbo tropum explicarem, non videbam. **7.** uszlegen 18. I, 253 (CR 89, 144, 13): das die theologi von der verwandlung des wins und brotes erdichtet habend, lasz ich mich nicht kümmern. **8.** ib. I, 242; CR 89, 128, 10. **9.** Doch vgl. oben S. 747 bei Anm. 2 u. 3 u. S. 751 bei u. mit Anm. 9. **10.** Von Erkiesen I, 7; CR 88, 97, 10; vgl. comment. III, 170: fides, qua homo credat omnem vocem a deo prolatam veram esse.

ordnenden *fürsichtigkeit* (*providentia*) Gottes.[1]) Dementsprechend ist auch der Begriff des Evangeliums sehr oft ein weiterer als bei Luther: Evangelium, so erklärt Zwingli 1522, ist *alles, das von got den menschen ie ist kund gethon, das sy bericht und sicher gemacht des willens gottes*;[2]) auch die Gebote Christi rechnet er zum „Evangelium".[3]) Daher konnte für Zwingli, obwohl er den paulinischen und Lutherschen Gedanken, daſs das Gesetz töte, zunächst übernahm, der Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium gelegentlich verflieſsen.[4]) Daraus erklärt sich, daſs Zwingli, obgleich er die im Gedanken der Glaubensgerechtigkeit von Luther gelehrte religiöse Selbstbeurteilung teilte,[5]) dem *justificari* als dem *consequi remissionem peccatorum* keine so zentrale Stellung zuwies. Die *rechtwerdung* ist zwar auch ihm *nüt anders, dann dass sich der mensch in die gnad gottes gelegt und ergeben hat, und ist der war gloub*;[6]) auch ihm steht der Glaube in kontradiktorischem Gegensatz zum Verdienen-wollen.[7]) Allein der weitere Glaubensbegriff läſst die Schärfe der Gedanken Luthers hier nicht durchkommen, ermöglicht eine stärkere Betonung der ethischen Bedeutung des Glaubens auch im Zusammenhang des Rechtfertigungsgedankens.[8])

5b. Die Wurzel all dieser Differenzen zwischen Zwingli und Luther ist darin zu finden, daſs Luthers Verständnis der hl. Schrift wesentlich durch seine religiöse Erfahrung, die Zwinglis in hohem Grade auch durch seine humanistische Bildung bedingt war. Luthers Aussagen über Glauben, Evangelium, Gesetz und Rechtfertigung sind daher von der Voraussetzung unabtrennbar, daſs der natürliche Mensch in seiner absoluten Unfähigkeit zum Guten von Gott nicht richtig zu denken vermöge: erst in der *remissio peccatorum* und nur in ihr, nur in Christo als dem Heilande, nicht in seiner Lehre, erscheint Gott als die Quelle alles Guten. Bei Zwingli aber ist die Beurteilung der Sünde eine unsichere: neben Äuſserungen,

---

1. I, 277. 2. Von Klarheit und Gewiſsheit des Wortes Gottes (September 1522; I, 76; CR 88, 374, 25). 3. uszlegen 16. I, 209; CR 89, 76, 13ff. 4. ibid. I, 211; CR 89, 79, 12ff. 5. Vgl. z. B. ynleitung I, 552 und Ritschl I, Kap. 4, § 25, 3. Aufl., S. 165ff. 6. ynleitung I, 551. 7. ibid. S. 551f. 8. Vgl. z. B. ibid. S. 552 und Staehelin II, 204ff.

die mit denen Luthers völlig übereinstimmen,[1]) steht der altkirchliche und humanistische Gedanke, dafs Gottes Geist auch aufserhalb der Sphäre der biblischen Offenbarung Wahrheit wirke, *quamvis parcius et obscurius*;[2]) Plato, Cato, Seneca u. a. erscheinen als Organe Gottes,[3]) ja Seneca gilt als *sanctissimus vir* voller Glaubens,[4]) Herkules, Theseus, Sokrates und andere Heiden als Selige.[5]) Dementsprechend wird bei Zwingli die Erkenntnis Gottes als des Guten, die Erkenntnis seiner allmächtigen, weisen und gütigen Providenz nicht durchaus bedingt gedacht durch die Erfahrung der Sündenvergebung. Zwar nennt Zwingli Christum *certitudo et pignus gratiae dei*,[6]) und auch in seinen Ausführungen über Gott als den Guten ist er anscheinend bisweilen von Luther nicht unabhängig;[7]) doch trägt die Gotteslehre im Commentarius[8]) eine namentlich aus direkten und indirekten Einflüssen Augustins und des Thomas von Aquino zu erklärende philosophische Färbung, und unter den Beweisen für Gottes Providenz im Anamnema figurieren auch *divina oracula* aus Seneca, Plato und Pythagoras.[9]) — Zwinglis Auffassung des Christentums ist nicht so ausschliefslich, wie letztlich die Luthers, eine religiöse;[10]) sie hat etwas von der intellektualistisch-moralistischen Färbung humanistischen Christentums. Daher erklärt sich auch, dafs bei Zwingli das trinitarische Dogma zwar in gewisser Weise zurücktritt hinter dem Unitarismus des philosophischen Monotheismus,[11]) obwohl es samt Nicaenum und Athanasianum[12]) übernommen und an

---

1. Vgl. oben S. 797 bei Anm. 1 und comment. III, 210: ubi dei ignoratio est, illic nihil quam caro, peccatum. **2.** comment. III, 158; vgl. anamnema 3. IV, 89: attendentes, veritatem, ubicunque et per quemcunque adferatur, a spiritu sancto esse. **3.** z. B. anamnema 2. IV, 86 u. 3 p. 93 u. 95 und auch schon comment. III, 288. Vgl. Staehelin I, 49ff.; Baur I, 36. **4.** de pecc. orig. (1526) III, 633. **5.** expositio IV, 65; vgl. anamnema 6. IV, 123: non est igitur universale, quod qui fidem non habeat, damnetur; sed qui fidei rationem exponi audivit et in perfidia perstat ac moritur, hunc possumus fortasse inter miseros abjicere. ... nihil enim vetat, quominus inter gentes quoque deus sibi delegat, qui revereantur ipsum, qui observent et post fata illi jungantur; libera est enim electio ejus. Schon Luther hat die erstere Stelle scharf kritisiert (Kurzes Bekenntnis 1545, EA 32, 399f.). **6.** comment. III, 180. **7.** So meiner Meinung nach z. B. uszlegen 20 (I, 299). **8.** III, 155ff. **9.** IV, 93ff. **10.** Vgl. oben S. 698 Anm. 1. **11.** Vgl. Sigwart, S. 70ff.; Staehelin II, 190. **12.** fidei ratio IV, 3.

seinem Ort behauptet wird, dafs aber die bei Luther nachweisbaren Ansätze zu einer religiösen Kritik und Korrektur der alten Traditionen [1]) bei ihm keine Parallelen haben.

6 a. Zur Ausbildung eigentlicher Lehrdifferenzen zwischen Zwingli und Luther führte die Krisis, welche die Auseinandersetzung mit den Anabaptisten für Zwingli mit sich brachte. Zwinglis Gesamtauffassung vom Christentum war derjenigen der Wiedertäufer verwandter als die Luthers. Nicht, weil Zwingli je den radikalen Grundsatz gebilligt hätte: *peccatum est quidquid deus nec verbo nec facto docuit*; er mifsbilligt ihn vielmehr,[2]) denkt hierüber nicht wesentlich anders, als der praktisch konservativere Luther. Wohl aber, weil seine Anschauung den Grundgedanken eines aufgeklärten Katholizismus näher stand als diejenige Luthers. Zwingli hat auch, wie er selbst sagt, eine Zeit lang, von dem Gedanken ausgehend, dafs die „Zeichen“, d. i. die Sakramente, den Glauben befestigen sollten, den „Irrtum“ geteilt, es sei besser, die Taufe bis zu *gutem Alter* aufzuschieben: *denn der touf konnt in den kinden den glouben nit festen, so sy nit glouben könnend.*[3]) Dem Radikalismus gegenüber änderte er diese seine Ansicht. Während Luther, die Kindertaufe rechtfertigend, inbezug auf diese seine Vorstellungen vom Wirken des Sakraments denen des *ex opere operato justificare* nahe hielt,[4]) brach Zwingli, spätestens 1523, völlig mit dem Gedanken der Gnadenmittel. Die Sakramente, sagte er nun, sind *signa vel cerimoniae ..., quibus se homo ecclesiae probat aut candidatum aut militem esse Christi, redduntque ecclesiam totam potius certiorem de tua fide quam te.*[5]) Sie sind Pflichtzeichen, bezw. verpflichtende symbolische Handlungen,[6]) Erinnerungs- und Bekenntniszeichen.[7]) Die Sakramente an sich geben also nichts: *sacramentum, cum aliud porro nequeat esse quam initiatio aut*

1. Vgl. oben S. 750 u. S. 724 bei Anm. 2. 2. de canone missae III, 118 (gegen Sigwart, S. 48 und andere). 3. Vom touf II a, 245; vgl. oben S. 797 bei Anm. 8 u. 9. 4. Vgl. oben § 79, 5 (S. 753 f.). 5. comment. III, 231. 6. ibid. p. 229: sacramentum nihil aliud esse videamus, quam initiationem aut oppignorationem. ... qui sacramentis initiantur, sese adstringunt, oppignorant; vgl. „vom touf“ II a, 244: also festend, eigentlich zu reden, weder wunderzeichen noch pflichtliche zeichen den glouben. 7. So oft; vgl. z. B. Ratschlag von den Bildern I, 575.

publica consignatio, vim nullam habere potest ad conscientiam liberandam.[1]) *Alioqui supervacanea esset mors Christi, si rebus corporeis incorporea substantia animorum purificari posset.*[2]) Dafs hier mit dem „*sola fide justificari*“ Ernst gemacht ist, und zwar nach einer Seite hin, in der auch Luthers Gedanken vor der Auseinandersetzung mit den Anabaptisten und vor dem Abendmahlsstreit sich bewegten,[3]) mufs anerkannt werden. Die Rücksichtslosigkeit, mit der Zwingli sprach,[4]) hat er im Lauf der Zeit gemildert; — dafs die Zeichen als versinnlichte Verkündigung den Glauben stärken könnten und sollten, hat er mit wachsender Entschiedenheit, zumal dem Abendmahl gegenüber, zugegeben.[5]) In diesem Sinne zählte er in der *expositio* unter den *virtutes sacramentorum* auch das auf: *auxilium opemque adferunt fidei.*[6])

6b. Zu diesem allgemeinen Sakramentsbegriffe pafste auch die von Luther abweichende Anschauung vom Abendmahl, deren Zwingli gewifs wurde, als ihm wohl in der zweiten Hälfte des Jahres 1523[7]) der ursprünglich an Luther gerichtete,

---

1. comm. III, 229; vgl. „vom touf“ IIa, 258. **2.** de pecc. orig. III, 642; vgl. Staehelin II, 215ff. **3.** Vgl. oben S. 722 bei Anm. 10 u. 11, S. 734 bei u. nach Anm. 15 u. S. 786 bei Anm. 10 u. 11. **4.** Vgl. „vom touf“ IIa, 239: Us unverstand schryend etlich: Man will uns die heiligen sacrament nemen, unser armen seelen trost. **5.** expos. IV, 57: [sacramenta] adjuvant fidem; ... in eucharistia quatuor potentissimi, immo universi sensus, a carnis cupiditatibus velut vindicantur ac redimuntur et in obsequium fidei trahuntur. **6.** IV, 57. **7.** Baur (II, 279ff.) hat in Anlehnung an den Artikel „Rode“ der RE² (XVIII, 232—242), der seinerseits wieder auf de Hoop-Scheffer, Geschiedenis der Kerkhervorming in Nederland (1873; deutsch von P. Gerlach, Leipzig 1886) ruht, das Bekanntwerden Zw.'s mit dem Hoenschen Briefe schon ins Jahr 1521 versetzt. Doch jener Artikel war voller Irrtümer. In der dritten Auflage (RE³ XVII, 61—67) ist er durch flüchtige Benutzung von OClemen's Aufsatz in ZKG 18, 346—372 noch konfuser geworden. Die wirre Frage über die Reise des Hinne Rode, der jenen Brief des Honius an Zwingli überbrachte, scheint sich jetzt zu klären: vgl. OClemen's [von ihm im MS mir freundlichst zugänglich gemachtes, seine Ausführungen in ZKG 18, 346ff. z. T. korrigierendes] Vorwort zu seiner demnächst in der Weimaraner Luther-Ausgabe erscheinenden Ausgabe der oben S. 658 Anm. 6 u. S. 655f. Anm. 4 erwähnten praefatio Luthers. Klärend mufs die Erkenntnis wirken, dafs Rodes Reise nach Wittenberg mangelhaft bezeugt ist (Kolde, ThLZ 1888, Sp. 253, OClemen in dem erwähnten Vorwort). Wenn der Brief des Honius in der 1525 von Zwingli besorgten Ausgabe

aber von diesem (1521) verschmähte Brief des Niederländers Honius[1]) bekannt geworden war.[2]) Dieser Brief führte aus, daſs das *est* der Einsetzungsworte im Sinn von *significat* zu verstehen sei,[3]) und berief sich dafür auf die Analogie verschiedener Schriftstellen (Mt. 11, 14; Joh. 19, 26; Mt. 16, 18; 1. Kor. 10, 4; Joh. 10, 7; 14, 6; Mt. 21, 42; Joh. 15, 1).[4]) Zwingli lernte aus diesen Ausführungen, *in qua voce tropus lateret.*[5]) Seine durch diese Erkenntnis zum Abschluſs gekommene symbolische Auffassung des Abendmahls hat Zwingli dann vertraulich zuerst am 16. November 1524 in einem Briefe an Matthäus Alber in Reutlingen,[6]) öffentlich zuerst im Frühjahr 1525 im Commentarius[7]) dargelegt. *Hujus rei summa,* so sagt er nun, *ex Joan. VI facile decerpi potest.*[8]) *Christus hoc capite per panem et edere nihil aliud quam evangelium et credere intelligit, ... et prorsus non loquitur de sacramentali esu.*[9]) Ja, der Gedanke eines sakramentlichen Essens des Leibes Christi wird ausdrücklich gerichtet durch die Worte: *caro non prodest quicquam* (Joh. 6, 63).[10]) *Hic ergo murus*

---

den Titel trägt: epistula christiana admodum ab annis quatuor ad quendam, apud quem omne judicium sacrae scripturae fuit, ex Batavis missa sed spreta (Enders III, 412), so ist infolgedessen daraus nur zu schliefsen, daſs der Brief Luther 1521 zuging, nicht aber, daſs Rode damals in Wittenberg war und von dort schon damals weiter reiste nach der Schweiz. Daſs Zwingli den Brief des Honius erst nach Leo Judäs am 2. Februar 1523 erfolgtem Amtsantritt in Zürich kennen lernte, ist nach seiner responsio ad Pomerani epistulam (III, 606: ad Leonem nostrum et ad me) zweifellos (so auch OClemen, ZKG 18, 347 u. Staehelin II, 228); und auch Staehelin (a. a. O.) teilte die von mir schon in der 3. Auflage vertretene Meinung, daſs Zwingli, als er am 15. Juni 1523 den oben S. 798 Anm. 2 erwähnten Brief an Wyttenbach schrieb (VII, 297 ff.), den Brief des Honius noch nicht gekannt haben kann.

1. Enders III, 412—423. **2.** Vgl. Zwingli, amica exegesis III, 553; responsio ad Pomer. III, 606; fründlich verglimpfung IIb, 61. **3.** Enders III, 414, 59 ff. **4.** ib. S. 415. **5.** responsio ad Pom. III, 606; vgl. oben S. 798 bei u. mit Anm. 6. **6.** III, 589—603; vgl. unten § 82, 2. **7.** III, 239 ff. **8.** ep. ad Alb. III, 593. **9.** comm. III, 243. Wenn Zwingli in dem Brief an Alber (III, 593) sagt: neque hic eos audias, qui continuo reclamant „Christus istic nihil agit de hoc sacramento“, so widerspricht das Obigem nicht; Zwingli selbst setzt auch hier hinzu: nam et nos idem sentimus. Eben weil in Johannes VI an ein „sakramentliches Essen“ nicht gedacht ist, sieht Zwingli in diesem Kapitel eine Instanz gegen die Vorstellung eines solchen Essens überhaupt. **10.** comm. III, 246 f.

aheneus esto: caro non prodest quicquam.[1]) *Non esus, sed caesus nobis* [*Christus*] *est salutaris.*[2]) *Tunc editur corpus ejus, cum pro nobis creditur caesum.*[3]) *Nec eos audiendos esse putamus, qui . . . sic decernunt: edimus quidem veram corporeamque Christi carnem, sed spiritualiter. nondum enim vident simul stare non posse „corpus esse" et „spiritualiter edi".*[4]) *Sed . . . videndum, quis sit nativus horum Christi verborum sensus; nam corporeum istum et crassum habere nequeunt.*[5]) *„Est" . . . in sacris litteris non uno loco pro „significat" ponitur*[6]): *Gen. 41, 26; Luc. 8, 11; Mt. 13, 19 etc.*[7]) *Videndum ergo . . ., ut omnia quadrent, si ad hunc modum „est" pro „significat" ponamus. et cum probe quadrabunt, simul probatum erit, quod etiam hoc loco „est" pro „significat" accipi oporteat.*[8]) *Quid ergo facit esus iste? nihil aliud nisi quod tè fratri palam facit esse membrum Christi et ex his, qui Christo fidunt; et rursus te adstringit ad christianam vitam.*[9])

7. Nach einer anderen Seite hin wurde der Kampf mit den Widertäufern folgenreich für die theologische Ausgestaltung der Gedanken Zwinglis und dadurch im weiteren Verlauf der Entwickelung für die Herausbildung theologischer Lehrdifferenzen zwischen der lutherischen und reformierten Dogmatik. Um die anabaptistische Behauptung, nur *actu credentes* seien zu taufen, ad absurdum zu führen, betonte Zwingli 1527 in seinem *elenchus contra catabaptistas*[10]) vor der *fides* als Grund des Heiles die göttliche *vocatio, destinatio* und *electio*: *fides quartum vix tandem locum obtinet.*[11]) Wer *fides* hat, hat an ihr *certissimum signum aeternae salutis,* nicht die Ursache seiner Seligkeit;[12]) und *ii, qui electi sunt, filii dei sunt anteaquam credant.*[13]) So schob das praktische Interesse der antianabaptistischen Polemik den Gedanken der *electio* in den Vordergrund. Da nun dieser Gedanke mit den philosophischen Elementen des Zwinglischen Gottesbegriffs in

---

1. comm. III, 248. **2.** ib. 244. **3.** ep. ad Alb. III, 595. **4.** comm. III, 249. **5.** ib. 253. **6.** ib. 255; vgl. ep. III, 598. **7.** ib. 256 f. **8.** ib. 257. **9.** ep. ad Alb. III, 601. **10.** III, 357—437; hier kommt S. 424 ff. inbetracht. **11.** ibid. 425. **12.** ib. 426; vgl. oben S. 411 bei Anm. 1 und S. 722 bei Anm. 1, aber auch S. 762 bei Anm. 2. **13.** ib. 426; vgl. Gottschick, ZKG VIII, 604. Zwingli zeigt hier, dafs er konsequenter dachte als Luther (vgl. oben S. 768 f.).

enger Verbindung stand, so war bei Zwingli durch jene Zurückdrängung der praktisch religiösen Grundgedanken der Reformation eine Umbildung der reformatorischen Gedanken zu einem dem früheren Dogmengefüge der Art nach gleichen dogmatischen System ermöglicht. Und Zwinglis Neigung zum Systematisieren kam solcher Umbildung entgegen. Diese Umbildung ist erfolgt in dem Anamnema, der überlegtesten und am strengsten disponierten Schrift Zwinglis.[1]) Hier wird die christliche Lehre dargelegt im Rahmen eines von dem Gedanken der göttlichen Allwirksamkeit beherrschten philosophisch-theologischen Systems.

8 a. Auch auf die Fassung einzelner „Lehren" wirkte dies Eintreten des Gedanken der *providentia* in das Zentrum der Gesamtanschauung Zwinglis ein. Dafs Zwingli jetzt ohne Scheu die früher zwar nicht direkt geleugnete, aber doch vermiedene[2]) Konsequenz zog, Gott wirke auch das Böse,[3]) dafs also seine Prädestinationslehre nun supralapsarisch wurde, wie die Luthers,[4]) ist freilich von geringerer Bedeutung. Wichtig aber ist, dafs infolge der Betonung der Erwählungslehre und unter gleichzeitiger Einwirkung des neuen Sakramentsbegriffs Zwinglis Anschauungen von der Erbsünde und von der Kirche Abänderungen erfuhren, die auch hier Differenzen schufen zwischen Zürich und Wittenberg (vgl. Nr. 8 b und 8 c).

8 b. Zwinglis Ansicht über die Erbsünde war schon früher nicht durchaus die Luthers gewesen,[5]) doch hatte er ähnlich gedacht und auch den Schuldcharakter der Erbsünde nicht geleugnet. Dafs die Vulgata in Gen. 8, 21 übersetzt: *sensus et cogitatio humani cordis in malum prona sunt ab adulescentia sua,* hatte er in der Auslegung der Schlufsreden ausdrücklich getadelt; es hätte, meinte er, übersetzt werden müssen *nit allein „geneigt ze bösem", sunder: „ist bös" on alle fürwort und milderung.*[6]) Zwar hatte er schon damals die Erbsünde als *präst* (d. i. Mangel, Fehler, Gebrechen, Krankheit, *defectus*) bezeichnet;[7]) aber er hatte zugleich gesagt: *usz dem prästen vermögend wir*

---

1. IV, 79—144. 2. Vgl. uszlegen 16. I, 217 (CR 89, 87, 21 ff.) und I, 223 (CR 89, 96, 33 f.). 3. anamnema IV, 108: numen ipsum auctor est ejus quod nobis est injustitia, illi vero nullatenus est. 4. Vgl. oben S. 757 bei und nach Anm. 12. 5. Vgl. oben S. 800 bei Anm. 1 u. 2. 6. uszlegen I, 224; CR 89, 99, 9 ff. 7. ib. I, 190 f.; CR 89, 44, 20 ff.

nüts von uns selb, dann wir sind kinder des zorns und tod.[1]) Jetzt behauptete er in dem Taufbüchlein von 1525, *dass der wassertouf ein cerimonisch zeichen ist, an das die seligkeit nit gebunden ist,*[2]) und faſste demgemäſs die Erbsünde als bloſse *minderung oder ärgernusz der ersten yngesetzten menschlichen natur,* die *nit ein verdammlich sünd* sei, *so fer der mensch von glöubigen eltern geboren wirt.*[3]) Im nächsten Jahre (1526) verteidigte er diese Auffassung der Erbsünde als eines Schuld-nicht-einschlieſsenden *natürlichen prästen* (*malus naturalis defectus*) ausdrücklich gegen Urbanus Regius: *diximus originalem contagionem m o r b u m esse, non peccatum; . . . servum nasci misera conditio, non culpa ejus, qui sic nascitur, neque crimen.*[4]) Und nicht mehr nur von Christenkindern, auch von Heiden nahm er jetzt mit wachsender Entschiedenheit an, daſs die bloſse *ad peccandum amore sui propensio,* in der die Erbsünde bestehe,[5]) noch nicht verdamme;[6]) — auch Heiden können erwählt sein.[7])

8c. Inbezug auf die Auffassung der Kirche ward Zwingli unter Einwirkung derselben Faktoren in der *fidei ratio*[8]) und *fidei expositio*[9]) dahin geführt, die *ecclesia electorum* [*invisibilis*[10])], zu der alle [jetzt oder einst] wahrhaft Glaubenden gehören, und die in Lokalkirchen zerfallende[11]) *ecclesia universalis sensibilis* [*visibilis*[12])] derer, *qui per universum orbem Christo nomen dederunt,*[13]) so nebeneinander zu stellen, daſs der *externa praedicatio*[14]) und der Sakramentsverwaltung[15]) alle Beziehung auf die w a h r e Kirche genommen zu sein schien.[16]) Die Differenz gegenüber den früher von Zwingli geteilten[17]) Gedanken Luthers ist freilich geringer, als sie zu-

---

1. ib. I, 190; CR 89, 45, 12f. **2.** IIa, 242; vgl. oben S. 802 bei Anm. 1. **3.** ibid. 287. **4.** de pecc. orig. III, 629; vgl. fidei ratio IV, 6: deus supplicium [Adami] in conditionem vertit, ut servum faceret, quem plectere potuisset. **5.** ibid. 631. **6.** ibid. 633f.; noch resoluter fidei ratio (1530) IV, 7. **7.** ibid. 634; resoluter in der expositio und im anamnema (vgl. oben S. 800 bei u. mit Anm. 5). **8.** IV, 8ff. **9.** IV, 58f. **10.** expositio IV, 58. **11.** fidei ratio IV, 9. **12.** expositio IV, 58. **13.** ibid. **14.** Vgl. anamnema IV, 125. **15.** Vgl. ibid. 119 und fidei ratio IV, 9. **16.** Vgl. R S e e b e r g, Begriff der Kirche I, 1885, S. 83f. **17.** Vgl. oben S. 797 bei Anm. 3 und G o t t s c h i c k, ZKG VIII, 580ff. Auch S t a e h e l i n (I, 175 Anm. 2) erkennt hier Abhängigkeit Zwinglis von Luther an.

nächst zu sein scheint. Denn auch damals noch ist für Zwingli die *ecclesia visibilis* um der Gläubigen willen, die in ihr sind und sich als Prädestinierte wissen, *a parte potiore* als die Kirche zu bezeichnen, ist *hominum judicio ecclesia dei*;[1]) und auch Luther betonte zeitlebens, dafs zur äufseren Wortverkündigung die *interna illuminatio spiritus* hinzukommen müsse.[2]) Doch ist die Differenz auch nicht zu unterschätzen; können doch nach Zwingli auch Heiden erwählt sein. Augustins Anschauung von der Gnade hat Zwingli nicht in dem Mafse überwunden wie Luther.

§ 82. Der Sakramentsstreit.

GESteitz, Ubiquität (RE, 1. Aufl., XVI, 557—616). — Ferner die oben S. 684 f. und vor § 81 aufgeführte Literatur.

1. Die polemische Erörterung der inbezug auf die Sakramente, speziell inbezug auf das Abendmahl, zwischen Luther und Zwingli bestehenden Differenzen hat die Anschauung keines der beiden geändert. Aber sie hat erstens Luther zu einer spekulativen Begründung seiner Abendmahlslehre veranlafst; hat dadurch zweitens auch hinsichtlich der Christologie eine Differenz zwischen Luther und Zwingli blofsgelegt, bezw. geschaffen; sie hat endlich drittens den Prozefs einer doktrinären Umbildung der reformatorischen Gedanken Luthers in wirksamster Weise gefördert.

2. Luther war seiner Überzeugung von der leiblichen Gegenwart Christi im Abendmahl gewifs, als 1524 durch Karlstadts wunderliche Deutung der Einsetzungsworte — Christus wies nach Karlstadt bei dem τοῦτο auf seinen Leib[3]) — eine alsbald immer weitere Kreise ziehende Erörterung der Frage angeregt wurde. Veranlafst durch eine Anfrage der Strafsburger Prediger,[4]) verfafste und publizierte Luther einen, vom 15. Dezember 1524 datierten „Brief an die Christen zu Strafsburg",[5]) der die Adressaten vor Karlstadt und Genossen

1. fidei ratio IV, 9; vgl. (z. T. gegen Seeberg) Gottschick, ZKG VIII, 582 ff., speziell 611 f. 2. Vgl. oben S. 761 bei und mit Anm. 3. 3. Vgl. HBarge, Andreas Bodenstein von Karlstadt II, 1905, S. 169 f. 4. Enders V, 59—72; Luthers private Antwort ist verloren, vgl. Enders V, 83 Anm. 1. 5. EA 53, 270—277.

warnen sollte. Über das Abendmahl äufserte Luther hier: *Das bekenne ich, wo D. Carlstad oder jemand anders vor fünf Jahren mich hätte mögen berichten, dass im Sacrament nichts dann Brod und Wein wäre, der hätte mir einen grossen Dienst than. Ich hab wohl so harte Anfechtunge da erlitten und mich gerungen und gewunden, dass ich gern heraus gewesen wäre, weil ich wohl sahe, dass ich damit dem Papstthum hätte den grössten Puff können geben. ... Aber ich bin gefangen, kann nit heraus; der Text ist zu gewaltig da, und will sich mit Worten nit lassen aus dem Sinn reissen. ... wie D. Carlstad davon schwärmet, ficht mich so wenig an, dass mein Meinung nur dester stärker dadurch wird.*[1]) Gleichzeitig war Zwingli von den Strafsburgern um seine Meinung über Karlstadt gefragt. Er antwortete durch Brief vom 16. Dezember 1524[2]) und durch Mitteilung seines oben[3]) schon erwähnten Schreibens an Alber vom 16. November. Nachdem dann Luther Ende 1524 und Anfang 1525 in der Schrift *Wider die himmlischen Propheten von den Bildern und Sacrament*[4]) die Anschauung Karlstadts [die er durch Zwingli gebilligt glaubte] öffentlich angegriffen hatte, trat auch Zwingli öffentlich hervor: er publizierte im März 1525 seinen Brief an die Strafsburger, das Schreiben an Alber und seinen *commentarius*, im August die letzteren ergänzende Schrift *„subsidium sive coronis de eucharistia“*[5]) und etwa gleichzeitig auch den Brief des Honius.[6]) Der Abendmahlsstreit begann, als Bugenhagen Zwinglis Lehrweise angriff,[7]) Zwingli im Oktober 1525 replizierte,[8]) Oekolampad im September sein umfangreiches Buch *de genuina verborum domini „hoc est corpus meum“ juxta vetustissimos authores expositione* den schwäbischen Predigern widmete,[9]) und diese ihm im Oktober in ihrem von Brenz verfafsten [erst Anfang 1526 gedruckten] *Syngramma* antworteten.[10]) Oekolampad dachte im wesentlichen wie Zwingli:

1. EA 53, 274. **2.** Zwingli WW III, 615—626. **3.** S. 803 bei Anm. 6. **4.** EA 29, 134—297. **5.** WW III, 326—356. **6.** Vgl. oben S. 802 Anm. 7 u. S. 803 bei Anm. 1. **7.** Contra novum errorem de sacramento corporis et sanguinis Christi [ad D. Joann. Hessum Vratislaviensem] epistula 1525, vgl. WA XIX, 447. **8.** ad Joann. Bugenhagii Pomerani epistulam responsio, WW III, 604—614. **9.** Vgl. WA XIX, 447f. **10.** Deutsch bei Walch, Luthers Werke 20, 667ff.

er erklärte zwar das *„est“* als *„ist“*, faſste aber [mit Tertullian [1]] das *corpus* als *figura corporis.* Die Schwaben meinten wie Luther zu denken, obgleich sie, den wahren Leib Christi als das durch und mit dem Worte dem Glauben mitgeteilte Heilsgut des Abendmahls ansehend, einen Genuſs des Leibes Christi durch die Ungläubigen nicht klar voraussetzten.[2]) Luther war trotzdem von ihrem *libellus* sehr angetan.[3])

3. Zu direkter Polemik zwischen Luther und Zwingli kam es zunächst noch nicht. Luther behandelte zwar am 28. und 29. März 1526 die Abendmahlsfrage, wenn auch ohne die bekämpften Gegner namhaft zu machen, ausführlich in drei Predigten, die ohne sein Zutun als *Sermon vom Sacrament des Leibes und Blutes Christi wider die Schwarmgeister* alsbald publiziert wurden,[4]) schrieb auch gleichzeitig eine im Juni publizierte Vorrede zu einer deutschen Ausgabe des *Syngramma suevicum,*[5]) in der auch *Huldrich Zwingel mit seim „significat“* und *Johann Oekolampadius mit seiner „figura corporis“* kurz zurückgewiesen wurden. Übrigens aber schwieg er, obwohl die Frage im Süden Deutschlands die Gemüter immer mehr aufregte. Ebenso hatte Zwingli Luther bisher nicht angegriffen. Auch seine im Februar 1526 publizierte populäre Schrift *„Ein klare underrichtung vom nachtmal Christi“* [6]) vermied, wie Zwingli selbst sagt, absichtlich *des hochgeleerten manns, Martini Luters, anrüren,*[7]) polemisierte nur gelegentlich, wie Oekolampads gleichzeitiges *Antisyngramma* ausdrücklich, gegen das Schwäbische Syngramma. Erst im April 1527 wandte sich Zwingli direkt an Luther: er sandte ihm mit einem Begleitbriefe vom 1. April [8]) seine *amica exegesis, i. e. expositio eucharistiae negotii ad Martinum Luther,*[9]) und zwei andere Schriften, deren eine die populäre Erwiderung auf den *Sermon vom Sacrament* gewesen sein wird, die unter dem Titel *„Fründlich verglimpfung und ableinung über die predig des trefflichen Martini Luthers wider die schwärmer“* in eben

---

1. Vgl. oben S. 213 Anm. 8 zu S. 212. **2.** Vgl. WWalther, WA XIX, 452 ff. **3.** An Agricola 18. 2. 1526 (Enders V, 321) und an Spalatin 27. 3. 1526 (ib. 329 f.). **4.** Zwei zumeist lateinische Nachschriften der Predigten und der gedruckte Sermon WA XIX, 482—523; letzterer allein EA 29, 328 bis 359. **5.** WA XIX, 457—461; EA 65, 180—185. **6.** WW IIa, 426 bis 468. **7.** ib. 467. **8.** WW VIII, 39—41. **9.** WW III, 459—562.

dieser Zeit ausging. Luther hatte sich inzwischen zu direktem Angriff entschlossen und Ende März 1527 seine scharfe Streitschrift vollendet: *Dass diese Wort Christi „Das ist mein Leib etc." noch feststehen wider die Schwarmgeister.*[1]) Nun ging auch Zwingli [und gleichzeitig Oekolampad] zur Polemik über: *Dass dise worte Jesu Christi . . . ewiglich den alten einigen sinn haben werdend, und M. Luther mit sinem letzten buch sinen und des papsts sinn gar nit . . . bewärt hat* (Juni 1527).[2]) Luther liefs, antwortend, im März 1528 in und mit seinem sog. „Grofsen" *Bekenntnis vom Abendmahl Christi*[3]) die „Ketzer" fahren.[4]) Zwingli und Oekolampad publizierten noch eine gemeinsame Gegenschrift: *Uiber doctor Martin Luthers buch, „bekenntnuss" genannt, zwo antwurten, Joannis Ecolampadii und Huldrychen Zwinglis.*[5])

4. Einem doppelten Einwande der „Sakramentierer" sah sich Luther schon in den Predigten vom März 1526[6]) und in der Vorrede zum Syngramma,[7]) ja [neben anderen] bereits in der Polemik gegen Karlstadt[8]) gegenüber: dem Einwande, die Annahme einer realen Gegenwart des Leibes Christi sei absurd (Mt. 26, 11; Ps. 110, 1) und unnötig (Joh. 6, 63). Bei der Entgegnung auf das erste dieser Argumente ist Luther schon in der Schrift *Wider die himmlischen Propheten* dazu geführt worden, durch eigenartige christologische Behauptungen eine spekulative Begründung der Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl zu geben.[9]) Am deutlichsten sind die be-

---

1. WA XXIII, 38—320; EA 30, 19—150. 2. WW IIb, 16—93. 3. EA 30, 151—373. 4. a. a. O. S. 153: so will ich nu sie fahren lassen nach der Lehre St. Pauli, Tit. 3, 10. 5. Zwinglis Anteil in dessen Werken: IIb, 94—223. 6. WA XIX, 486; EA 29, 332. 7. WA XIX, 461, 2; EA 65, 184. 8. EA 29, 288 u. 275. 9. Schon in „Wider die himml. Propheten" (EA 29, 293) schreibt Luther: „Das Reich Gottes ist inwendig in euch. Daraus folget nu nicht, dass Christus nirgend sei, sondern dass er allenthalben sei und alles erfülle." Wenn er nun in derselben Schrift sagt, er wisse nicht, „wie Christus ins Sakrament bracht werde" (S. 243), so hat dies zwar in den Predigten vom März 1526, obgleich auch diese deutlich die Ubiquität lehren (WA XIX, 491 f.; EA 29, 337 f.), seine Parallele (vgl. WA XIX, 500: dass ich aber sag, wie es zugehe, non possum dicere. sino hoc „in pane est suum corpus", wie aber, non possum). Ein Widerspruch zwischen dem Hinweis auf die Ubiquität und dem Geständnis des Nichtwissens ist aber doch nicht zu leugnen. Vielleicht erklärt er sich daraus, dafs Luther unklar bald auf die Ubiquität, bald

treffenden Ausführungen der beiden oben[1]) genannten Streitschriften: *Wo du mir Gott hinsetzest, da musst du mir die Menschheit mit hinsetzen, sie lassen sich nicht sondern, ... es ist eine Person worden.*[2]) *Wenn Christus im Abendmahl diese Worte „Das ist mein Leib" gleich nie hätte gesagt noch gesetzt, so erzwingens doch diese Worte „Christus sitzt zur Rechten Gottes", dass sein Leib und Blut da müge sein, wie an allen Oertern.*[3]) *Es ist aber ein Unterscheid unter seiner Gegenwärtigkeit und deinem Greifen ..., du wirst ihn nicht ertappen, ob er gleich in deinem Brod ist, es sei denn, dass er sich dir anbinde und bescheide dich zu eim sonderlich Tisch durch sein Wort.*[4]) Die näheren Ausführungen, die Luther im Grofsen Bekenntnis und seitdem gelegentlich sonst über die zur Rechtfertigung der *ubiquitas corporis Christi* von ihm behauptete *communicatio idiomatum*[5]) gegeben hat,[6]) decken sich mit dem, was später das *genus idiomaticum, apotelesmaticum* und *majestaticum* der *communicatio idiomatum* genannt ist, d. h. Luther behauptet nicht nur, dafs die *idiomata* einer jeden der beiden Naturen Christi der ganzen Person eignen, sodafs diese bald nach dieser, bald nach jener Natur benannt werden kann; auch nicht nur, dafs die eine Natur in Gemeinschaft mit der anderen das Ihrige wirke; er lehrt vielmehr eine reale Mitteilung der göttlichen *idiomata*, hier speziell der Allgegenwart, an die menschliche Natur. Luther gab in diesen Ausführungen nicht, wie er meinte,[7]) alte theologische Tradition wieder — nur das *genus idiomaticum* und das *genus apotelesmaticum* haben die

---

auf die Multivolipräsenz rekurriert (vgl. oben im Texte S. 812 bei u. nach Anm. 5 u. 6). Zu letzterer pafst allenfalls ein Nichtwissen inbezug auf die Frage, „wie Christus ins Sakrament gebracht werde".

1. Vgl. oben S. 810 bei Anm. 1 u. 3. 2. Bekenntnis, S. 212. Der Ausgangspunkt dieser Spekulationen Luthers ist der geschichtliche Christus; vgl. oben S. 724 bei Anm. 4. 3. „Dafs diese" usw. S. 65. 4. ibid. S. 69 f. Auch diese Ausführungen sind Beispiele dafür, dafs Luthers dogmatische Aussagen am aneignenden Glauben orientiert sind (vgl. oben S. 780 f.). „Objektiv" hat die Unterscheidung zwischen dem „Dasein" und dem „Für-uns-da-sein" doch keinen Sinn. 5. Vgl. Predigten über Joh. cap. III u. IV, EA 46, 366: „nam communicatio naturarum adducit etiam communicationem idiomatum. Davon haben die alten Väter fleifsig gelehret und geschrieben". 6. Bekenntnis, S. 203—207; vgl. Köstlin II², 142—147. 7. Vgl. oben Anm. 5.

orthodoxe Tradition für sich[1] —; er knüpfte, weiterbildend, an an die Scholastik Ockams.[2] Ockamistischer Tradition[3] folgte er auch, wenn er, um die Art der Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl zu verdeutlichen, drei Arten des Gegenwärtigseins unterschied: *es sind dreierlei Weise an eim Ort zu sein, localiter oder circumscriptive, definitive, repletive.*[4] Nach letzterer Art des Gegenwärtigseins ist Christi Leib vermöge der Vereinigung mit der Gottheit allenthalben, hat also Ubiquität;[5] nach der zweiten *kann* er unräumlich sein, *wo er will*, hat also Multivolipräsenz;[6] Luther benutzt beide Vorstellungen, um zu erklären, dafs Christi Leib im Abendmahlsbrot ist und dort sich finden lassen will. — Dafs diese Gedanken Luthers den Vorwurf der *absurditas*, den seine Gegner seiner Abendmahlslehre machten, widerlegt hätten, läfst sich nicht sagen. Im Gegenteil, sie häufen die Absurditäten. Denn Luther dachte für gewöhnlich den verklärten Leib Christi nicht minder materiell, als die Scholastiker;[7] — und dieser Leib soll in jedem Brot sein, wie der Sonne Glanz überall ist!!![8]

5. Im Gegensatz zu dem zweiten Einwand hielt Luther auch[9] im Abendmahlsstreit fest, das Heilsgut im Abendmahl sei die Vergebung der Sünden durchs Wort, das *signum* Leib und Blut Christi, das alle empfangen *zum Wahrzeichen und Sicherung.*[10] Er sagte auch jetzt noch, dafs *in der Predigt eben das ist, das da ist im Sacrament,* und nannte als das Spezifische des Sakraments die individuelle Applikation: *dass*

---

1. Vgl. oben S. 275 bei und mit Anm. 3, S. 288 bei Anm. 8 und S. 299 bei Anm. 6. Das genus majestaticum läfst das ὁμοούσιος ἡμῖν inbezug auf die Menschheit Christi faktisch nur θεωρίᾳ μόνῃ (vgl. oben S. 304 bei Anm. 2) bestehen. 2. Vgl. oben S. 619f. 3. Vgl. oben S. 618f. 4. Bekenntnis, S. 207; vgl. die weiteren Ausführungen S. 207ff. Auch die S. 216 gegebenen Beispiele für das Gegenwärtigsein im Sinne des esse definitive entstammen der nominalistischen Schultradition (vgl. oben S. 618 Anm. 2). 5. Bekenntnis, S. 216 u. 225f. 6. ibid. S. 216. 7. Vgl. oben S. 579 Anm. 7 und Luther, Von Conciliis, EA 25², 378: „die natürlichen [idiomata] bleiben, als: dass er Leib und Seele, Haut und Haar, Blut und Fleisch, Mark und Bein und alle Glieder menschlicher Natur habe. Darumb man sagen muss: dieser Mensch, das Fleisch und Blut Mariä, ist Schöpfer Himmels und der Erden“ usw. 8. Dafs diese usw. S. 69; vgl. Bekenntnis, S. 216. 9. Vgl. oben S. 734 bei Anm. 14 und S. 735 bei Anm. 2—4. 10. Sermon WA XIX, 510, 22; EA 29, 350.

es auf gewisse Person deute.[1]) Doch wufste Luther jetzt auch dem leiblichen Essen, das freilich *ohn geistlich Essen* (d. i. ohne den Glauben an das „Für-euch") *kein nütz, sondern auch schädlich ist, wie Paulus sagt, 1. Kor. 11, 29,*[2]) in Anlehnung an die altkirchlichen [physisch-magischen] Vorstellungen vom *φάρμακον ἀθανασίας,* insonderheit bei Irenaeus,[3]) einen besonderen Nutzen zuzuschreiben: *Gott machts, dass der Mund für das Herze leiblich, und das Herz für den Mund geistlich esse, und also alle beide von einerlei Speise gesättigt und selig werden;*[4]) *es ist Gott in diesem Fleisch, ein Gottsfleisch, ein Geistfleisch ists, es ist in Gott, und Gott in ihm; drumb ists lebendig und gibt Leben allen, die es essen, beide Leib und Seelen.*[5]) Damit war, wenn auch zögernd,[6]) auf Kosten der evangelischen Grundgedanken[7]) ein Spezifikum des Sakraments aufgewiesen, das auch[8]) beim Abendmahl einer katholisierenden Schätzung des Sakraments die Tür öffnete. Luther selbst hat übrigens diesen polemisch brauchbaren Gedanken sonst so gut wie gar nicht verwertet.[9])

6. Die Voraussetzung des in Nr. 5 Besprochenen sind Luthers Vorstellungen von der Vereinigung von Brot und Leib, Wein und Blut. Wenn Luther zur Erklärung des *τοῦτο* schon Karlstadt gegenüber auf die Redefigur der Synekdoche verweist — die Schrift, sagt er ihm, brauche oft die Redefigur, *so do Synecdoche heisst, das ist wenn sie ein Ganzes nennet, und doch nur einen Teil meinet. . . . gleich als wenn eine Mutter auf die Wiegen, da ihr Kind innen läge, deutet und spräche „Das ist mein Kind"*[10]) —, so will er damit Brot und

---

1. Sermon WA XIX, 504f.; EA 29, 345f. **2.** Dafs diese usw. S. 86; vgl. Kleiner Katech., 5. Hauptstück, Frage 2 u. 3 (EA 21, 20). **3.** Vgl. oben S. 146 bei Anm. 2 und den Hinweis auf diese Stelle bei Luther (Dafs diese usw. S. 116ff.). Die editio princeps des Irenaeus erschien 1526 (vgl. oben S. 662). **4.** Dafs diese usw. S. 93f. **5.** ibid. S. 125. **6.** Luther weifs (Dafs diese usw. S. 141) dem Einwande, dafs das Wort allein das Leben wirken könne, nur mit echt nominalistischen Erwägungen à la Ockam (vgl. oben S. 609f.) zu begegnen. **7.** Vgl. oben S. 736 bei Anm. 5 und S. 802 bei u. nach Anm. 2. **8.** Vgl. über die Taufe oben S. 753ff. **9.** Nur auf eine, wohl in die Zeit des Abendmahlsstreits fallende Predigt (EA^2 3, 541) kann verwiesen werden; vgl. Köstlin I^2, 456. **10.** Wider die himml. Propheten, EA 29, 266f.

Leib nicht nur als äuſserlich verbunden bezeichnen.[1]) Im Gegenteil; er meint, nur die Sprache isoliere in dem Ganzen einen Teil: das Abendmahlsbrot sei *Fleischbrot oder Leibsbrot d. i. ein Brot, so mit dem Leibe Christi ein sacramentlich Wesen und ein Ding worden ist.*[2]) Nicht Vermischung beider Gröſsen, eine Art *communicatio idiomatum* wird statuiert. Das zeigen auch die z. T. sehr unpassenden Beispiele: feuriges Eisen,[3]) Weinholz, Goldleder, Geldbeutel usw.[4]) Vermöge dieser engen Verbindung zwischen Leib und Brot — freilich aber auch nur ihretwegen — kann auch von einem Zerbeiſsen des Leibes Christi gesprochen werden.[5])

7. Zwinglis Anschauung vom Abendmahl hat während des Streites eine Weiterbildung nicht erfahren. Das ist begreiflich. Denn, während Luther erst im Abendmahlsstreit in die Lage kam, Zwingli gegenüber die Richtigkeit seiner Anschauung zu prüfen, auch den Brief des Honius erst kennen lernte, als seine Meinung schon feststand,[6]) hatte Zwingli sich mit Luthers Gedanken auseinandersetzen können und müssen, ehe er mit seiner Auffassung an die Öffentlichkeit trat.[7]) Zwinglis Hauptargumente blieben die exegetische Notwendigkeit der tropischen Auslegung und Joh. 6, 63.[8]) Dazu trat im Gegensatz zu Luthers spekulativer Begründung die These: *ad dexteram dei est* [*Christus*], *istic sessurum se dixit, usque dum arbiter omnium futurus redeat. in uno loco esse oportet, quod ad humanam attinet naturam.*[9]) Diese These führte auch den Schweizer Reformator zur Erörterung der Zweinaturenlehre.[10]) Unbeschadet der Einheit der Person in Christo sollen nach Zwingli die beiden Naturen, da sie unvermischt geblieben

1. Bekenntnis, S. 299 polemisiert er selbst gegen solche Ausdeutung der Synecdoche. 2. ibid. S. 300. 3. Wider die himml. Propheten, EA 29, 265; Bekenntnis, EA 30, 299 u. ö. 4. Bekenntnis, S. 299 f. 5. ibid. S. 297. Luther rechtfertigt hier ausdrücklich die sog. confessio Berengarii (oben S. 502 bei Anm. 1). 6. Vgl. oben S. 803 und S. 802 f. Anm. 7. 7. Mehr als das oben Gesagte war mit der irrigen, von Staehelin (II, 222 bei Anm. 2) mit Recht abgewiesenen Formulierung dieses Gedankens in der 3. Auflage nicht gemeint. 8. Vgl. z. B. „Daſs dise usw." WW II b, 37—66 und S. 85 ff. 9. amica exegesis III, 520. 10. Vgl. den Abschnitt „de alloeosibus duarum naturarum in Christo" in der amica exegesis (III, 525 ff.) und den „von den beeden naturen in Christo und ihrem gegenwechsel" in „Daſs dise usw." (II b, 66 ff.).

sind,[1]) wohl auseinander gehalten werden. Eine *communicatio idiomatum* in Luthers Sinn findet zwischen ihnen nicht statt.[2]) Die sie angeblich stützenden Bibelstellen sind vielmehr als „Allöosen" aufzufassen. Die *alloeosis*, die *„gegenwechsel" mag ziemlich vertütschet werden,*[3]) ist nämlich eine Redefigur, eine *desultoria locutio,*[4]) in welcher *ein gegenwechseln zweier naturen* stattfindet, *die in einer person sind, da man aber die einen nennet und die andern verstat; oder das nennet, das sie beed sind, und doch nur die einen verstat.*[5]) Demgemäfs behauptet Zwingli gegen Luther von Christo: *nach der göttlichen [natur] ist er zur grechten von ewig zu ewig, also dass er allenthalb ist, wo gott ist; dann er ist gott selbs. ... die menschheit aber ist nit also zur grechten gottes.*[6]) Den Einwand, dafs Schriftstellen wie Joh. 12, 32 und 3, 13 nicht von der göttlichen Natur ein „Auffahren" oder „Herabfahren" aussagen könnten, erledigt Zwingli mit der Bemerkung, in diesen Stellen liege die Redefigur der ἠθοποιΐα vor, d. i. eine *sittendichtung, da man einem einen sitten andichtet, den er von natur nicht hat,*[7]) *welche sittenandichtung Paulus noch vil gröber von Christo brucht Phil. 2, 7.*[8]) — Dafs diese Christologie zum dynamistischen Monarchianismus hin tendiert,[9]) ist sehr erklärlich; diese Tendenz hat jedes Nestorianisieren,[10]) ja jede Anschauung, die irgendwie den Logos nach der Menschwerdung aufserhalb der Menschheit Jesu denkt.[11]) — Beachtenswert ist endlich in Zwinglis Polemik gegen Luther die energische Betonung des Gedankens, der Leib Christi in Mt. 26, 26 sei der in den Tod gegebene, nicht der auferstandene.[12]) Luther hat sich demgegenüber und schon früher gegenüber Karlstadt in der Polemik soweit verirrt, dafs er, um die bildliche Bedeutung des Brotbrechens nicht zugeben zu müssen, das „für euch gebrochen" auf das Austeilen bezog.[13])

---

1. „Dafs dise usw." IIb, 68. **2.** ibid. S. 76f. **3.** ibid. S. 68. **4.** amica exegesis III, 525. **5.** „Dafs dise usw." IIb, 68. **6.** ibid. S. 71. **7.** ibid. S. 74. **8.** ibid. S. 75. **9.** Sigwart, S. 128ff. **10.** Vgl. oben § 36, 6 (S. 284). **11.** Vgl. oben S. 95 bei u. nach Anm. 8 und 9 und RE³ X, 258, 26—262, 28. **12.** amica exegesis III, 523. **13.** Bekenntnis, EA 30, 261f.; Wider die himmlischen Propheten, EA 29, 281f.

8. Die verhängnisvollste Folge des Abendmahlsstreites war, daſs während desselben die oben[1]) bei Luther nachgewiesenen alten Voraussetzungen von der Schrift, als der wörtlich inspirierten *lex fidei*, und der Heilsnotwendigkeit der Zustimmung zu dem detaillierten Dogma der Kirche praktisch wirksam wurden.[2]) Denn Luther urteilte im Groſsen Bekenntnis: *ich bekenne für mich, dass ich den Zwingel für einen Unchristen halte mit all seiner Lehre; denn er hält und lehret kein Stück (!) des christlichen Glaubens recht und ist ärger worden siebenmal, denn da er ein Papist war* (!).[3]) Allerdings hat Luther in Marburg im Oktober 1529 die Irrigkeit dieses Urteils z. T. eingesehen; in den 15 Marburger Artikeln[4]) verständigten sich die Schweizer und die Wittenberger völlig inbezug auf folgende 14 Punkte: Trinitätslehre (1), Menschwerdung (2), Gottheit und Menschheit Christi (3), Erbsünde (4), Erlösung durch den Glauben an Christi Tod (5), Glauben als Gottes Gabe (6), Glauben als unsere Gerechtigkeit (7), Vermittelung des Glaubens durch das „mündlich Wort" (8), Taufe (9), gute Werke (10), Beichte (11), weltliche Ämter und Beruf (12), Freiheit hinsichtlich der menschlichen Traditionen (13), Kindertaufe (14). Und auch inbezug auf das Abendmahl wurde neben der Meinungsdifferenz ein beträchtliches Maſs von Übereinstimmung herausgestellt: *zum funfzehnten glauben und halten wir alle von dem Nachtmahl unsers lieben Herrn Jesu Christi, dass man beide Gestalt nach der Einsetzung Christi brauchen soll; dass auch die Mess nicht ein Werk ist, womit einer für den andern, Toten oder Lebendigen, Gnad erlange; dass auch das Sacrament des Altars sei ein Sacrament des wahren Leibes und Blutes Jesu Christi, und die geistliche Niessung desselbigen Leibes und Blutes einem jeglichen Christen vornehmlich vonnöthen; desgleichen der*

1. § 79, 2e u. 3 (S. 746 ff.). 2. Vgl. Staehelin II, 251: Es handelte sich im Streit über die Abendmahlslehre für die Reformationskirche um die groſse Frage, ob sie die Gewähr und das Kennzeichen der Einheit in einer bis ins Einzelne übereinstimmenden Lehre, oder in der Gemeinsamkeit eines Glaubens zu suchen habe, der in seiner Entfaltung auch der Freiheit und dem Kampf entgegengesetzter dogmatischer Richtungen Spielraum lassen würde. 3. EA 30, 225. 4. CR 26, 121 ff.; ThKolde, Die Augsburgische Konfession, Gotha 1896, S. 119—122; EA 65, 88—91 (wo Artikel 14 fehlt).

Brauch des Sacraments, wie das Wort, von Gott dem Allmächtigen gegeben und geordnet sei, damit die schwachen Gewissen zum Glauben zu bewegen durch den hl. Geist. Und wiewohl aber wir uns, ob der wahre Leib und Blut Christi leiblich in Brot und Wein sei, dieserzeit nicht verglichen haben, so soll doch ein Theil gegen den andern christliche Liebe, sofern jedes Gewissen immer leiden kann, erzeigen und beide Theile Gott den Allmächtigen fleissig bitten, dass er uns durch seinen Geist in dem rechten Verstand bestätigen wolle.[1]) Allein, dafs auch Zwingli ein Christ sei, hat Luther nicht anerkannt.[2]) Die Zugehörigkeit zur christlichen Kirche war von der Zustimmung zu einem Dogma abhängig gemacht, über dessen Schriftgemäfsheit sehr ernste Männer nicht einig waren. Daher ist es, so wenig es zu Luthers Grundgedanken pafste, dennoch erklärlich, dafs Luther im zwölften der auf den Marburger Artikeln ruhenden 17 Schwabacher Artikel schreiben konnte: *solche Kirche ist nichts anderes denn die Gläubigen an Christo, welche obgenannte Artikel und Stücke glauben.*[3]) — Die übernommenen Voraussetzungen hatten bereits damals gegenüber den neuen Gedanken einen die neu-erkannte Wahrheit schädigenden Einflufs erhalten.

§ 83. Die erste bekenntnismäfsige Ausprägung der evangelischen Lehre. Augustana und Tetrapolitana.

ThKolde, Augsburger Bekenntnis und dessen Apologie (RE II, 242—250); vgl. die oben S. 684f. und die vor § 80 genannte Literatur. — KEFörstemann, Urkundenbuch zur Gesch. des Reichstags zu Augsburg, 2 Bde., Halle 1833—1835. — GPlitt, Einleitung in die Augustana, 2 Bde., Erlangen 1867—68. — OZöckler, Die Augsburgische Confession usw. Frankfurt a. M. 1870. — GPlitt, Die Apologie der Augustana. Erlangen 1873. — RCalinich, Kann der 10. Artikel der Augustana im Sinn der Transsubstantiation verstanden werden? (ZwTh XVI, 1873, S. 541 ff.). — FLoofs, Die Bedeutung der Rechtfertigungslehre der Apologie usw. (StKr 1884, S. 613—688; vgl. FvFrank, NkZ III, 1892, S. 846—879 und oben S. 699 Anm. 1. Gegenwärtig kann ich nicht mehr für alle Ausführungen

1. Kolde, S. 121 f.; die Wortformen modernisiert wie EA 65, 91. 2. Luther an J. Probst 1. 6. 30, Enders VII, 354, 76 ff.: tandem id concessimus, ut articulo ultimo ponitur, ut fratres quidem non essent, sed tamen caritate, quae etiam hosti debetur, nostra non spoliarentur. 3. CR 26, 157; Kolde, Die Augsburgische Konfession, S. 126.

meines Aufsatzes eintreten). — AEichhorn, Die Rechtfertigungslehre der Apologie (StKr 1887, S. 415—491). — ThBrieger, Die Torgauer Artikel (Kirchengeschichtliche Studien, Herm. Reuter gewidmet, Leipzig 1888, S. 265—320). — HVirck, Melanchthons politische Stellung auf dem Reichstag zu Augsburg 1530 (ZKG IX, 1888, S. 67—104 u. 293—340). — ETröltsch s. vor § 79. — JFicker, Die Konfutation des Augsburgischen Bekenntnisses, ihre erste Gestalt und ihre Geschichte, Leipzig 1891. — ThKolde, Die Augsburgische Konfession lateinisch und deutsch ... mit fünf Beilagen: 1. die Marburger Artikel, 2. die Schwabacher Artikel, 3. die Torgauer Artikel, 4. die Confutatio pontificia, 5. die Augustana von 1540 (Variata), Gotha 1896 (im folgenden nur: Kolde). — JWRichard, Melanchthon and the Augsburg Confession (Lutheran Quarterly, Gettysburg [?] in Nordamerika, 1897 u. 1898) und: Luther and the Augsburg Confession (ibid. 1899 u. 1900). — CStange, Über eine Stelle in der Apologie, ein Beitrag zur Rechtfertigungslehre der Apologie (NkZ 1899, S. 169—190) und: Zum Sprachgebrauch der Rechtfertigungslehre in der Apologie (ibid. S. 543—561). — APaetzold, Die Konfutation des Vierstädtebekenntnisses, Leipzig 1900. — PTschackert, Die unveränderte Augsburgische Konfession, deutsch und lateinisch ..., kritische Ausgabe, Leipzig 1901 (gleichzeitig eine Text-Ausgabe). — AWarko, Die Erbsünden- und Rechtfertigungslehre der Apologie in ihrem geschichtlichen Gegensatze zur mittelalterlichen und gleichzeitigen katholischen Theologie (StKr 1906, S. 86—132 u. 200—236). — ThKolde, Die älteste Redaktion der Augsburger Konfession mit Melanchthons Einleitung, Gütersloh 1906.

1 a. Noch dauerte die in Marburg nicht beseitigte Spannung zwischen den Wittenbergern und Schweizern an, als das entgegenkommende kaiserliche Ausschreiben zum Augsburger Reichstage[1]) den Sächsischen Kurfürsten veranlafste, eine gleichfalls entgegenkommende Apologie seiner Stellung zum alten Glauben und zu den kirchlichen Zeremonien durch seine Theologen vorbereiten zu lassen. Auf Grund eines dem Kurfürsten Ende März 1530 in Torgau eingereichten [nicht von Luther verfafsten] Gutachtens der „Gelehrten zu Wittenberg", der sogen. „Torgauer Artikel",[2]) und unter Benutzung der Schwabacher Artikel[3]) hat Melanchthon [der mit Luther den

---

1. Förstemann I, 1—9. **2.** Erst Brieger hat erwiesen, dafs die sog. „Torgauer Artikel" in dem bei Förstemann I, 68—84 (CR 26, 171 bis 182; jetzt auch bei Kolde, S. 128—139) gedruckten Gutachten vorliegen. **3.** CR 26, 129—160, Kolde, S. 123—127; vgl. oben S. 817 bei Anm. 3. Eine [von JWRichard im Lutheran Quarterly, Juli 1901, und dann von CStange, StKr 1903, S. 459—470 publizierte] sehr mangelhafte lateinische Übersetzung dieser Schwabacher Artikel hat der Sächsische Kurfürst alsbald nach seiner [am 2. Mai erfolgten] Ankunft in Augsburg,

Kurfürsten von Torgau nach Koburg begleitete und dann, während Luther in Koburg blieb, mit dem Kurfürsten nach Augsburg aufbrach] z. T. schon in Koburg, dann [seit dem 2. Mai] in Augsburg unter fortwährendem Nachbessern diese *apologia* ausgearbeitet.[1]) Aus dieser zunächst nur als Eingabe des Sächsischen Kurfürsten und seines Bruders gedachten „Apologie“ ist, da Landgraf Philipp, dann auch Markgraf Georg v. Brandenburg, die Herzöge von Lüneburg, Wolfgang v. Anhalt, Albrecht von Mansfeld und die Städte Nürnberg und Reutlingen mit dem Kurfürsten von Sachsen gemeinsame Sache machten, nach stetigem, weiterem Korrigieren und nach Herstellung einer neuen Vorrede und eines entsprechenden Epilogs[2]) die am 25. Juni verlesene *confessio Augustana*[3]) der eben genannten Fürsten und Städte hervorgewachsen.

---

ohne Beratung mit seinen Theologen, heimlich dem Kaiser als sein Bekenntnis nach Innsbruck geschickt. Melanchthons Anschlufs an die Schwabacher Artikel ist, vielleicht nicht aufser Zusammenhang hiermit, im Laufe seiner stets nachbessernden Arbeit immer enger geworden (vgl. Kolde, Die älteste Redaktion, S. 50).

1. Schon am 11. Mai schickte sie der Kurfürst zur Begutachtung an Luther (Enders VII, 328). Diese Gestalt der späteren Augustana kennen wir nicht. Die uns bekannte „älteste Redaktion der Augsburger Konfession“ ist eine deutsche Übersetzung des lateinischen Textes des „sächsischen Ratschlags“, den die Nürnberger Gesandten am 3. Juni dem Nürnberger Rate sandten (herausgegeben von Kolde, 1906, s. oben bei der Literatur). **2.** Melanchthons ursprüngliche Vorrede bei Kolde, Die älteste Redaktion usw., S. 4—11. Dafs der sächsische Kanzler Brück die neue Vorrede und den Epilog allein verfafst habe, folgt aus CR 2, 62 (vgl. Plitt, Augustana II, 11) nicht (vgl. Kolde, S. 6 Anm. 1 und Kolde, Die älteste Redaktion, S. 45). **3.** Die beiden Originale des Bekenntnisses, das deutsche wie das lateinische, sind verloren. Wir haben eine ganze Reihe ihnen mehr oder weniger nahestehender voroffizieller Texte (z. T. wohl Duplikate des am 23. Juni festgestellten Textes), Zitate aus dem lateinischen Original in der von Ficker edierten „catholica responsio“ vom 12. Juli, sieben vormelanchthonische Drucke und Melanchthons editio princeps (1531 in 4°). Einigermafsen ist auf Grund dieses Materials die wirkliche „Invariata“, der Doppeltext der Augustana vom 25. Juni, wiederherstellbar (siehe Tschackert). Dennoch ist im folgenden der in das Konkordienbuch aufgenommene lateinische Text der editio princeps zitiert; denn dieser war die auf evangelischem Gebiet wirksam gewordene Augustana. Das Konkordienbuch zitiere ich nach der Stereotyp-Ausgabe der symbolischen Bücher der evang.-luth. Kirche von JTMüller (Gütersloh seit 1847), jedoch so, dafs bei den lateinischen Zitaten in Klammern die von fast allen

1b. Dies Augsburger Bekenntnis war, als es übergeben ward, nichts weniger als das Bekenntnis einer evangelischen oder gar „lutherischen" Partikularkirche. Es wollte vielmehr das Existenzrecht der inzwischen entstandenen evangelischen Landeskirchen in der einen katholischen Kirche wahren. Am deutlichsten zeigt dies der Satz, der von den 21 Lehrartikeln zu den 7 Artikeln über die *abusus mutati* überleitet: *haec fere summa est doctrinae apud nos, in qua cerni potest nihil inesse, quod discrepet a scripturis vel ab ecclesia catholica vel ab ecclesia romana, quatenus ex scriptoribus nobis nota est. quod cum ita sit, inclementer judicant isti, qui nostros pro haereticis haberi postulant. tota dissensio est de quibusdam abusibus, qui etc.*[1]) Auch das Detail paſst hierzu. Das Bekenntnis kehrt den Konsensus mit der katholischen Lehre möglichst hervor, schlieſst z. B. im zehnten Artikel die Transsubstantiation absichtlich eher ein als aus,[2]) verschweigt „leisetretend" viel[3])

späteren lateinischen Ausgaben beibehaltenen Seitenzahlen der lateinischen Ausgabe von Adam Rechenberg (1678) hinzugefügt sind. Der deutsche Text des Konkordienbuches entstammt einer vorоffiziellen Handschrift.

1. Tschackert, S. 115. Im Text des Konkordienbuchs (Müller, S. 47, R 19) heiſst es: sed dissensio est (ohne tota). **2.** Vgl. Calinich. Die Konfutatoren sind durch den Artikel befriedigt worden (Ficker, S. 40). Und daſs Melanchthon den Anhängern der Transsubstantiation entgegenkommen wollte, beweist der Umstand, daſs er in der Apologie (164 [157], 55) den von der definitiven Confutatio vom 3. August (Kolde, S. 146) vermiſsten Terminus „mutari" in einem Zitate nachbrachte. **3.** Schon Luther hat dies empfunden, so herzlich er sich der confessio plane pulcherrima vor Kaiser und Reich freute (an Cordatus 6. 7. 1530, Enders VIII, 83, 16ff.). Wenn er am 15. Mai dem Kurfürsten antwortete (vgl. oben S. 819 Anm. 1): „Ich hab M. Philipsen Apologia uberlesen; die gefällt mir fast wohl, und weiſs nichts daran zu bessern und zu ändern, würde sich auch nicht schicken; denn ich so sanft und leise nicht treten kann" (EA 54, 145), so war schon hier der Hinweis auf das „Leisetreten" nicht nur Lob; und daſs er „nicht am wenigsten" auf Melanchthons Vorrede zu beziehen sei (Kolde, Die älteste Redaktion, S. 39), leuchtet wenig ein. Daſs Luther am 29. Juni über das inzwischen mit neuer Vorrede versehene Bekenntnis an Melanchthon schrieb: pro mea persona plus satis cessum est in ista apologia (Enders VIII, 42, 28), erläutert sein Urteil vom 15. Mai. Und am 21. Juli äuſserte er über das definitive Bekenntnis: satan adhuc vivit, et bene sensit apologiam vestram leise treten et dissimulasse articulos de purgatorio, de sanctorum cultu et maxime de antichristo papa (Enders VIII, 133, 10ff.; — art. 21 konnte ihn nicht befriedigen, auch wenn er ihn las). Auch die Konfutatoren haben in dem

und polemisiert nie gegen die bisherige dogmatische Tradition,[1]) während der Gegensatz zu Anabaptisten und Sakramentierern schroff geltend gemacht wird.[2]) — Luther war, wie seine *Vermahnung an die Geistlichen, versammlet auf dem Reichstage zu Augsburg,*[3]) sein *Widerruf vom Fegfeuer*[4]) und seine Briefe nach Augsburg[5]) beweisen, auf einen sehr viel anderen Ton gestimmt.

1 c. Wesentlich die gleiche Haltung wie die *confessio Augustana* nimmt die etwas fester auftretende *apologia confessionis Augustanae* ein, die als Erwiderung auf die am 3. August verlesene *confutatio pontificia*[6]) von Melanchthon verfaſst, am 22. September übergeben, aber vom Kaiser nicht angenommen wurde[7]) und, nach Einsicht in die *confutatio* stark umgearbeitet, 1531 zugleich mit der Augustana von Melanchthon veröffentlicht worden ist.[8])

---

von JFicker edierten ersten Entwurf der Confutatio mit Eifer der Augustana das vorgerückt, daſs die Prediger vieles lehrten, was sie verschweige.

1. In art. 2 werden nur die „Pelagiani" verurteilt. Die Rejektorie, die in art. 13 der lateinischen editio princeps sich findet (Müller, S. 42, R S. 13), ist ein späterer, den Originalen (vgl. Tschackert, S. 92 f.) fremder Zusatz. **2.** Vgl. das „damnant Anabaptistas" in art. 5, 9, 12, 16, 17 und das „improbant secus docentes" in art. 10. **3.** EA 24², 356 bis 407; mit Anmerkungen BA 3, 343—402 (vgl. die Vorarbeit CR 26, 193 bis 200 u. Enders VII, 254—278 und über deren Herkunft Brieger, Studien, S. 283). **4.** EA 31, 184—213; vgl. oben S. 739 bei Anm. 4. **5.** Enders VII u. VIII; vgl. namentlich Nr. 1682 ff. (VIII, 41 ff.) und 1724 bis 1729 (VIII, 127 ff.). **6.** CR 27, 81—228; Kolde, S. 140—169. **7.** Den lateinischen und deutschen Text dieser Apologie vom 22. September gibt CR 27, 275—316 u. 321—378. **8.** „Confessio fidei exhibita invictiss. imp. Carola V Caesari Aug. in comitiis Augustae anno MDXXX, addita est Apologia Confessionis, beide Deudsch und Latinisch" (in 4°). Die lateinische Hälfte dieser Publikation ist im Frühjahr 1531, die deutsche erst im Herbst ausgegeben. Der deutsche Text der Apologie ist eine Übersetzung, die Justus Jonas nach der inzwischen erschienenen zweiten Ausgabe des lateinischen Textes (in 8° mit der lateinischen Augustana) veranstaltete. Eine kritische, die späteren Editionen berücksichtigende Ausgabe des lateinischen Textes CR 27, 381—646, des deutschen CR 28, 37 bis 326. Das Konkordienbuch bietet die Texte der editio princeps, für das Deutsche also eine Übersetzung der Oktav-Ausgabe. Daher — nicht aus der Freiheit der Übersetzung — erklären sich die vielen Differenzen, zumal in dem Abschnitt über die Rechtfertigung (Müller, S. 86—152; vgl. Melanchthons Briefe vom 7. u. 14. Juni CR 2, 504 u. 506).

1 d. Auch mehrere der zur Mitunterschrift des sächsischen Bekenntnisses nicht willigen, bezw. nicht zugelassenen, evangelischen Reichsstände, so Konstanz, Ulm und Memmingen, hatten ihren Gesandten Bekenntnisse zur Überreichung mitgegeben.[1] Sie sind nicht übergeben worden. Die Städte Strafsburg, Konstanz, Memmingen und Lindau, die mit Zwingli sympathisierten, überreichten am 9. Juli ein gemeinsames, von den Strafsburger Theologen entworfenes Bekenntnis, die sog. *confessio Tetrapolitana.*[2] Auch diesem Bekenntnis ist eine [am 25. Oktober] verlesene *confutatio* entgegengesetzt[3] und eine Apologie gefolgt.[4] Zwinglis privates Bekenntnis, seine *„fidei ratio“,*[5] wurde dem Kaiser am 8. Juli, gedruckt, überreicht.[6]

2. In der *confessio Augustana* des Sächsischen Kurfürsten und seiner Gesinnungsgenossen und in der sie erläuternden Apologie hat trotz ihres „Leisetretens“ und trotz [ja z. T. infolge] der damaligen Unfertigkeit der Theologie Melanchthons[7] das Evangelium der Reformation einen meisterhaften Ausdruck erhalten. Die *doctrina de justitia fidei* steht im Mittelpunkte[8]: *diligenter inspecta abunde de tota re docere ... potest.*[9] Die Behauptung, sie allein lehre, Gott recht zu verehren und gut zu handeln,[10] beherrscht den trotz der schematischen Disposition vorhandenen apologetisch-systematischen Zusammenhang. — Ihre Voraussetzungen hat diese Behauptung an den Aussagen über die Erbsünde, das Gesetz und die Verheifsung (vgl. Nr. 3); bewiesen wird sie durch die Ausführungen über die Rechtfertigung (vgl. Nr. 4); und als Schlufsfolgerungen aus

---

1. Vgl. JFicker, Das Konstanzer Bekenntnis für den Reichstag zu Augsburg (in „Theol. Abhandlungen, Festgabe für HJHoltzmann“, Tübingen und Leipzig 1902, S. 243—297), S. 245—249 und S. 287 Anm. 1. **2.** Der lateinische Text bei HANiemeyer, Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum, Leipzig 1840, S. 740—770; der deutsche bei EFKMüller, Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche, Leipzig 1903, S. 55—78. **3.** ed. APaetzold (vgl. die Literaturangaben oben S. 818). **4.** Vgl. Niemeyer, p. LXXXIV sq. **5.** Vgl. oben S. 794 bei Anm. 9, der Text auch bei Niemeyer, S. 16—35 und EFKMüller, S. 79 bis 94. **6.** Staehelin II, 417. **7.** Vgl. unten Nr. 7 g (S. 838). **8.** Vgl. AC (d. i. Augustana confessio) 55 (28), 4; 44 (16), 8; 61 (36), 48. **9.** Ap. (d. i. Apologie) 140 (127), 193. **10.** AC 46 (18), 24; 61 (36), 50; Ap. 111 (85), 15.

ihr ergeben sich die Gedanken über christliche Vollkommenheit und christliche Freiheit, sowie die Anschauungen von der Kirche, dem kirchlichen Amte und dem rechten Brauch der Sakramente (vgl. Nr. 5).

3. *Aegra natura, quia non potest deum timere et diligere, deo credere, quaerit et amat carnalia, judicium dei aut secura contemnit aut odit perterrefacta* — dieser Satz der Apologie [1]) faſst die Voraussetzungen auf Seiten des Menschen zusammen. Gleichwie es *das Grösst an der edlen ersten Creatur* war, daſs die Protoplasten Vertrauen zu Gott hatten,[2]) wie die *aeterna lex „diliges dominum deum tuum ex toto corde“* (Dt. 6, 5)[3]) es fordert; gleichwie also die *justitia originalis* wesentlich darin bestand, daſs die ersten Menschen die religiösen Tugenden des *timor dei* und der *fiducia erga deum* besaſsen[4]): so ist der Hauptschaden der *corrupta natura* die von der herkömmlichen Tradition mit Recht als das Wesen (das *formale*) der Erbsünde genannte *carentia justitiae originalis*[5]) in diesem Sinne, d. h. das *sine timore, sine fiducia erga deum esse.*[6]) Die von der Tradition als das *materiale* der Erbsünde bezeichnete und von der Augustana neben dem *sine timore ... esse* in der Definition der Erbsünde genannte *concupiscentia,*[7]) d. i. die *prava conversio ad carnalia etiam in superioribus viribus,*[8]) ist lediglich die Folge und die Erscheinungsform der durch die Abkehr von Gott, durch das *non posse timere deum*, gesetzten *interior immunditia.*[9]) Wegen dieser Erbsünde sind die Menschen dem Tode und Teufel verfallen.[10]) Sie können zwar eine *justitia civilis* oder *carnalis* äuſserlichen Rechthandelns üben,[11]) es fehlt ihnen aber die Fähigkeit, die *justitia spiritualis interior* sich zu erwerben.[12]) — Das Vertrauen des natürlichen Menschen auf diese *justitia civilis* oder *philosophica*[13]) zu brechen, ist neben der pädagogischen Bestimmung, die es

---

1. Ap. 81 (54), 24. **2.** Ap. 81, 18. **3.** Ap. 110 (84), 10. **4.** Ap. 79 (52), 9; vgl. 81 (54), 23. **5.** Ap. 80 (53), 15; vgl. oben S. 596 bei Anm. 2. **6.** AC art. II, 1. **7.** Ap. 78 (51), 4; vgl. oben S. 596 bei Anm. 2; AC art. II. **8.** Ap. 81 (55), 25. **9.** Ap. 46 (19), 38; 79 (52 f.), 8. 11; 80 (53), 14; 82 (55), 26; 218 (218), 72: igitur sunt impia. **10.** AC art. II, 2; Ap. 85 (58), 47. **11.** AC art. XVIII, 1. 2. 9; Ap. 218 (218), 70. **12.** AC art. XVIII, 9; Ap. 79 (52), 8; 92 (65), 33; 93 (66), 35. **13.** Ap. 84 (58), 43; 88 (62), 13; 92 (65), 34: quam intelligit ratio.

hat,[1]) die Hauptaufgabe des Gesetzes, d. h. der in der Schrift AT.'s und NT.'s enthaltenen sittlichen Forderungen Gottes, welche ihre lückenlose Erfüllung zur Bedingung des göttlichen Wohlgefallens machen.[2]) Denn, recht verstanden,[3]) offenbart das Gesetz die *interior immunditia*,[4]) *iram dei ostendit.*[5]) In den *terrores conscientiae*, welche der Mensch so erleidet, indem Gott ihn durch das Gesetz niederschlägt, d. i. in der [passivisch verstandenen] *contritio*,[6]) müfste der Mensch verzweifeln,[7]) gelte nicht Jes. 28, 21: *dominus irascetur*, *ut faciat opus suum*, d. i. *ut vivificet.*[8]) — *Gratuita remissio peccatorum propter Christum* (= *gratia*) das ist der Inhalt der *promissio* seit Adam,[9]) das der Inhalt des Evangeliums,[10]) des *verbum.*[11]) Durch die der Kirche gegebene Schlüsselgewalt, d. h. durch die *potestas remittendi* [*et retinendi*] *peccata* ... *praedicando verbum et porrigendo sacramenta,*[12]) wird diese Gabe angeboten. Denn die Sakramente (d. h. *ritus*, *qui habent mandatum dei et quibus est addita promissio gratiae,*[13]) nämlich Taufe, Absolution und Abendmahl,[14]) sind nicht nur *notae professionis inter homines,*[15]) *sed magis signa et testimonia voluntatis dei erga nos,* ... *signa gratiae,*[16]) *signa remissionis peccatorum.*[17]) Von ihren beiden Bestandteilen (dem *verbum* und dem *signum*[18])) gilt: *verbum offert remissionem peccatorum, et caerimonia est quasi pictura verbi seu sigillum,*[19]) sodafs das Sakrament, wie schon Augustin sagte, ein *visibile verbum* ist.[20])

4. Das der *promissio*, dem Anbieten der *gratuita remissio,* entsprechende Verhalten, die *obedientia erga evangelium,*[21]) der *andre Gehorsam* (im Unterschied von *unserm Gehorsam in*

---

1. Ap. 91 (64), 22. **2.** Ap. 87 (60), 5f.; — 115 (89), 36; 96 (69), 49. **3.** Vgl. Ap. 110 (84), 10 u. ö. **4.** Ap. 111 (84f.), 14. **5.** Ap. 101 (74), 79; 110 (83), 7 u. ö. **6.** Ap. 174f. (169f.), 49—51; 139 (124f.), 183. **7.** Ap. 168 (162), 8. **8.** Ap. 175 (170), 51; vgl. oben S. 712 bei Anm. 6. **9.** Ap. 175 (170), 53—55. **10.** Ap. 94 (67), 43; 151 (141), 267; 172 (166), 35. **11.** AC art. V, 1 u. 2: verbum = evangelium. **12.** AC XXVIII p. 63 (38), 5. 8; vgl. Ap. 173 (167), 40; 201 (199), 79; 168 (162), 6. **13.** Ap. 202 (200), 3. **14.** AC art. IX—XII; Ap. 200, 4. **15.** Vgl. oben S. 801 bei Anm. 7; AC art. XIII, 1; Ap. 264 (267), 69. **16.** Ap. 264 (267), 69. **17.** Ap. 173 (167), 42. **18.** Ap. 264 (267), 69. **19.** Ap. 264 (267), 70. **20.** Ap. 202 (201), 5; vgl. oben S. 374 bei Anm. 1. **21.** Ap. 140 (125), 187; vgl. oben S. 699 bei Anm. 8, aber auch Ap. 125 (103), 107 und oben S. 732 bei Anm. 4.

Werken), den Gott *geordnet hat,*[1]) kann nichts anderes sein als das Hinnehmen der *gratuita remissio*,[2]) als das *a deo velle accipere,*[3]) das *assentiri promissioni*[4]) oder *apprehendere misericordiam,*[5]) das ist: die *fides.*[6]) Diese *fides* — nicht die *„fides generalis"*, die *in genere credit deum esse, poenas propositas esse impiis etc.,*[7]) sondern die *fides proprie dicta*[8]) oder *specialis,*[9]) *qua unusquisque credit sibi remitti peccata,*[10]) die *fides,* die nicht nur die Geschichte, sondern den *effectus historiae*, die *remissio peccatorum*, glaubt[11]) —, sie schliefst, weil sie das Korrelat der *gratuita promissio propter Christum* ist,[12]) alle Eigengerechtigkeit aus[13]): *promissio accipi non potest nisi sola fide.*[14]) Daraus folgt: *sola fides justificat.*[15]) Denn *justificari significat ex injustis justos effici seu regenerari* (Gerecht-werden, *bekehret oder neu geboren werden*), *significat et justos pronuntiari seu reputari* (Gerecht-sein, *gerecht geschätzt werden* vor Gott);[16]) und sowohl bei jenem, wie

1. Ap. 140 deutsch. 2. Ap. 140 (126), 189; 125 (103), 107. 3. Ap. 125 (103), 106; 95 (69), 48: velle et accipere oblatam promissionem. 4. Ap. 108 (81), 113. 5. Ap. 114 (88), 32. 6. Ap. 96 (69), 49; 105f. (79), 101. 7. Ap. 177 (172), 60; 173 (168), 45; vgl. Ap. 145 (131), 216. 8. Ap. 108 (81), 113. 9. Ap. 177 (172), 60. 10. Ap. 176 (171), 59; 177 (172), 60. 11. AC art. XX, 23 p. 45 (18); vgl. die lehrreiche Ableitung dieses Verständnisses des Glaubens aus dem Apostolicum Ap. 96 (69), 51. 12. Ap. 96 (69), 50. 53. 55; 142 (129), 203. 13. Ap. 96 (69), 53; 145 (131), 216. 14. Ap. 102 (75), 84; AC art. XX, 28 p. 46 (18). 15. Ap. 100 (73), 73. 16. Aus Ap. 100 (73), 72. Um das Verständnis dieses Paragraphen haben sich in kritischer Auseinandersetzung mit meinem bei der Literatur zitierten Jugend-Aufsatze sowohl AEichhorn (StKr 1887, S. 474ff.) wie CStange (NkZ 1899, S. 169ff.) bemüht. Eichhorns Abhandlung hat die meinige an nicht wenigen Punkten mit Recht korrigiert: ich habe die zweifellos noch unfertige Terminologie der Apologie eine viel zu grofse Rolle spielen lassen, ja ich habe sie durch Begriffsspaltereien ausgebaut, anstatt mich durch die von Eichhorn mit Recht betonten Grundgedanken der Apologie leiten zu lassen; und die Bedeutung von Ap. 146 (133), 227 (justificamur, ut justi bene operari ... incipiamus) für die Anschauung Melanchthons habe ich überschätzt. Doch an meiner von Eichhorn (S. 474) nur sprachlich, von Stange sachlich angefochtenen Deutung des § 72 mufs ich festhalten. Nur im Zusammenhange mit § 71 kann dieser Paragraph erklärt werden. Ich gebe daher hier das Ganze, soweit es für die Exegese wichtig ist, indem ich bemerke, dafs die Interpunktion im Konkordienbuch und im CR (27, 440) sich völlig mit derjenigen der editio princeps und der Oktavausgabe von 1531 deckt: „Sed nonnulli fortassis, cum dicitur, quod fides justificet, intelligunt de principio, quod fides sit

bei diesem Verständnis des *justificari* läfst sich die Richtigkeit

---

initium justificationis ... ita, ut non sit ipsa fides illud, quo accepti sumus deo, sed opera, quae sequuntur. ... non sic de fide sentimus, sed hoc defendimus, quod proprie ac vere ipsa fide propter Christum justi reputemur, seu accepti deo simus. Et quia justificari significat ex injustis justos effici seu regenerari, significat et justos pronuntiari seu reputari. Utroque enim modo loquitur scriptura. Ideo primum volumus hoc ostendere quod sola fides ex injusto justum efficiat, hoc est accipiat remissionem peccatorum." Im deutschen Texte, der in den Originaldrucken Punkte nur vor Absätzen aufweist, lautet der Schlufs: ... „angenehm sind, Und nachdem das Wort justificari, auf zweierlei Weise gebraucht wird, nämlich, für bekehret werden oder neu geboren, Item für gerecht geschätzt werden, wollen wir das erst anzeigen, dafs" ... Klar ist nun hier m. E., auch abgesehen von dem schwierigen mit „Et quia" beginnenden Satze, dafs Melanchthon beweisen will, das „sola fide justificamur" besage nicht, der Glaube bringe nur das initium justificationis oder principium justificationis (141 [127 f.], 196 f.) oder initium renovationis (115 [90], 40; vgl. Eichhorn, S. 479) — dafs er auch dieses bringe, leugnet Melanchthon natürlich nicht —, es besage vielmehr, der Glaube bringe die reconciliatio, qua etiam postea (vgl. 141 [127 f.], 197: post principium justificationis) accepti sumus (115 [90], 40). Ebenso zweifellos ist „accepti sumus" gleichbedeutend mit „justi reputamur" (vgl. das „seu" in § 71). Das „justos reputari" bezeichnet also einen Zustand, der auch post initium renovationis oder post principium justificationis andauert. Ist dies gewifs, so wird es m. E. nicht verkannt werden können, dafs das „justos effici seu regenerari" in § 72 auf das principium justificationis hinweist. Dann aber ist unleugbar, dafs das „justos effici" und das justos reputari, wie auch Eichhorn annimmt, unterschieden werden. Freilich erweist die Ausführung, dafs das „justos effici" das Gesetztwerden des Zustandes ist, der in dem „justos reputari" andauert: das erstmalige, prinzipielle „justos reputari", das reconciliari. Aber Melanchthon unterscheidet dies erste Gesetztwerden des Zustandes des justum reputari von dem andauernden Zustande selbst, weil das sola fide justificamur inbezug auf das zweite umstrittener war (vgl. Ap. 220 [220], 80; ferner oben S. 560 bei Anm. 8 und S. 561 Anm. 6; S. 563 bei Anm. 1 und S. 565 bei Anm. 6; Luther über Erasmus in den Disputationen ed. Drews, S. 45; HLaemmer, Die vortridentinische Theologie des Reformationszeitalters, Berlin 1858, S. 151 f.; Stange, NkZ 1899, S. 548 f.). Nicht auf dem „justos effici", sondern auf dem weitergreifenden „justos reputari" liegt schon jetzt bei Melanchthon der stärkere Ton. Der zu dem „quia" in § 72 gehörige Nachsatz kann daher m. E. nicht, wie Eichhorn und Stange meinen, in dem „significat et" etc. gefunden werden; der Nachsatz scheint vielmehr, wie Justus Jonas in seiner nicht ohne Melanchthons Beirat angefertigten Übersetzung es voraussetzt, bei dem „ideo primum" zu beginnen. Die zwei zwischen dem „quia" und dem „ideo primum" stehenden Punkte können, da es um einen Druck des Jahres 1531 sich handelt, dem nicht widersprechen.

des Satzes erweisen: *sola fide justificamur.*[1]) Gerecht werden wir nämlich vor Gott dadurch, dafs wir Vergebung der Sünden erlangen, wenn wir glauben (*cum credimus*[2])). Denn wenn wir in den Schrecken der *contritio,* in der die *lex* uns nur einen zürnenden Gott zeigt, *sola fide* die *promissio propter Christum* ergreifen und so *reconciliamur patri et accipimus remissionem peccatorum,*[3]) so ist eben dieser Glaube

---

1. Melanchthon gibt dafür den Beweis in allem, was bis 152 (144), 279 folgt. Die von mir (StKr 1884, S. 628) ausgesprochene These, dafs 100 (73), 75 — 109 (82), 121 das erstere, 109 (83), 1 — 119 (94), 61 bezw. 152 (144), 279 das zweite bewiesen werde, hat sich trotz der einander ausschliefsenden Einwendungen von Eichhorn und Stange bei mehrfach erneuter Prüfung mir nur bestätigt. Die in 115 (89), 38—40 ausgesprochenen Behauptungen, die nach den Vorbemerkungen der vorangehenden 37 Paragraphen die Erörterung der Frage einleiten, quare dilectio non justificet (so die Oktav-Ausgabe und mit ihr der deutsche Text in § 38; vgl. 100 [73], 74), und die in 108 (82), 117 beginnende Schlufsausführung zum ersten Abschnitt können den Leser am leichtesten von der Richtigkeit dieses Disponierungsvorschlags überzeugen. Dafs 109 (83), 1 ein „neuer Artikel" beginnt, darf niemanden stören: Melanchthons editio princeps, die im Konkordienbuch abgedruckt ist, hat keine Artikel- und Paragraphenzahlen; der Abschnitt von 86 (60), 1 — 152 (144), 279 ist ein Ganzes, dessen Gesamtdisposition 87 (60), 4 angekündigt ist; und dafs es in dem Abschnitt de dilectione et impletione legis (d. h. in den Ausführungen über die Frage, quare dilectio non justificet) sich überhaupt nicht um die Frage nach dem Verhältnis des Glaubens zur Rechtfertigung handle (Stange, S. 171; vgl. 116 [90], 41 — 119 [94], 61!), ist eine der vielen ebenso siegesgewissen wie m. E. irrigen Behauptungen Stanges, deren Recht oder Unrecht mir gegenüber andere abwägen mögen. Eichhorns Ansicht, der zweite der 100 (73), 72 angekündigten Abschnitte beginne schon 103 (76), 86, hat etwas Blendendes (vgl. StKr 1884, S. 628 Anm. 1). Sie scheitert aber schon an 108 (82), 117. In § 86 folgt, nachdem in 79—85 die propositio minor des in 76—78 vorangestellten Syllogismus erläutert ist, lediglich die weitere Ausführung über den Schlufssatz. Dafs diese an die These „fide reputamur justi" anklingt, liegt in der Natur der Sache. Denn Melanchthon erweist hier, dafs das justos effici remissione peccatorum die Setzung des Zustandes ist, der in dem etiam postea acceptos esse, von dem von 109 (83), 1 ab die Rede ist, andauert. **2.** AC art. IV p. 39 (10); art. XXIV, 28 p. 52 (25). **3.** Ap. 101 (74), 81. Es entspricht der auch bei Luther nachgewiesenen Tendenz, das „Objektive" gemäfs den Vorstellungen des aneignenden Glaubens zu beschreiben, wenn von der fides, quae vere credit deum morte Christi reconciliatum esse (257 [260], 38), gesagt wird: reconciliat nos deo (108 [81], 114). Die Vorstellung, dafs Christus seine propitiatio dem Zorne Gottes entgegengesetzt habe (274 [281], 17),

unsere Gerechtigkeit vor Gott, *non quia sit opus per sese dignum, sed quia accipit promissionem, qua deus pollicitus est, quod propter Christum velit propitius esse credentibus in eum.*[1]) — Dieser Glaube ist's, der die in der *contritio* zu Tode Erschreckten lebendig macht;[2]) das *consequi remissionem peccatorum* (die *justificatio*) ist religiös-sittliche *regeneratio.*[3]) Der Glaube, der in uns das erste Werk des mit ihm in uns einziehenden heiligen Geistes ist,[4]) ist selbst die *nova vita,*[5]) ist die erste Betätigung des nun wieder möglich gewordenen *timere deum etc.,*[6]) mithin als *justitia cordis*[7]) die Quelle wahrhaft guter Werke[8]) und könnte daher mit mehr Recht, als die Liebe, *gratia gratum faciens* genannt werden.[9]) — Dennoch sind wir vor Gott gerecht stets nur *sola fide.*[10]) Das Gerechtwerden *sola fide* ist ja das *reconciliari deo,*[11]) ist Eintritt in den Zustand des *acceptum esse deo,*[12]) ist eine *approbatio totius personae.*[13]) Unsere stets mangelhaften Werke[14]) sind

---

und die, dafs er der Offenbarer der vergebenden Liebe Gottes sei (273 [279], 13), und die, dafs wir, in der contritio den Zorn Gottes fühlend, Christum dem Zorne Gottes entgegenhalten müfsten (95 [68], 46 u. ö.), dafs also „ira dei fide in Christum vincitur" (195 [192], 49; vgl. 133 [112], 141: statuere de voluntate dei, quod irasci desinat), widersprechen einander nicht: fides communicat nobis Christi merita (125 [103], 106).

1. 103 (76), 86; 96 (70), 56. **2.** 105 (79), 100; 130 (108 f.), 129 u. ö. **3.** 100 (73 f.), 72. 76. 78; 108 (82), 117. **4.** Melanchthon spricht dies freilich nicht so rund aus wie Luther (vgl. oben S. 767 bei Anm. 3); er ist (vgl. Nr. 7 f.) nicht mehr ganz so sicher, wie Luther, in der These, dafs der Glaube lediglich ein Werk des hl. Geistes in uns ist. Doch weil die obige Formulierung genau den Gedanken Luthers entspricht, so wird man (vgl. StKr 1884, S. 651 f.), ohne damit Mangel an „Geschmack" zu bezeugen (Eichhorn, StKr 1887, S. 641), aus den beiden von Mel. mehrfach ausgesprochenen Sätzen: fides est opus spiritus sancti (AC art. V; Ap. 98 [71], 64 u. ö.) und: fides affert spiritum sanctum (Ap. 108 [82], 116 u. ö.), schliefsen dürfen, dafs donatio fidei und donatio spiritus auch für Melanchthon noch zusammenfielen. Vgl. Ap. 98 (73), 61: adversarii nusquam possunt dicere, quomodo detur spiritus sanctus. **5.** Ap. 130 (109), 129; vgl. 98 (71), 62: illa consolatio est nova et spiritualis vita. **6.** Ap. 111 (85), 14; 112 (86), 20; 121 f. (98), 83 f.; 135 (115), 149; vgl. AC art. XX, 29 p. 46 (18). **7.** Ap. 104 (78), 92; 149 (139), 254; vgl. oben S. 823 bei Anm. 9. **8.** AC art. XX, 29 f. p. 46 (18); Ap. 109 (83), 4; 130 (109), 129; 137 (118), 163. **9.** Ap. 108 (82), 116; vgl. 172 (167), 37 (fides luctatur cum peccato) und 146 (133), 228 f. **10.** Ap. 116 (90), 41 f. **11.** Ap. 115 (90), 40. **12.** ibid. **13.** Ap. 124 (101), 101. **14.** Ap. 115 (89), 39; 117 (91), 45 f.

Gerechtigkeit, sind *impletio legis,* doch nur, weil *quidquid non fit, ignoscitur;*[1]) *illa autem remissio semper accipitur fide.*[2]) Also bleibt die *fides* allein unsere Gerechtigkeit vor Gott.[3]) Die gegenteilige Annahme wäre Rückkehr zur Gesetzesordnung und würde uns zu steter Unsicherheit inbezug auf unseren Gnadenstand verurteilen.[4]) Wirklich gute Werke würden dann gar nicht möglich sein.[5]) Auch die gewisse Hoffnung des ewigen Lebens kann nur der Glaube geben.[6]) Doch kann, da der Glaube die *nova vita* ist[7]) und somit der Mutterschoſs guter Werke, gesagt werden, *quod tota illa novitas vitae salvet.*[8]) Faktisch wird niemand selig ohne gute Werke.[9]) — Der rechtfertigende Glaube vertraut Gott, als dem Vater; er verläſst sich auf Christum, als den Heiland; er befähigt zum Leben im hl. Geist: er allein ehrt also Gott recht[10]) und er allein ermöglicht gute Werke.[11])

5. Es folgt hieraus, 1. daſs *perfectio christiana est serio timere deum et rursus concipere magnam fidem et confidere propter Christum, quod habeamus deum placatum, petere a deo et certo exspectare auxilium in omnibus rebus gerendis juxta vocationem; interim foris* (d. h. drauſsen, im Gegensatz zur *interior justitia cordis*) *diligenter facere bona opera et servire vocationi,*[12]) und 2. die *doctrina de libertate christiana,* d. i. die *doctrina, quod non sit necessaria servitus legis ad*

---

1. Ap. 118 (92), 51 ff. **2.** Ap. 117 (90), 42. **3.** ibid. **4.** Ap. 107 (81), 110; 139 (124), 180 ff.; 141 (128), 198; 178 (173), 64. **5.** Ap. 183 (179), 89. **6.** Ap. 141 (128), 199; weitere Stellen StKr 1884, S. 675. **7.** Daſs der Glaube nicht darauf seine Geltung vor Gott gründen, Gott gegenüber sich des insofern gar nicht bewuſst werden kann (vgl. oben S. 765 bei Anm. 4 u. 5), liegt in der Natur der Sache: der Glaube ist ja das apprendere gratuitam promissionem (oben S. 825 bei Anm. 12). **8.** Ap. 136 (117), 157. **9.** Ap. 130 f. (109), 130 f.; vgl. übrigens über diese Stelle unten S. 836 bei Anm. 10. **10.** Ap. 125 (103), 107; 140 (125), 187; — AC art. XX, 10 p. 44 (16); Ap. 87 (60), 2; 114 (88), 33 u. ö.; — Ap. 98 (71), 63. **11.** Vgl. Ap. 111 (84), 15: nostri . . . bona opera non solum requirunt, sed etiam ostendunt, quomodo fieri possint. **12.** AC art. XXVII, 49 p. 61 (36). Daſs dies nicht etwa nur eine gelegentliche antimönchische Äuſserung ist, beweist die Häufigkeit, mit der dieser Gedanke ausgesprochen ist. Vgl. AC XVI, 4 p. 42 (14); XXVI, 9—11 p. 55 (29); XXVII, 13 p. 58 (33); Ap. 88 (61), 8; 109 (83), 4; 111 (85), 14; 117 (91), 46; 215 (215), 54; 216 (216), 60—65; 276 (282), 27; 278 f. (285), 37; 287 (281), 49 f.

justificationem.[1]) — Aus dem, was diese beiden einander gegenseitig begrenzenden und ergänzenden[2]) Gedankenreihen zum Ausdruck bringen, ergiebt sich, dafs die Kirche, *proprie dicta,* die *congregatio sanctorum* (d. i. *vere credentium*),[3]) also ein *populus spiritualis*[4]) ist, an dessen Vorhandensein und bleibende Dauer man glauben mufs,[5]) und dafs sie keine anderen äufseren Merkmale ihrer Einheit und daher auch keine anderen dem Glauben ihre Existenz gewifs machenden *notae* bedarf als die *pura doctrina evangelii* und die rechte Verwaltung der Sakramente.[6]) Endlich ist eine Konsequenz der in Nr. 4 entwickelten Gedanken das allgemeine Priestertum, das freilich in der Augustana und Apologie zufolge ihres „Leisetretens" nur angedeutet ist,[7]) sowie die [in der wirklichen *Augustana invariata* vom 25. Juni 1530 freilich verschwiegene] Polemik gegen das *opus operatum,* die der Forderung des Heilsglaubens *in usu sacramentorum*[8]) entspricht.

---

1. AC art. XXVIII, 51 p. 67 (42). Wie ernst das gemeint ist, zeigen die Ausführungen über den Sonntag ib. 59f. p. 67 (43). **2.** Vgl. Ap. 194 (191), 46; 214 (214), 51. **3.** AC art. VII, 1 u. VIII, 1 p. 40 (11); Ap. 155 (148), 20: vere credentes et justi, sparsi per totum orbem. **4.** Ap. 154 (146), 14. **5.** Ap. 153 (145), 9; vgl. AC VII, 1 p. 40 (11): docent, quod una sancta ecclesia perpetuo mansura sit. **6.** AC VII, 2—4; Ap. 155 (148), 20; vgl. oben S. 733 bei und mit Anm. 6. In dem Streit über den Sinn der „pura doctrina" zwischen ARitschl (ZKG I, 57ff.) und FFrank (ZPK Bd. 72, 1876, S. 76—86) hat Frank in seinen negativen Darlegungen m. E. im wesentlichen Recht gehabt. Zwischen doctrina evangelii (menschlicher Formulierung christlicher Erkenntnis) und doctrina evangelii (dem Lehren des Evangeliums im engsten Sinne) zu unterscheiden (Ritschl, S. 59), ist künstlich. Und nicht aus dogmatischen Gründen, sondern aus dem kirchenpolitisch bedingten „Leisetreten" erklärt sich Melanchthons Abweichen von den Schwabacher Artikeln (oben S. 817 bei Anm. 3); bei den Augsburger Vergleichsverhandlungen sah auch Melanchthon in AC VII eine „Gleichheit in Artikeln des Glaubens" gefordert (CR 2, 298). Dennoch ist die Gesamtauffassung Ritschls (vgl. ZKG I, 65) richtiger als Franks positive Anschauung, da es sich in AC VII den Worten nach um die „una sancta ecclesia" handelt, von der auch die Griechen (Ap. 164 [157], 55) nicht ausgeschlossen gedacht werden, und dem kirchenpolitischen Zwecke nach um das Bleiben der Evangelischen in der einen empirischen katholischen Kirche (AC XXVIII, 78 p. 69 [44]; vgl. epil. ad art. XXI p. 47 (19). **7.** Ap. 233 (234), 9; 203 (202), 12. **8.** AC XIII, 3 (vgl. oben S. 821 Anm. 1); Ap. 204 (203), 18 bis 21.

6. Doch wie bei Luther neben den neuen Gedanken beibehaltene, zu ihnen schlecht passende alte Voraussetzungen hergingen,[1]) so auch in der Augustana. Beweise hierfür sind z. B. die Rejektorie im ersten Artikel,[2]) weiter die aus der mönchischen Anschauung Augustins stammende Verknüpfung der Erbsünde mit der Art der menschlichen Fortpflanzung[3]) und die uneingeschränkte Betonung der Heilsnotwendigkeit der Taufe,[4]) endlich das *„improbant secus docentes"* im zehnten Artikel. Ferner hat Melanchthon zwar in der Augustana vortrefflich den religiösen Glauben an Christus charakterisiert: *id est meminisse Christi, beneficia meminisse*;[5]) und in der Apologie hat er von der Sünderin in Luk. 7 gesagt: *mulier venit hanc afferens de Christo opinionem, quod apud ipsum quaerenda esset remissio peccatorum. hic cultus est summus cultus Christi. nihil potuit majus tribuere Christo.*[6]) Allein das alte ungefüge Dogma von den zwei „Naturen" in Christo ist ohne jeden Ansatz zur Kritik übernommen.[7]) Auch die Vorstellungen vom „objektiven" Werk Christi sind lediglich traditionelle, den thomistischen ähnlich. Gerade das „Leisetreten" hielt in den Grenzen der Lehrkirche fest.

7 a. Überdies war, wie bei Luther,[8]) so auch in der Augustana und Apologie die theologische Formulierung der neuen reformatorischen Gedanken selbst nicht frei von formalen Mängeln und Unfertigkeiten. Und auch hier hängen diese formalen Mängel sämtlich mit den Schwierigkeiten zusammen, welche die Darlegung der *doctrina de justificatione* bot. Auf ein Fünffaches ist in dieser Hinsicht hinzuweisen.

7 b. Zunächst ist beachtenswert, daſs Melanchthon die evangelischen Gedanken von der Rechtfertigung in der Apologie zweimal zur Darstellung bringt: im Gegensatz zur katholischen Rechtfertigungslehre im zweiten und dritten Artikel,

---

1. Vgl. oben § 79, 1—5 (S. 740 ff.). 2. p. 38 (9). Man denke z. B. an Ulfilas. 3. AC art. II, 1; vgl. Ap. 245 (246), 55. Korrekt ist Ap. 241 (242), 30—32. 4. Luther hat schon in der Hauspostille (EA² 2, 152) und noch im Genesiskommentar (EA exeg. 4, 78 u. 289) über das Schicksal ungetauft gestorbener Kinder anders gedacht, als nach AC II, 2 gedacht werden muſs (vgl. auch EA 23, 338 ff.). 5. AC XXIV, 31 p. 53 (26); vgl. oben S. 785 bei Anm. 1 und Ap. 95 (68), 46 und 105 f. (79), 101. 6. Ap. 114 (88), 33. 7. AC art. IV. 8. Vgl. oben § 79, 7 (S. 763 ff.).

im Gegensatz zur traditionellen Bufslehre im fünften und sechsten.[1]) Er sagt auch selbst: *sunt loci maxime cognati, doctrina poenitentiae et doctrina justificationis.*[2]) Diese These entsprach der reformatorischen Tradition. Denn Luther hatte der katholischen Rechtfertigungslehre gegenüber mehrfach gezeigt, dafs nur die *fides remissionis* den guten Baum setze, der gute Früchte tragen könne;[3]) und mit diesen Gedanken [die ich im folgenden unter den Titel der *regeneratio ex fide* stelle] deckte sich, was er über die [nicht sakramentale] immerwährende Christenbufse, über das *alium fieri ex fide*, über die im Glauben wurzelnde *mortificatio carnis* gelehrt hatte.[4]) Ferner hatte auch er, speziell die Frage ins Auge fassend, wie *remissio peccatorum* erworben werde, die evangelischen Gedanken von der Rechtfertigung der katholischen Lehre vom Bufssakrament entgegen gestellt. Er hatte dabei die Notwendigkeit des *confiteri omnia peccata* und die Satisfaktionen abgewiesen, auf den Glauben an das Absolutionswort den Hauptnachdruck gelegt[5]) und gegenüber der katholischen Lehre von der *contritio* oder *attritio* ausgeführt, dafs die *contritio* vor Emfang der Gnade lediglich ein zwar nötiges, aber furchtbares und ohne das Evangelium zur Verzweiflung führendes Leiden sei (eine *contritio passiva*), da Gott mit dem Hammer des Gesetzes den Sünder zu zermalmen scheine: *quando deus incipit hominem justificare, prius eum damnat, et quem vult aedificare destruit, quem vult sanare percutit, quem vivificare occidit. . . . hic operatur opus alienum deus, ut operetur opus suum. haec est vera contritio cordis et humiliatio spiritus, gratissimum deo sacrificium.*[6]) Den Terminus „Bufse" oder *poenitentia* wandte Luther auf diese *contritio* [*passiva*] *ex lege* freilich zunächst so gut wie gar nicht an; doch hatte er gegen die Bezeichnung derselben als Bekehrungs-„Bufse" auch nichts einzuwenden,[7]) und unleugbar hat er den Unterschied, den er zwischen *contritio* [*passiva*] und *mortificatio* machte,[8]) sehr oft aufser Acht gelassen und

---

1. Vgl. Ap. 176 (171), 59: de eadem re. 2. Ap. 176 (171), 59. 3. Vgl. z. B. oben S. 730 u. S. 711 bei Anm. 7: fides est gratia justificans. 4. Vgl. oben S. 719 ff. 5. Vgl. oben § 78, 3 b (S. 722). 6. resolut. thes. 95. WA I, 540, 8 ff.; EA var. arg. II, 152. Vgl. oben S. 720 bei Anm. 8. 7. Vgl. oben S. 790 f. 8. Vgl. oben S. 720 bei Anm. 7 u. S. 777 bei Anm. 9.

daher das *conteri lege*, das der Gläubige an seinem Fleische erfährt, der *contritio* der *nondum justificati* gleichartig gedacht.[1]) Melanchthon hat in den beiden inbetracht kommenden Abschnitten der Apologie das *justificari fide* vornehmlich in dem eben bei Luther an dritter Stelle genannten Schema der Bekehrungsbuſse (Luc. 24, 47 [2]) verständlich zu machen gesucht: hier wie dort steht für ihn im Mittelpunkt die in den Schrecken der *contritio* aus der Verkündigung des Evangeliums geborene *fides remissionis peccatorum.* Doch hat, zumal in dem ersteren der beiden Abschnitte,[3]) auch die Luthersche Gedankenreihe von der *regeneratio ex fide* Melanchthons Ausführung stark mitbestimmt: *poenitentia seu conversio impii, justificatio, remissio peccatorum, reconciliatio, regeneratio, renovatio,* all diese Termini braucht Melanchthon gelegentlich promiscue.[4]) Ebenso zeigt sich der Einfluſs der Lutherschen Vorstellungen von der Christenbuſse: *fides . . . mortificat concupiscentiam*,[5]) *regeneratio fit perpetua mortificatione vetustatis.*[6]) Allein dieses mehr oder minder starke Hineinwirken der Gedankenreihen von der *regeneratio ex fide* und der Christenbuſse in die wesentlich im Schema der Bekehrungsbuſse sich bewegende Darstellung hat zu Inconcinnitäten geführt. Für die im Schema der Bekehrungsbuſse dargestellte Rechtfertigungslehre ist der *terminus ad quem*, d. i. der *finis justificationis*, die Sündenvergebung,[7]) während die *nova vita,* die *mutatio totius vitae in melius,* unter dem Titel der *fructus poenitentiae* zwar als notwendig folgend ausgegeben, aber zur Buſse selbst doch nicht hinzugerechnet wird.[8]) Trotzdem sagt Melanchthon unter Einwirkung der Vorstellung von der *regeneratio ex fide* an anderer Stelle: *ideo justificamur, ut justi bene operari et oboedire legi dei incipiamus etc.*[9]) Eine störende Einwirkung der Gedankenreihe von der Christenbuſse wird,

1. Vgl. oben S. 775 bei Anm. 10 und S. 777 Anm. 1. 2. Ap. 98 (71), 62 und 171 (165), 30; vgl. oben S. 790 Anm. 6. 3. Vgl. oben S. 828 bei Anm. 3 u. 5 und 177 (172), 60. 4. 173 (168), 44; 176 (171), 58; 191 (188), 34; 115 (89), 37; 119 (94), 61; 181 f. (177 f.), 80. 85. 86; 115 (90), 40. Vgl. Eichhorn, S. 479 f. 5. Ap. 95 (68), 45. 6. Ap. 195 (192), 51; vgl. 199 (197), 73 und 172 (167), 37. 7. Ap. 177 f. (173), 63. 8. Ap. 171 (165), 28; 173 f. (168), 45. 9. Ap. 146 (134), 227; vgl. 171 (165), 29: . . . ut renati benefaciamus. Die erstere, oben zitierte Stelle fehlt, wenn ich nicht irre, schon in der Oktavausgabe; doch vgl. unten S. 849 bei Anm. 5.

obwohl hier auch ein anderer Faktor mit inbetracht kommt,[1]) darin gesehen werden können, dafs Melanchthon zwar oft die der *fides* [*specialis*[2])] vorangehende *contritio* als eine *passiva* erscheinen läfst,[3]) sie aber nicht scharf gegen ein löbliches *„serio dolet, se peccasse“* [4]) und gegen die *mortificatio carnis*[5]) abgrenzt. Endlich hat die Anlehnung an Luc. 24, 47 es mit sich gebracht, dafs Melanchthon, obwohl er an anderer Stelle Luthers Begriffsbestimmung der *lex* deutlich zum Ausdruck gebracht hat,[6]) gelegentlich das die *contritio* verursachende *arguere peccata* anstatt auf die *„lex“* auf das „Evangelium“ zurückführte,[7]) „Gesetzespredigt“ daher nur da fand, wo das *verbum arguens peccatum* allein verkündigt werde.[8])

7c. Eine zweite Quelle der formalen Mängel der Rechtfertigungslehre der Apologie ist, wie bei Luther, die Schwierigkeit der Aufgabe, das vom subjektiven Glauben aus konzipierte Gedankengefüge in eine objektive Lehre umzusetzen. Melanchthons Ausführungen halten sich zumeist im Rahmen der Anschauungsweise des gläubigen Subjekts. Die *justificatio* im passiven Sinne, das *justificari*, bezw. die *fides justificans*,[9]) nicht das *justificare* Gottes steht im Mittelpunkt seiner Darlegungen: die *fides* setzt dem Zorne Gottes die *merita Christi* entgegen;[10]) von ihr heifst es, dafs sie *justificat et regenerat, dum ex terroribus* [*contritionis*] *liberat*;[11]) sie ist die *nova illa sententia, quae abolet priorem sententiam* [*conscientiae arguentis*].[12]) Daher ist es für Melanchthon unbedenklich, die Notwendigkeit der guten Werke und nicht nur die später sog. *necessitas consequentiae*,[13]) *mandati, exercendae fidei* und *retinendae fidei*,[14]) sondern auch die *necessitas debiti* zu behaupten;[15]) denn er sagt klar und deutlich: *opera non sic excluduntur, ne sequantur, sed fiducia meriti ... excluditur.*[16])

---

1. Vgl. unten Nr. 7f. **2.** Vgl. Ap. 177 (172), 60, wo Mel. den in den Visitationsartikeln (vgl. oben S. 791) verwendeten Begriff der „fides minarum“ zurückschiebt. **3.** Vgl. Ap. 93 (66), 38; 98 (71), 62; 101 (74), 79; 174f. (169f.), 49. 50. 51. **4.** Vgl. 171 (165f.), 29. 32; vgl. 168 (163), 9. **5.** Vgl. 174 (168f.), 46f. **6.** Vgl. oben S. 824 bei Anm. 2. **7.** Ap. 98 (71), 62; 171 (165), 29. **8.** Ap. 171 (166), 34. **9.** So z. B. 184 (179), 92; vgl. 177 (172), 60. **10.** Vgl. oben S. 827f. Anm. 3. **11.** Ap. 177 (172), 60. **12.** Ap. 174 (169), 48. **13.** Vgl. oben S. 828 bei Anm. 4—8. **14.** Ap. 120 (95), 68: 222 (222), 90. **15.** AC art. VI, 1; Ap. 120 (95), 68: necessario debent bona opera fieri. **16.** Ap. 100 (73), 74.

„Objektiv“ machten drei Fragen Not: α) inwiefern die *fides* die *justitia* sei, β) welche Bedeutung die Werke objektiv für das Seligwerden hätten, und γ) die zeitliche Fixierung der *justificatio*. Die letzte Frage hat Melanchthon gar nicht ausdrücklich ins Auge gefaſst. Die traditionelle Auffassung, daſs die *regeneratio* in der Taufe erfolge, ist freilich zum Ausdruck gebracht.[1]) Aber passen dazu die beiden Abschnitte *de justificatione* und *de poenitentia*? Will letzterer für die *lapsi* oder gar für alle *diejenigen, so nach der Taufe gesündigt haben,*[2]) eine wiederholentlich eintretende *justificatio* lehren? Oder denkt Melanchthon die *justificatio* als die [normaler Weise einmalige] in das Leben des erwachsenden oder erwachsenen Menschen hineinfallende Bekehrung? Diesen Möglichkeiten mit der Behauptung auszuweichen, die Buſstheorie sei nur „das Symbol, in welchem dem getauften Christen das Wesen seines Glaubens vorgehalten werde“,[3]) halte ich nicht für berechtigt. Zum mindesten wird bei Melanchthon die Tendenz anerkannt werden müssen, die *justificatio* zeitlich zu fixieren in der „Bekehrung“.[4]) Dann aber bleibt das Verhältnis dieses Gedankens zur Tauflehre unklar. — Für die erste Frage finden sich drei Antworten: eine den Unterschied zwischen Gesetzesordnung und Gnadenordnung betonende, gelegentlich etwas nominalistisch geartete: Gott läſst die *fides* als *justitia* gelten, weil sie das der *promissio propter Christum* entsprechende Verhalten, weil sie *oboedientia erga evangelium* ist;[5]) eine augustinisch gefärbte, die an dem durch die Sündenvergebung modifizierten Gesetz orientiert ist: die *fides* ist die *justitia cordis,* der Mutterschoſs aller guten Werke,[6]) führt zu einer, wenn auch unvollkommenen, *impletio legis,*[7]) und *quidquid non fit, ignoscitur*;[8]) endlich eine mit dem Begriff der *imputata justitia Christi* an die *condicio meriti* des Gesetzes anknüpfende: *justificare hoc loco forensi consuetudine significat reum absolvere et pronuntiare justum, sed propter alienam*

---

1. AC art. II, 2. **2.** AC XII, 1. **3.** Tröltsch, S. 133f. **4.** Vgl. das Testament Mel.'s vom Jahre 1539 (CR 3, 825): primum ago gratias deo . . ., quod me vocavit ad poenitentiam et ad evangelii agnitionem. **5.** Ap. 125 (103), 106f.; 145f. (133), 224; vgl. 140 (125), 187. **6.** z. B. 104 (78), 92; 133 (112), 142; 148f. (138), 249f. 253; vgl. Eichhorn, S. 452f. **7.** 116f. (90f.) 41. 45. **8.** 118 (92), 51—56.

justitiam, videlicet Christi, quae aliena justitia communicatur nobis per fidem.[1]) Von diesen Antworten, deren dritte zunächst kaum mehr war als ein verunglückter[2]) Versuch „wissenschaftlicher" Formulierung der ersten,[3]) war die zweite nicht so mangelhaft, als sie scheint, wenn man an den ihr formell widersprechenden Satz denkt: *fides non ideo justificat, quia ipsa sit opus per sese dignum, sed tantum, quia accipit misericordiam promissam.*[4]) Bei klarer Unterscheidung der subjektiven und der objektiven Beurteilung hätte sie das *sola fide justificamur* nicht gefährdet, wenn die *donatio fidei* als eine von allem menschlichen Tun unabhängige Wirkung Gottes gedacht wäre.[5]) Das aber hat Melanchthon nicht mehr klar behauptet (vgl. unten Nr. 7 f.). — Zu der eben erörterten zweiten Antwort auf die erste Frage paſst, daſs Melanchthon inbezug auf die zweite Frage, ohne hier einen Ausgleich zwischen der subjektiven und der objektiven Beurteilung der *fides cum fructibus suis* zu versuchen,[6]) zugibt, daſs *Jacobus recte negat nos tali fide justificari, quae est sine operibus,*[7]) gleichwie Paulus lehre: *factores legis justificabuntur* (Rö. 2, 13).[8])

7 d. Die eben angeführte Ausführung Melanchthons über Jak. 2 offenbart einen dritten empfindlichen formalen Mangel der Rechtfertigungslehre der Apologie. Melanchthon weist hier die Berufung der Gegner auf die Jakobusstelle mit der Bemerkung ab: *justificari significat hic* (nämlich Jak. 2, 24) *non ex impio justum effici* (wie in der evangelischen Lehre[9])), *sed usu forensi justum pronuntiari.*[10]) Nun wird aber an einer anderen oben[11]) zitierten, allerdings singulären und in der Oktavausgabe von 1531 und dem ihr folgenden deutschen Texte geänderten Stelle der an der erstgenannten Stelle für

1. 139 (125), 184. 185. 2. Vgl. Eichhorn, S. 455 ff. 3. Vgl. oben S. 781 bei und mit Anm. 6 u. 7 und Ap. 226 (226), 19. 4. Ap. 96 (70), 56 und fast wörtlich ebenso 103 (76), 86 (oben S. 828 bei Anm. 1). 5. Vgl. StKr 1884, S. 674 und oben S. 765 bei Anm. 5. 6. Vgl. StKr 1884, S. 676 f. 7. 130 (109), 129; vgl. 130 f. Gegenüber der Deutung dieser Stelle, die Stange (NkZ 1899, S. 545 ff.) vertritt, muſs ich bei der meinigen (StKr 1884, S. 621 f.) bleiben, die Eichhorn u. a. gebilligt haben. Doch liegt mir nichts daran, das justificari in Mel.'s Auffassung von Jak. 2 nur auf das endgerichtliche Urteil Gottes (vgl. oben im Texte bei Anm. 8) zu beziehen (vgl. Warko, S. 123). 8. 131 (109), 131. 9. Vgl. oben S. 825 nach Anm. 15. 10. 131 (109), 131. 11. Bei Anm. 1.

die Rechtfertigungslehre abgewiesene Terminus des *usu forensi justum pronuntiare* ausdrücklich für das evangelische Verständnis der *justificatio* in Anspruch genommen. Terminologisch ist also die Rechtfertigungslehre Melanchthons in der Augustana und Apologie noch völlig unfertig.

7 e. Unfertig ist auch Melanchthons Beurteilung der *lex.* Neben Ausführungen, welche die Gesetzesordnung als völlig abrogiert erscheinen lassen,[1]) stehen andere, die als das Charakteristische der durch das Evangelium geschaffenen Situation nur das anzusehen scheinen, dafs die *lex* [*moralis*] jetzt das Evangelium neben sich hat.[2])

7 f. Unfertig, weil unsicher, ist endlich Melanchthons Stellung zur Prädestinationslehre. Der Determinismus ist zwar offenbar, wie das der damaligen Überzeugung Melanchthons entsprach,[3]) aufgegeben.[4]) Wie aber steht es mit der augustinischen, der „soteriologischen" Prädestinationslehre? Melanchthon scheint sie zu behaupten; denn der Satz in Artikel V der Augustana, der hl. Geist wirke den Glauben *„ubi et quando visum est deo"*, bietet Termini, die damals im prädestinatianischen Sinne verwendet zu werden pflegten.[5]) Auch das *„non adjuvante deo"* in Artikel XIX[6]) weist in dieselbe Richtung. Aber in der Apologie definiert Melanchthon den Glauben als ein *velle et accipere*,[7]) setzt das *credere* mehrfach mit einem *erigere se evangelio* gleich[8]) und sagt inbezug auf das Seligwerden und Verdammt-werden: *fides facit discrimen inter dignos et indignos.*[9]) Allein Melanchthon selbst schrieb am 30. September 1531 an Brenz, indem er dessen prädestinatianische Gedanken billigte: *ego in tota apologia fugi illam longam disputationem de praedestinatione. ubique sic loquor, quasi praedestinatio sequatur nostram fidem et opera.*[10])

1. Vgl. z. B. oben S. 825 bei Anm. 1 u. S. 829 nach Anm. 3. **2.** Vgl. oben S. 833 bei Anm. 9; S. 834 bei Anm. 7. 8 u. 15; S. 836 bei Anm. 1 u. 8; vgl. Ap. 134 (114), 148: certissimum est, quod doctrina legis non vult tollere evangelium. **3.** Vgl. oben S. 790 bei Anm. 3. **4.** Vgl. oben S. 789 bei Anm. 3. **5.** Vgl. oben S. 761 bei u. mit Anm. 3. **6.** p. 44 (15): voluntas malorum . . ., quae, non adjuvante deo, avertit se a deo. **7.** 95 (68), 48; vgl. 125 (103), 106: velle accipere. **8.** 101 (74), 79; 168 (162), 8; vgl. 95 (68), 45 und 130 (108), 128: fides erigit corda. Dem widerspricht 93 (66), 36 nicht, sobald man das „donec" betont. **9.** 146 (133), 226. **10.** CR 2, 547. Vorangeht: tu subtiliter et procul

Man kann daher zwar von einer gewissen Unsicherheit gegenüber der strengen Prädestinationslehre schon für diese Zeit bei Melanchthon reden. Doch mufs man zum mindesten anerkennen, dafs er sich noch scheute, die streng-prädestinatianischen Gedanken offen aufzugeben.

7 g. All diese Unklarheiten und Unfertigkeiten sind teils Parallelen zu den oben[1]) bei Luther nachgewiesenen, teils hängen sie damit zusammen, dafs Melanchthon im Jahre 1530 schon nicht mehr nur ein Interpret Lutherscher Gedanken war, sondern, im Begriff, eigene Wege zu gehen, in einem unsicheren Übergangsstadium seiner theologischen Entwickelung sich befand, das in anderem Zusammenhange deutlicher werden wird.[2])

8. Die Tetrapolitana zeigt die Besonderheiten eines zwar den Wittenbergern sich möglichst nähernden, doch aber von Zwingli beeinflufsten Protestantismus vornehmlich 1. darin, dafs sie allem zuvor das Schriftprinzip ausdrücklich betont,[3]) — die evangelische Lehre erscheint hier mehr als anfangs auf lutherischem Gebiet als revidiertes Dogma; 2. darin, dafs von den Sakramenten gesagt wird, sie seien *sacramenta* genannt auch deshalb, *quod his quasi fidei professio fiat*;[4]) 3. darin, dafs inbezug auf das Abendmahl bekannt wird, Christus gäbe in ihm [allen Gläubigen[5])] *verum suum corpus, verumque suum sanguinem vere edendum et bibendum in cibum potumque animarum*;[6]) 4. darin, dafs der „an sich freie" Gebrauch der Bilder in den Kirchen offen kritisiert wird.[7]) — Beachtenswert ist auch, dafs in der Tetrapolitana im Unterschied von Melanchthons Stellungnahme in der [Augustana und] Apologie die prädestinatianischen Gedanken zweifellos deutlich ausgesprochen werden,[8]) und dafs infolgedessen — anders auch

---

ex praedestinatione colligis cuilibet suum gradum distributum esse, et recte ratiocinaris.

1. § 79, 7 (S. 763 ff.). 2. Vgl. § 85. 3. c. 1, Niemeyer, collectio confess. p. 745. 4. c. 16 p. 759. 5. Diese Einschränkung ergiebt sich, wenn man c. 15 (de ecclesia) zu c. 18 (de eucharistia) hinzu nimmt. Direkt ausgesprochen ist sie nicht. 6. c. 18 p. 760, vgl. p. 761: in vivificam animarum alimoniam et gratam tanti beneficii commemorationem. 7. c. 22 p. 764 f. 8. c. 3 u. 4 p. 747, vgl. unten im Texte S. 839 bei Anm. 5. Selbst die deterministischen Gedanken sind nicht ausgeschlossen (vgl. c. 4 p. 747: figmentum ipsius; ab ipsius nutu pendemus, und p. 748: ex illo et per illum omnia); ein Artikel „de libero arbitrio" (AC XVIII) fehlt.

als bei Luther, der diese „objektive“ Betrachtung scheute[1]) — neben dem *fide justificari* (= *justi ex injustis evadere, renasci*[2])) ohne inneren Widerspruch die Notwendigkeit der Erfüllung der *lex*[3]) und also auch die Notwendigkeit der guten Werke, *ex fide per dilectionem provenientium,*[4]) geltend gemacht werden kann: *quos praescivit eosdem et praefinivit conformes fieri imagini filii sui.*[5])

§ 84. Die entstehenden neuen Bekenntniskirchen und die Bedeutung der Bekenntnisgrundlage.

ThKolde, Schmalkaldische Artikel (RE XVII, 640—645) und: Wittenberger Konkordie (RE² XVII, 229—239). — KMüller, Die Symbole des Luthertums (PJ Bd. 63, 1889, S. 121—188). — [WMöller,] Lehrbuch der Kirchengesch. III, bearb. v. GKawerau, 2. Aufl., Freiburg 1899.

1. Schon in der ersten Hälfte des Jahres 1532 liefs Karl V. bei den Vorverhandlungen über den später [auf anderer Grundlage] in Nürnberg abgeschlossenen Religionsfrieden von den Evangelischen fordern, dafs sie bei der Augustana beharrten;[6]) auch die oberdeutschen Bekenner der Tetrapolitana, die zum Schmalkaldischen Bunde gehörten, mufsten bei den Schweinfurter Verhandlungen (April 1532) die Augustana acceptieren;[7]) und schon 1533 verpflichtete man in Wittenberg die Doktoren auf sie und die sog. ökumenischen Symbole.[8]) Auf dem anläfslich der Ausschreibung des oft versprochenen allgemeinen Konzils nach Mantua im Februar 1537 tagenden Schmalkaldener Konvent erneuerten die zum Bunde gehörigen Stände und ihre Theologen [unter Beiseitlassung der für diesen Konvent Ende 1536 von Luther aufgesetzten, irrig so genannten „Schmalkaldischen Artikel“[9])]

1. Vgl. oben S. 770 nach Anm. 3. 2. c. 3 p. 747. 3. c. 5 p. 748 wird Mt. 5, 18 geltend gemacht. 4. Überschrift von c. 4 p. 747. 5. c. 4 p. 747. 6. FBvBucholtz, Gesch. der Regierung Ferdinands I., Wien 1831 ff., Bd. IX (Urkundenband), Wien 1838, S. 28; Luthers Werke ed. Walch XVI, 2185. 7. [Köstlin-]Kawerau III², 107. 8. Vgl. Melanchthons Aussagen darüber aus dem Jahre 1553 (CR 12, 6 f.). Den Wortlaut des Eides gibt nach Osianders „Widerlegung“ usw. (s. JHaussleiter, Aus der Schule Melanchthons, Greifswald 1897, S. 87 Anm.; vgl. S. 112) GThStrobel in seinen Beyträgen zur Litteratur II, 1, Nürnberg und Altdorf 1786, S. 193. 9. Luther edierte diese „Artikel, so da hätten sollen aufs Concilium in Mantua, oder wo es würde sein, überantwortet

das Bekenntnis zur Augustana [und Apologie][1] und approbierten einen von Melanchthon verfaſsten *tractatus de potestate et primatu papae et de jurisdictione episcoporum*,[2] der den Bruch mit dem Papsttum und der Hierarchie konstatierte.[3] Die evangelischen Landeskirchen Deutschlands waren daher, soweit die Trennung von der römischen Kirche vollzogen war, in gewisser Weise bereits seit ca. 1532 neue Bekenntnisgemeinschaften Augsburgischer Konfession neben der römischen Kirche. Doch blieb selbst nach dem Schmalkaldener Konvent infolge des vermittelnden Eingreifens des Kaisers — man denke an den Frankfurter „Anstand" und an die Religionsgespräche in Hagenau, Worms und Regensburg — das Verhältnis zur alten Kirche bis über Luthers Tod hinaus ein unfertiges und unklares.

2. Auch ward die Bekenntnisgrundlage der evangelischen Kirchen, die Augustana, auf seiten der Evangelischen noch nirgends im buchstäblichen Sinne juristischen Verständnisses als verpflichtend erachtet. Den Oberdeutschen erlieſs man in Schweinfurt, als sie die Augustana acceptierten, die [im zehnten Artikel ausgesprochene] Verurteilung der Zwinglischen.[4] Die Verpflichtung war auch nicht allgemein; Männer sehr verschiedenartiger Stellung, so Osiander und Hardenberg, haben sie noch in späterer Zeit prinzipiell angegriffen.[5] Und als Luther im Mai 1536 mit den Oberdeutschen die Wittenberger Konkordie schloſs, drang er zwar darauf, daſs sie seine Anschauung von der leiblichen Gegenwart Christi anzunehmen schienen,[6] doch lieſs er dann ihr Bekenntnis zu Augustana

---

werden" im Jahre 1538 mit einer scharfen Vorrede als seine Privatschrift (EA 25², 163—205). Dieser Ausgabe entspricht der deutsche Text des Konkordienbuchs (ed. JTMüller, S. 295—327; über die Unterschriften s. Kolde, RE XVII, 644, 24—40); der lateinische Text ist eine spätere Übersetzung.

1. Vgl. LvRanke, Deutsche Gesch. im Zeitalter der Ref. VI⁵, 112 und CR III, 286 f. = Symb. Bücher p. 345 (356 f.). 2. Symbol. Bücher ed. JTMüller, S. 328—344 (340—356); vgl. LvRanke a. a. O., S. 113 ff. 3. 339 (351), 57; 343 (354), 76. 4. Vgl. oben S. 839 bei Anm. 7 und Kawerau a. a. O. 5. Vgl. GJPlanck, Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung des protest. Lehrbegriffs V, 2, Leipzig 1799, S. 204 ff.; WMöller, Andr. Osiander, Elberfeld 1870, S. 481 f. 6. Über Chytraeus' Urteil (1589), Luther habe gemeint, die Oberdeutschen hätten sich ganz und gar zu seiner Konfession begeben (NkZ 1900, S. 176), vgl. CR 3, 81 Anm.

und Apologie gelten. Die Eintrachtsformel lautete: 1. *confitentur juxta verbi Irenaei*[1]) *constare eucharistiam duabus rebus, terrena et coelesti. itaque sentiunt et docent cum pane et vino vere et substantialiter adesse, exhiberi et sumi corpus Christi et sanguinem.* 2. *et quamquam negant fieri transsubstantiationem nec sentiunt fieri localem inclusionem ..., tamen concedunt sacramentali unione panem esse corpus* . . . 3. *deinde hanc institutionem sacramenti sentiunt valere in ecclesia nec pendere ex dignitate ministri aut sumentis* . . ., *ita sentiunt porrigi vere corpus et sanguinem domini etiam indignis et indignos sumere.*[2]) Auch gegenüber den dem Evangelium entgegenkommenden böhmischen Brüdern[3]) zeigte Luther 1533[4]) und 1538,[5]) dafs er die seiner Meinung nach nötige[6]) Übereinstimmung in der *doctrina fidei* unabhängig wufste von der *Weise zu reden.*[7])

3. Den deutlichsten Beweis dafür, dafs nur die Grundgedanken, nicht der Wortlaut, der Augustana als verpflichtend angesehen wurden, bietet der Umstand, dafs die evangelischen Grundgedanken erst nach 1530 diejenige theologisch-lehrhafte Formulierung erhalten haben, welche die traditionelle Basis der späteren Entwickelung bildet. Melanchthon selbst ist der theologische Führer dieser Entwickelung geworden, und ungescheut und ungetadelt hat er auch den Wortlaut der Augustana [und Apologie], in neuen Ausgaben ändernd, in diese Entwickelung hineingezogen.[8])

Kapitel III.

Die Voraussetzungen der Entwickelung des reformatorischen Protestantismus nach Luther.

ChrASalig, Vollständige Historie der Augspurgischen Confession und derselben Apologie, 3 Bde., Halle 1730—35. — GJPlanck, Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unsers protest. Lehrbegriffs von Anfang der Ref. bis zur Einführung der Concordienformel.

---

1. Vgl. oben S. 146 bei Anm. 2. 2. CR III, 75 f.; vgl. die Erläuterungen Butzers ibid. S. 78—81. 3. Vgl. oben S. 655 bei Anm. 1. 4. Vorrede zu einer deutschen Übersetzung ihres Bekenntnisses von 1532, EA 63, 320 bis 323. 5. Praefatio zu einer 1538 erschienenen Ausgabe ihrer confessio von 1535, EA var. arg. VII, 547—551. 6. EA var. arg. VII, 550: salva sit doctrina fidei et morum. 7. EA 63, 321. 8. Vgl. § 85, 6.

6 Bde., Leipzig 1781—1800; I—III, 2. Aufl., 1791—1796. — WMoeller-Kawerau s. vor § 84. — KMüller, Kirchengeschichte II, 1, Tübingen und Leipzig 1902.

§ 85. Die theologische Ausprägung der reformatorischen Gedanken durch Melanchthon nach 1531. Melanchthon und Luther. Augustana variata.

Vgl. die Literatur vor § 80. Außerdem GKawerau, Agricola (RE I, 249 bis 253) und: Antinomistische Streitigkeiten (RE I, 585—592); EFKMüller, Prädestination (RE XV, 586—602). — ARitschl, Die Entstehung der lutherischen Kirche (ZKG I, 1877, S. 51—110) mit Nachtrag (ib. II, 366 bis 385). — GKawerau, Johann Agricola, Berlin 1881. — JHaussleiter, Aus der Schule Melanchthons, Theologische Disputationen und Promotionen zu Wittenberg in den Jahren 1546—1560, Greifswald 1897.

1a. Melanchthon hatte mindestens seit 1527 aufgehört, nur ein Interpret Lutherscher Gedanken zu sein.[1]) Aber zu einer in sich geschlossenen eigenen Theologie war er auch 1531, als er die *editio princeps* der Augustana und Apologie publizierte, noch nicht gekommen. Luthersche Gedanken und Formulierungen, die er später aufgegeben hat, waren damals in seiner Theologie beisammen mit Ansätzen zu selbständigem Theologisieren, die der Entwickelung noch bedurften.[2]) Diese Ansätze wurzelten bei Melanchthon in einem Doppelten: in dem pädagogischen Streben nach „methodischer" Klarheit[3]) und in einer allmählich sich vollziehenden Rückwendung zu humanistischen Idealen und Anschauungen.[4]) Beides, das pädagogische und das humanistische Interesse, bedingte nicht nur neue Gedanken und Formulierungen, sondern empfahl in Verbindung mit Melanchthons ängstlicher Sorge um den Frieden mehrfach auch eine Anknüpfung an die ältere theologische Tradition. In Augsburg fühlte sich Melanchthon unter Einwirkung dieser drei Faktoren in gewisser Weise den Erasmianern

---

1. Vgl. oben § 80, 3 u. 4 (S. 787 ff.). 2. Vgl. oben § 83, 7 (S. 831 ff.). 3. Schon von den Änderungen, die er in der Oktavausgabe der Apologie vornahm, schreibt Mel. im März 1531: argutias quasdam decrevi retexere in fine loci de justificatione, nam principium placet et μεθοδικὸν est (CR II, 501), und in der Vorrede zu seinem Römerbrief-Kommentar von 1532 (fol. 1, IIIr) sagt er: ego pro virili germanam ac simplicem sententiam et secum consentientem ac consentaneam reliquis scripturis et dogmatibus ecclesiae inquisivi ac patefacere conatus sum. 4. Vgl. Tröltsch, S. 153 ff.

und der alten Kirche näher als den Schweizern. Selbst die Transsubstantiationslehre hätte er damals um des Friedens willen sich gefallen lassen.[1]) Als seit 1531 die beginnende Klärung des Verhältnisses zur alten Kirche und das Bündnis mit den Oberdeutschen die kirchenpolitische Lage wesentlich verändert hatte, haben erneute ernsteste Arbeiten und in einem Punkte, nämlich bei der Abendmahlslehre, auch theologische Einflüsse der Schweizer, speziell Oekolampads, Melanchthon über die Halbheiten und Unklarheiten hinausgeführt, welche die zweite Periode seiner theologischen Entwickelung, das Übergangsstadium der Jahre 1527—1532, charakterisieren.

1 b. Die dritte und letzte Periode der theologischen Entwickelung Melanchthons (1532—1560) wurde eingeleitet durch den Kommentar zum Römerbrief von 1532[2]) und durch die von den Vorlesungen über die *loci* im Jahre 1533[3]) vorbereitete Neubearbeitung der *loci communes* von 1535.[4]) Zwar haben die 25 Jahre, die Melanchthon nach 1535 noch lebte, die Anschauungen, die er in dieser zweiten Bearbeitung der *loci* entwickelte, in Einzelheiten noch modifiziert; Melanchthon ist auch mit einzelnen der Überzeugungen, die sich im Laufe dieser letzten Periode seiner theologischen Entwickelung bei ihm bildeten — ich denke dabei vornehmlich an seine Anschauungen vom Abendmahl — erst in der letzten Zeit seines Lebens einigermafsen deutlich hervorgetreten. Dennoch ist der Unterschied zwischen der zweiten Bearbeitung der *loci* (1535 ff.) und der dritten (1543—1559)[5]) in theologischer Hinsicht minimal im Vergleich mit demjenigen zwischen den *loci* von 1535 und ihrer ersten Bearbeitung von 1521. Auch die *loci* von 1556[6]) und 1559 und die anderen umfangreichen dogmatischen Werke Melanchthons aus seinen letzten Jahren,

---

1. Vgl. oben S. 820 bei und mit Anm. 2. **2.** Commentarii in epistolam Pauli ad Romanos, recens scripti a Philippo Melan. anno 1532 (Vitebergae). Auch dieser Kommentar fehlt im CR. Es findet sich dort nur die letzte Gestalt des Melanchthonischen Römerbrief-Kommentars von 1544 (CR 15, 493—796) und die enarratio epistolae Pauli ad Romanos von 1556 (ibid. 797—1052). **3.** CR 21, 253—332. **4.** CR 21, 333—560. **5.** CR 21, 561—1106 ist die Ausgabe letzter Hand (1559) mit den Varianten der älteren Ausgaben seit 1543 gedruckt. **6.** Diese Ausgabe bietet das sog. corpus doctrinae Philippicum von 1560.

d. i. die *confessio Saxonica* von 1551,[1]) das *examen ordinandorum* von 1558 und 1559[2]) und die *responsiones ad impios articulos Bavaricae inquisitionis* von 1559,[3]) gehören derselben Phase der theologischen Entwickelung Melanchthons an wie die *loci* von 1535. Schon diese, die *loci* von 1535, zeigen die spezifisch Melanchthonische Theologie. Schon ehe Luther starb und veränderte Zeitverhältnisse den Einfluſs Melanchthons einschränkten, war daher die Melanchthonische Ausprägung der reformatorischen Gedanken das Schul-Erbe weitester Kreise evangelischer Theologen geworden.

2a. Die Grundgedanken des evangelischen Verständnisses des Christentums erhielten bei Melanchthon in dieser letzten Periode seiner theologischen Entwickelung ihr charakteristisches Gepräge zunächst dadurch, daſs Melanchthon die Vorstellung einer unbedingten göttlichen Prädestination aufgab. Schon der Römerbrief-Kommentar wies mit der Behauptung, daſs die *promissio* als *universalis* anzusehen sei, alles *quaerere de electione* zurück[4]): *deus vult omnes homines salvos facere* (1. Tim. 2, 4).[5]) Alle alten Väter *praeter unum Augustinum* nähmen an, *aliquam causam electionis in nobis esse.*[6]) Melanchthon erwähnt dies, ohne es zu tadeln oder ausdrücklich zu billigen; seine Sympathie hat die Ansicht, von der er weiſs, daſs sie *aliquandiu placuit Augustino,*[7]) die Meinung: *misericordiam dei vere causam electionis esse, sed tamen eatenus aliquam causam in accipiente esse, quatenus promissionem oblatam non repudiat, quia malum ex nobis est.*[8]) Ebenso lehren die *loci.* In der Bearbeitung von 1535 heiſst es: *promissio ... universalis ...; luctatur voluntas cum infirmitate, tamen, quia non abjicit verbum, sed sustentat se verbo, con-*

---

1. Lateinisch und deutsch CR 28, 339—568. 2. Ich nenne diese Ausgaben (deutsch 1558, lateinisch 1559) des in seiner Urform zuerst 1552 in der Mecklenburgschen Kirchenordnung gedruckten Ordinandenexamens, weil sie in das corpus doctrinae Philippicum aufgenommen und CR 23 p. XXXV—CX (deutsch) und S. 1—102 (lateinisch) gedruckt sind. 3. Fehlt im CR; abgedruckt im corpus doctrinae Philippicum, in der deutschen Ausgabe S. 871—996, in der lateinischen p. 891—959. Nach letzterer ist hier zitiert. 4. Bl. d IIr; vgl. Galle, S. 291. Ebenso, unter ausdrücklicher Abweisung des Gedankens einer „promissio particularis", noch die responsiones ad imp. art. Bav. inquis. p. 926f. 5. Comm. in Rom. d III v. 6. ibid. 7. Vgl. oben S. 378 bei Anm. 1 u. 3. 8. Comm. in Rom. d III v.

sequitur consolationem,[1]) und die *loci* letzter Hand erklären: *quod non omnes consequuntur evangelii promissa, eo fit, quia non omnes credunt. nam evangelium, etsi gratis promittit, tamen requirit fidem, oportet enim promissionem fide accipi. ac particula „gratis" non excludit fidem, sed excludit condicionem nostrae dignitatis.*[2]) Hier wie dort sind bei der Bekehrung des Menschen *tres causae concurrentes* beteiligt gedacht: *verbum dei, spiritus sanctus et humana voluntas assentiens nec repugnans verbo dei*;[3]) hier wie dort heifst es deshalb: *viderimus ne repugnemus, . . . τὸν βουλόμενον ἕλκει.*[4]) Und es ist sachlich nichts Neues, wenn die *loci* in ihrer letzten Bearbeitung, also seit 1543, zustimmend mitteilen, dafs *veteres aliqui* (auch Erasmus![5])) *dixerunt, liberum arbitrium in homine facultatem esse applicandi se ad gratiam.*[6]) — Nun ist freilich richtig, dafs Melanchthon nur die deterministisch-prädestinatianischen Gedanken ausdrücklich als irrig bezeichnet hat. Sie sind abgewiesen, wenn es in den *loci* von 1535 heifst: *nec invehenda sunt in ecclesiam deliramenta de Stoico fato*;[7]) aber die Tatsächlichkeit einer göttlichen *electio*, bezw. *praedestinatio*, hat Melanchthon offenbar auch ferner noch vorausgesetzt, so entschieden er ein Spekulieren über sie verbot.[8]) Weiter ist unleugbar, dafs alles, was Melanchthon über den Universalismus des göttlichen Heilsrats und über die durch das Nichtwollen der Menschen bedingte Beschränkung seiner Durchführung ausführt, bewufst die Grenzen dessen innehält, was auf Grund der Schrift gesagt werden könne.[9]) Ja, da Melanchthon als Regel hinstellt, es sei über die göttliche Erwählung *a posteriore*, d. h. von ihrer Verwirklichung aus,

---

1. CR 21, 376. **2.** CR 21, 738f. **3.** loci 1559, CR 21, 658; sachlich ebenso 1535 ibid. 376. **4.** 1535 p. 376, 1559 p. 658. **5.** Vgl. oben S. 758 bei Anm. 10. **6.** CR 21, 659. **7.** CR 21, 372; vgl. responsio ad art. Bav. p. 919: „palam rejicio et detestor Stoicos et Manichaeos furores, qui affirmant omnia necessario fieri". In den loci der letzten Bearbeitung (CR 21, 919) fällt aber auch der Gedanke der unbedingten Gnadenwahl unter den Titel der Stoicae disputationes (vgl. oben S. 763 bei und mit Anm. 1 und S. 787 bei Anm. 2). Vgl. schon auch das „minus stoice" in dem vertraulichen Briefe an Veit Dietrich vom Jahre 1537 (CR 3, 383). **8.** Vgl. EFFischer, S. 157—163. **9.** Comm. in Rom. d IIIr: ab hoc verbo ordiamur; loci 1535 p. 450: ordimur a verbo; vgl. loci 1559 p. 914: sciamus non esse aliam voluntatem quaerendam . . . extra verbum.

zu urteilen,[1]) so kann man sagen, dafs ihm die *fides* in diesem Zusammenhange Erkenntnisgrund, nicht Realgrund der *electio* ist.[2]) Melanchthon geht hier in Bahnen, in denen man Luther sehr oft, selbst in *de servo arbitrio*,[3]) wandeln sieht. Er hat auch die These, dafs der natürliche Mensch zum wahrhaft Guten gänzlich unfähig sei, nie verleugnet und hat stets festgehalten, dafs der hl. Geist durch das *verbum* den Glauben bei denen wirkt, die ihm nicht widerstreben.[4]) Endlich ist anzuerkennen, dafs dieser Melanchthonische „Synergismus" derselben berechtigten Tendenz entsprungen ist, der Semipelagianismus,[5]) Krypto-Semipelagianismus[6]) und Neo-Semipelagianismus[7]) entstammen; zweitens, dafs Melanchthon das *„sola gratia"* nicht mehr eingeschränkt hat, als der Krypto-Semipelagianismus es tat;[8]) und drittens, dafs der innere Widerspruch, der im Semipelagianismus und Krypto-Semipelagianismus zwischen der absoluten Unfähigkeit des Menschen zum wahrhaft Guten einerseits und der Fähigkeit zum *apprehendere gratiam* andererseits vorhanden war,[9]) durch den neuen Gnaden- und Glaubensbegriff überwunden war, bezw. überwunden werden kann. Allein trotz alledem darf man nicht verkennen, dafs Melanchthon mit seinem Synergismus, obwohl er, ebenso wie der Krypto-Semipelagianismus, dem *arcanum praedestinationis* den Boden nicht völlig entzog,[10]) dennoch in einschneidender Weise von der Lutherschen Tra-

---

1. loci 1535 p. 451; loci 1559 p. 914. **2.** Vgl. EFFischer, S. 156 bei und mit Anm. 1. **3.** Vgl. oben S. 790 bei Anm. 1; S. 760 bei Anm. 2 bis 6; vgl. S. 762 bei Anm. 2. **4.** Vgl. Fischer, S. 116ff. **5.** Vgl. oben S. 438 bei und vor Anm. 9. **6.** Vgl. S. 547 Anm. 3. **7.** Vgl. ibid. **8.** Den ersten Vertreter des Krypto-Semipelagianismus, das „augustinische" Hypomnesticon (vgl. oben S. 440 Anm. 1 und S. 462) kannte Melanchthon: er zitierte hypomn. 3, 4, 5 (Aug. X, 1623) schon in der Augustana (XVIII, 4—7 p. 43 [15]). **9.** Vgl. oben S. 438 Anm. 10. **10.** Für die Nicht-Berufenen bleiben die Rätsel der Prädestination hier wie im Krypto-Semipelagianismus bestehen (vgl. oben S. 462 Anm. 5). Aus diesem Umstande und aus der Scheu Melanchthons, seine Abweichungen von der Lutherschen Tradition offen zu konstatieren, erklärt sich, dafs Melanchthon zu der Frage der Prädestination sich so stellte, wie oben S. 845 bei Anm. 8 erwähnt ist. Überdies waren „electio" und „praedestinare" biblische Begriffe, denen kein Theologe (selbst Pelagius nicht! vgl. oben S. 419 bei Anm. 6) ausweichen konnte.

dition[1]) und von seiner eigenen früheren Überzeugung[2]) abwich[3]): die Annahme einer unbedingten[4]) göttlichen Prädestination, die Luther, Zwingli, Butzer, Calvin u. a. mit Augustin teilten, war hier zum ersten Male von einem Wortführer des Protestantismus aufgegeben. Denn, da Melanchthon die Annahme zweier *contradictoriae voluntates* in Gott (einer *voluntas revelata* und einer *voluntas abscondita*[5])) entschieden abwies,[6]) so ist nicht zu bezweifeln, dafs er, soweit er überhaupt „objektiv" über das göttliche *praedestinare* nach 1532 noch nachgedacht hat, das vorausgesehene *non-repugnare* als eine Bedingung der Erwählung gedacht hat.[7])

2b. Nicht minder wichtig ist, dafs Melanchthon, gleichfalls seit dem Römerbrief-Kommentar von 1532, über die begriffliche Fassung des Terminus *justificari* ins Reine kam. *Justificari*, so erklärten die *Prolegomena de justificatione,* die Melanchthon dem Kommentar von 1532 vorausschickte, *proprie significat justum reputari, hoc est acceptum reputari. sic intelligatur relative, sicut in foro usurpatur Ebraica consuetudine justificari pro eo, quod est justum pronuntiari, ut si quis dicat: „populus Romanus justificavit Scipionem accusatum a tribuno plebis", hoc est justum pronuntiavit, absolvit, approbavit.*[8]) Diese in der Apologie von Melanchthon schon einmal unsicher

---

1. Vgl. oben S. 761 bei Anm. 1—6. **2.** Vgl. noch oben S. 789 Anm. 4 a. E. und S. 837 bei Anm. 5. **3.** Fischer hat sich von der berechtigten Polemik gegen irrige Beurteilung des Melanchthonischen Synergismus zu weit treiben lassen, wenn er diese Tatsache auf alle mögliche Weise abzuschwächen sucht. Seine Verwertung (S. 163 f.) des Briefes Melanchthons an Calvin vom Mai 1543 (CR 5, 107 ff.) und vollends des Briefes Calvins an Melanchthon von 1552 (CR 42, 415 ff.) ist m. E. nicht unbefangen. **4.** Zwar denkt man, wenn man von „Prädestinationslehre" spricht, zumeist nur an die Annahme einer unbedingten Prädestination. Doch darf der Zusatz nicht fehlen (vgl. oben S. 846 Anm. 10 a. E.), wenn man sich nicht Mifsverständnissen aussetzen will. **5.** Vgl. oben S. 758 bei Anm. 3. **6.** Fischer, S. 154, gibt viele Belege. **7.** Das folgt aus allem Obigen, sowie daraus, dafs Mel. sagt: non alia causa praedestinationis, quam justificationis quaerenda est (loci 1535 p. 450; vgl. unten S. 857 bei Anm. 1). Wenn die loci von 1536—1543 sowohl das quaerere causam electionis wie das tollere causam electionis (CR 21, 452 bei und mit Anm. 38) tadeln, so scheint an das „non-repugnare" als die „causa, sine qua non" gedacht zu sein. Sicher aber ist die Deutung nicht. **8.** Bl. 2 III v und 2 IIII r.

geltend gemachte, im ganzen aber damals noch abgelehnte[1]) Auffassung des *justificare* als eines *forense verbum*[2]) ist seitdem von Melanchthon stets festgehalten.[3]) Sie entsprach, da Melanchthon jetzt den „forensischen" Sinn darin fand, dafs das *justificare* eine Verhältnisbeziehung setze, unser Verhältnis zu Gott ändere, uns die *remissio peccatorum* und die *acceptatio* gebe,[4]) nicht nur den Gedanken Luthers[5]) und der Tendenz, die Melanchthons Darlegung der Rechtfertigungslehre schon in der Apologie erkennen liefs,[6]) sondern zweifellos auch dem paulinischen Sprachgebrauch. Es hätte sich auch der ganze Reichtum der Lutherschen Gedanken mit dieser Fassung des Begriffs zur Darstellung bringen lassen. Denn auch von der *justificatio* im „forensischen" Sinne hätte sich sagen lassen: *est revera regeneratio quaedam in novitatem*,[7]) also objektiv der Anfang einer effektiven *justificatio*.[8]) Melanchthon aber verobjektivierte die subjektive Betrachtungsweise, die von dem effektiven *justificari* absehen mufs, weil die *fides*, obgleich sie die *nova vita* ist, nicht der Realgrund unserer Geltung vor Gott sein kann. Er schlofs deshalb aus Furcht vor den *Augustianae speculationes*, denen der Glaube als der Mutterschofs der guten Werke der Grund für das *justum reputari coram deo* war,[9]) die Luthersche Gedankenreihe von der *regeneratio ex fide*[10]) und die von der Christenbufse[11]) von

---

1. Vgl. oben S. 836 bei Anm. 9 u. 10. **2.** loci 1535 p. 421. **3.** Vgl. loci 1535 p. 421 und loci 1559 p. 742. Auch das Beispiel des Scipio justificatus kehrt an beiden Stellen wieder. **4.** Vgl. oben S. 847 bei Anm. 8 das „intelligatur relative"; ferner auf derselben Seite des Römerbrief-Kommentars: justus relative significat acceptum deo, und: imputatio justitiae, item justitia dei in his Pauli disputationibus . . . relative significant acceptationem, qua nos deo accepti sumus (ibid.); ibid. Bl. 2 IIII v: haec vocabula (reconciliatio et justificatio) re ipsa idem significant; loci 1559 p. 750: justi seu accepti; nota est enim natura relativorum nominum; ibid. p. 742: sumpsit Paulus verbum justificandi . . . pro remissione peccatorum et reconciliatione seu acceptatione. **5.** Vgl. oben S. 766 bei Anm. 3. **6.** Vgl. oben S. 826 Anm. **7.** Vgl. oben S. 763 bei Anm. 4 und dazu S. 698 bei Anm. 1. **8.** Vgl. oben S. 768 bei Anm. 1—3 und Anm. 2. **9.** Römerbrief von 1532 Bl. 2 IIII v; vgl. schon Brief an Brenz vom Mai 1531 (CR 2, 501 f.): tu haeres adhuc in imaginatione Augustini. . . . ego cito Augustinum tanquam prorsus ὁμόψηφον propter publicam de eo opinionem, cum tamen non satis explicet fidei justitiam. **10.** Vgl. oben S. 832 bei Anm. 3. **11.** Vgl. oben S. 832 bei Anm. 4.

der Rechtfertigungslehre als solcher aus. Damit war die Rechtfertigungslehre reinlich dem Schema der Bekehrungsbufse angepafst, die *justificatio* als göttlicher Akt mit der Annahme des zur *conversio* kommenden *impius* gleichgesetzt, eine „objektive“ Lehre *de justificatione* gefunden.[1]) Freilich hat Melanchthon den Gedanken der *regeneratio ex fide* nicht aufgegeben. In den *loci* von 1535 sagt er noch in dem *locus „de gratia et de justificatione“*: *cum corda fide eriguntur, concipiunt spiritum sanctum, sicut Paulus docet ad Galatas 3, [14] ... et quia spiritus sanctus affert ... novam vitam, novos motus, haec renovatio vocatur regeneratio et sequi debet nova obedientia*;[2]) und die Gleichung *conversio seu regeneratio* hat Melanchthon stets festgehalten.[3]) Allein schon in den *loci* von 1535 tritt die vom *spiritus sanctus* hergeleitete, zum Zweck der Ermöglichung der *nova obedientia* erfolgende *renovatio* oder *regeneratio* neben die zum Zweck der Gewissensberuhigung und zur Sicherung des ewigen Lebens gewirkte *justificatio, i. e. remissio peccatorum et reconciliatio,* als ein durch die Natur der *fides* mit ihr unabtrennbar verbundenes Zweites.[4]) Und schon hier ist die finale Verbindung beider Gedankenreihen: *ideo justificamur, ut nova et spirituali vita vivamus,*[5]) nur ein Residuum früherer Konstruktionen.[6]) Später hat Melanchthon im *locus de justificatione* reinlich nur *de remissione peccatorum et de reconciliatione seu de justificatione*[7])

---

1. Dafs für Melanchthon in der dritten Periode seiner theologischen Entwickelung die Gleichsetzung der justificatio mit der conversio impii nicht nur ein der Demonstration dienendes „Symbol“ ist (vgl. oben S. 835 Anm. 3), zeigt sich schon in der Verwendung, die das Partizip „conversi“ bei ihm findet (z. B. respons. ad art. Bav. p. 924, 926, 932; vgl. oben S. 835 Anm. 4). Mel. setzt dabei voraus, dafs normalerweise ein „labi in scelera“, das ein „excutere spiritum sanctum“ einschliefst, nach der conversio nicht mehr stattfinde, dafs aber, wenn dies eintrete, ein „rursus ad deum converti et recipi in gratiam“ nötig sei (ibid. p. 933). Fischer hat daher (S. 146) den halben Rückzug vor Tröltsch (vgl. oben S. 835 Anm. 3), den die 3. Aufl. dieses Buches (S. 410 Anm.) vollzogen hatte, mit Recht als unberechtigt bezeichnet. Über das Verhältnis dieser Melanchthonischen Auffassung der Rechtfertigung als der „conversio“ zur Tauflehre vgl. Fischer, S. 145, aber auch loci 1535 p. 383. 2. CR 21, 427 f. 3. z. B. respons. ad art. Bav. p. 932: inchoationem novae obedientiae fieri in vera conversione seu regeneratione certum est. 4. CR 21, 427 f. 5. ibid. p. 429. 6. Vgl. oben S. 833 bei Anm. 9. 7. loci 1543—1559 p. 761.

gehandelt, und die Sätze: *deinde docemus etiam, cum hoc modo corda sustentantur voce evangelii et fide eriguntur, concipere ea spiritum sanctum. ... cum autem spiritus sanctus in illa consolatione novos motus et novam vitam afferat, dicitur haec conversio regeneratio et sequi novam obedientiam necesse est*[1]) nur als Überleitung zu dem *locus de bonis operibus* benutzt. Die gut Luthersche[2]) Unterscheidung zwischen der *persona* und den *opera* beherrscht diese Ausführungen; aber so, dafs unter *persona* stets nur an das glaubende Subjekt (nicht an die neue Persönlichkeit, den „guten Baum") gedacht wird: die *persona* ist und bleibt *accepta* und ein Erbe des ewigen Lebens *sola fide*; die guten Werke „müssen folgen", sind aber unvollkommen und *placent propter fidem.*

2c. Drittens ward von einschneidender Bedeutung, dafs Melanchthon eine sichere Stellung zur *lex* gewann. Schon der Römerbrief-Kommentar von 1532 betont klar und sicher die bleibende Geltung des Gesetzes als des fordernden, jedem Menschen von Natur ins Herz geschriebenen Gotteswillens: *liberi sumus a decalogo quod attinet ad justificationem, sed quod ad obedientiam attinet, manet lex moralis, praesertim cum sit scripta in mentibus humanis.*[3]) Neben das *primum officium legis, i. e. civile,* und das *secundum officium ac proprium et praecipuum, i. e. ostendere peccata,* tritt daher in den *loci* als *tertium officium legis in his, qui sunt fide justi,* dieses: *ut et doceat eos de bonis operibus, quaenam opera deo placeant, et praecipiat certa opera, in quibus obedientiam erga deum exerceant.*[4]) Freilich hält Melanchthon als Charakteristikum der *„lex"* das fest, dafs es *perfecta obedientia* fordert, Gottes Wohlwollen an die *condicio impletae legis* knüpft.[5]) Auch die *lex naturae,* d. i. die *notitia legis divinae, naturae hominis indita,*[6]) die jetzt für Melanchthon gröfsere Bedeutung gewinnt als früher,[7]) schliefst [und schlofs

---

1. loci 1543—2559 p. 760. 2. Vgl. oben S. 698 bei Anm. 2. 3. Bl. P IIIIr. Das „quod ad obedientiam" etc. ebenso loci 1535 p. 406 und loci 1543—1559 p. 719. 4. loci 1535 p. 405 u. 406; sachlich ebenso loci 1543—1559 p. 716—719. 5. loci 1535 p. 414. Auch in der spätesten Zeit (loci seit 1553, CR 21, 1077) fehlt dies nicht (gegen Tröltsch, S. 160). 6. loci 1535 p. 398. 7. Schon die loci von 1521 sprechen von den „leges naturales" bezw. der „lex naturae" (CR 21, 116—120) zwar

schon im Urstande] die Überzeugung ein: *deum bonum et misericordem esse; sed his, qui sunt sine peccato.*[1]) Allein für Melanchthon war der Luthersche Gedanke, dafs nur das durch kein Gebot erwungene Tun des Guten wahrhaft gut sei,[2]) nie bedeutsam geworden;[3]) und, dafs der Mensch auch schon im Urstande, da er *perfecta obedientia erga deum* zu leisten vermochte, unter der *lex* [*naturae*] stand,[4]) ist bei ihm nicht, wie bei Luther,[5]) eine nur gelegentlich ausgesprochene, für seine Gesamtanschauung unwirksame Vorstellung gewesen. Unter diesen Umständen konnte Melanchthon leichter als Luther den fordernden Gotteswillen in der *lex* und ihre *condicio meriti* auseinander halten und mit dem auch Luther[6]) ja nicht fremden Gedanken Ernst machen, dafs die *lex* als Ausdruck des fordernden Gotteswillens die unverbrüchliche sittliche Weltordnung[7]) darstelle, an die auch der Gläubige gebunden sei, wie das Kind im Elternhause an die Hausordnung.[8]) Das Evangelium im engeren Sinne, die Predigt von der durch Christus gebrachten Erlösung *a maledictione et damnatione seu ab ira dei, quae in lege proponitur,*[9]) die Predigt von der *remissio peccatorum propter Christum,* erscheint so als eine durch die Sünde nötig gewordene Modifikation der ursprünglichen, legalen Weltordnung. Und die christliche Verkündigung überhaupt hat zu der *lex* nicht nur die Beziehung, dafs sie durch Betonung der *spiritualis justitia,*

---

relativ ausführlich; aber sie machen von der Vorstellung keinen weitergehenden Gebrauch als Luther (vgl. oben S. 773 bei Anm. 1). Das Mifstrauen gegen die ratio hielt den Begriff, der ein im ganzen Mittelalter unverlorenes Erbe der ausgehenden Antike war (vgl. oben S. 34 bei Anm. 1—4), an der Peripherie des Interessenkreises.

1. loci 1535 p. 414, wo von der lex gesagt wird, dafs sie dies lehre, und dann hinzugefügt wird: idem docet et humana ratio. Dafs auch im Urstande die lex naturae lehrte, deum bonum et justum esse, benefacere justis et punire injustos, sagen die loci von 1535 p. 399. 2. Vgl. oben S. 772. 3. Vgl. oben S. 787 bei Anm. 8. 4. loci 1535 p. 399. 5. Vgl. oben S. 773 bei Anm. 6. 6. Vgl. oben S. 774 bei Anm. 2. 7. Vgl. loci 1543—1559 p. 719: manet ordinatio divina, ut justificati obediant deo. 8. Das Bild gebraucht Melanchthon selbst im Römerbrief-Kommentar von 1532: ut si quis dicat filium familias non mereri officiis suis, ut sit filius. sed cum natus sit filius, postea merentur officia ipsius alia praemia (Bl. 2 VIIIv). 9. loci 1543—1559 p. 719.

die das Evangelium lehrt,[1]) den wahren Sinn der Forderungen der *lex* aufdeckt und so die Menschen unter Hinweis auf die *condicio implendae legis* zur *contritio* treibt, sondern auch die, dafs sie den durch den Glauben an die *gratuita remissio* von der *condicio implendae legis* Befreiten mit Hülfe des Gesetzes zur *nova obedientia* anleitet. Melanchthon fafst daher gern in Anlehnung an die früh von ihm [und gelegentlich auch von Luther] so benutzte Stelle im Lukasevangelium (24, 47)[2]) das Evangelium auf als *praedicatio poenitentiae* [*ac bonorum operum*] *et promissio,*[3]) indem er so den *secundus* und den *tertius usus legis* mit der *praedicatio remissionis peccatorum, quae est propria et praecipua evangelii doctrina et sejungenda a lege,*[4]) zu dem Ganzen der von Christus gewollten Verkündigung zusammenschliefst. Die recht, d. i. christlich, verstandene *lex* und das *evangelium* schliefsen sich also nicht aus. Und die *lex,* so wie sie der natürliche Mensch, freilich sehr äufserlich, versteht, bezw. die *lex naturae*, obwohl sie *in hac corrupta natura vitio originis valde obscurata est,*[5]) ist ein *paedagogus in Christum.*[6]) Denn es gibt *in tota rerum natura* nichts Besseres und Schöneres *neque ullum praesentius dei vestigium* als die *notitia legis divinae, naturae indita,*[7]) und von der durch den *usus primus legis*, den *usus civilis*, gewirkten *disciplina* sagt Melanchthon: *institutio, bona assuefactio et disciplina invitant ad audiendum et discendum evangelium.*[8]) Das natürlich verstandene Gesetz und das den *usus secundus, theologicus,* und den *usus tertius, didacticus, legis* einschliefsende Evangelium, Natur (Vernunft) und Offenbarung, Philosophie und Theologie, verhalten sich demnach zwar gegensätzlich deshalb, weil unter Einwirkung der Erbsünde das Unvollkommene sich an die Stelle des Vollkommenen setzt, der Mensch mit der *justitia legis* oder *rationis* und mit der *sapienta rationis* vor Gott auskommen zu können meint.[9]) Aber, so kann man in Melanchthons Sinn sagen, dieser Gegensatz ist eine Voraussetzung der zur *conversio* führenden *contritio*; die Vernunft ist auf die Ergänzung durch die Offenbarung, die Philosophie auf die

---

1. loci 1535 p. 392: evangelium praedicat spiritualem justitiam.
2. Vgl. oben S. 791 und S. 790 Anm. 6. 3. loci 1535 p. 415; vgl. p. 414.
4. ibid. p. 414. 5. ibid. p. 399. 6. ibid. p. 405. 7. ibid. p. 398f.
8. ibid. p. 405. 9. Vgl. ibid. p. 416.

Ergänzung durch die Theologie angewiesen.[1]) Dieser Gedanke steht im Hintergrunde, wenn Melanchthon sagt: *una est lex et naturā notā omnibus gentibus atque aetatibus. est et unum evangelium, sed non natura notum, verum revelatum divinitus.*[2])

3 a. Dafs Melanchthon durch diese seine theologische Arbeit eine widerspruchslosere und geschlossenere Darstellung der evangelischen Lehre erreichte, als sie aus Luthers temperamentvollen Äufserungen zusammengestellt werden kann, ist zweifellos. Ja, im Licht dieser theologischen Arbeit Melanchthons ergab sich ein neuer Organismus der Wissenschaften, der das Fundament der evangelischen Universitäten wurde. Das humanistische Wissen war in den Dienst einer geläuterten Theologie gestellt. Und diese hatte die „methodische" Anknüpfung an das natürliche Können und Wissen gefunden, fühlte sich als die Hüterin und Lehrerin des alle natürliche Erkenntnis ergänzenden *mysterium* der göttlichen Offenbarung.[3]) Schon Melanchthons *loci* von 1535 gaben auch nicht mehr nur die leitenden heilsnotwendigen Gesichtspunkte zum Verständnis der Schrift, wie die *loci* von 1521;[4]) sie steckten unter ausdrücklichem Hinweis darauf, dafs *apud Graecos Damascenus et apud nostros Langobardus hujusmodi scripta reliquerunt,*[5]) sich das Ziel: *de rebus necessariis colligere doctrinam catholicam ecclesiae Christi, quae traditur in apostolicis litteris et receptis scriptoribus ecclesiasticis.*[6]) Die Gottes- und Trinitätslehre und die Lehre von der Schöpfung, welche die *loci* von 1521 zwar mit aufgezählt, aber nicht behandelt hatten,[7]) eröffneten diese *brevis summa doctrinae christianae.*[8])

3 b. Ebenso unverkennbar aber ist, dafs diese Melanchthonische Theologie, die auch auf lutherischem Gebiet[9]) eine Umbildung der reformatorischen Gedanken zu einem dem früheren Dogmengefüge der Art nach gleichen dogmatischen System inaugurierte, den Reichtum der Lutherschen Gedanken

---

1. Vgl. Tröltsch (speziell S. 157 ff.), der zuerst in sorgfältigster Untersuchung nachgewiesen hat, dafs diese für die spätere lutherische Orthodoxie fundamentalen Gedanken auf Melanchthon zurückgehen. **2.** loci 1535 p. 417; vgl. Tröltsch, S. 160. **3.** Vgl. loci 1535 p. 417. **4.** Vgl. oben S. 784 Anm. 2. **5.** loci 1535 p. 333 f. **6.** ibid. 333. **7.** Vgl. CR 21, 83 f. und oben S. 784 bei und mit Anm. 7. **8.** CR 21, 334 u. 351 ff. **9.** Vgl. über Zwingli oben § 81, 7 (S. 805).

nur zu einem Teile ausmünzte, ja wertvolle reformatorische Erkenntnisse der Verkümmerung preisgab. In ersterer Hinsicht ist z. B. darauf hinzuweisen, daſs Luthers Vorstellungen von der *regeneratio ex fide*[1]) und von der Christenbuſse[2]) in der Melanchthonischen Theologie nur sehr unvollkommen, seine tiefen Gedanken vom Wesen wahrer Sittlichkeit[3]) gar nicht zur Geltung kamen. Letzteres gilt von den bei Luther vorhandenen Ansätzen zu einer neuen, religiös[4]) orientierten Gotteslehre,[5]) Trinitätslehre[6]) und Christologie,[7]) sowie von seiner Stellung zur hl. Schrift,[8]) und zeigt sich besonders deutlich in Melanchthons Ausführungen über den Glauben und über die Kirche. Einst, in den *loci* von 1521, hatte Melanchthon in Übereinstimmung mit Luther[9]) geschrieben: *satis constat, vulgus sophistarum fidem vocare assensum eorum, quae scripturis prodita sunt,*[10]) und hatte dieser *sophistica fides*[11]) gegenüber das Wesen des Glaubens durch die kurzen Worte erläutert: *est fides nihil aliud nisi fiducia misericordiae.*[12]) Die Annahme, daſs die biblische Geschichte wahr sei, die *fides historica,* war als selbstverständlich angesehen,[13]) aber nicht in den Glaubensbegriff aufgenommen. Die These, daſs die *fides* in den Erörterungen des Apostels über die Rechtfertigung die *fiducia misericordiae promissae propter Christum* sei, ist nun freilich aus den *loci* nicht verschwunden;[14]) und noch die *loci* von 1535—1541 verraten gelegentlich ein Verständnis dafür, daſs die *fides historica* dem Heilsglauben nicht vorauszugehen braucht: *Paulus,* so sagen sie gelegentlich, *inter cetera bona opera requirit et notitiam historiae seu professionem articulorum fidei.*[15]) Allein schon diese *loci* erklären an anderer Stelle: *nec vero excludimus notitiam historiae*

---

1. Vgl. oben S. 832 bei Anm. 3. **2.** Vgl. oben S. 832 bei Anm. 4. **3.** Vgl. oben S. 772 bei Anm. 2 u. 3. **4.** Vgl. oben S. 698 Anm. 1. **5.** Vgl. oben S. 732 bei Anm. 5. **6.** Vgl. oben S. 750 bei Anm. 3. 6. 7 und S. 751 bei Anm. 1 u. 2. **7.** Vgl. oben S. 724 bei Anm. 4—6, S. 751 Anm. 6 und S. 831 bei Anm. 5 u. 6. **8.** Vgl. oben § 79, 2bcd (S. 743ff.). **9.** Vgl. oben S. 743 bei Anm. 5. **10.** Kolde, S. 165; CR 21, 160. **11.** Kolde, S. 167; CR 21, 161. **12.** Kolde, S. 168; CR 21, 163. **13.** Kolde, S. 170; CR 21, 164. **14.** loci 1535 p. 422: fides significat haud dubie in hac causa etc.; loci 1543—1559 p. 745: quod autem Paulus fiduciam misericordiae intelligi velit . . . perspicuum est. **15.** CR 21, 439; vgl. StKr 1884, S. 683.

de Christo, ut quidam calumniantur. cum enim dicimus fiduciam misericordiae promissae propter Christum, certe omnes articulos fidei complectimur.[1]) Und seit 1543 gestaltet Melanchthon die Definition des Glaubens demgemäſs: *fides est assentiri universo verbo dei nobis proposito, et quidem* (bezw. später: *et in hoc*) *promissioni gratuitae etc.*[2]) Da „hat die reformatorische Erkenntnis ihren originalen Ausdruck verloren; die *fiducia* hinkt nach; sie gehört mit zum Glauben, ist aber nicht mehr das allein Bestimmende".[3]) „Nicht mehr das Vertrauen, sondern die Lehre steht im Vordergrund".[4]) — Dazu paſst die Entwickelung der Melanchthonischen Vorstellungen von der Kirche: Melanchthons Blick bleibt hier immer mehr „einseitig bei der empirischen Erscheinung und darum bei der Lehrausprägung" haften.[5]) Schon in den *loci* von 1535 steht unklar vor den Ausführungen über die *una sancta ecclesia* im Sinne der Augustana und Apologie[6]) ein Hinweis darauf, daſs *ecclesia etiam in scripturis interdum in genere significat congregationem omnium, qui profitentur evangelium.*[7]) Später drängt der zweite Begriff den ersteren zurück. Die Kirche, sagen die *loci* seit 1543, sei ein *coetus similis scholastico coetui,*[8]) der da zu suchen sei, *ubicunque sonat vox evangelii incorrupta ..., id est ubi articuli fidei integri et sine corruptelis traduntur;*[9]) und seit 1545 erklären sie: *quotiescunque de ecclesia cogitamus, intueamur coetum vocatorum, qui est ecclesia visibilis.*[10]) — Es ist nun zwar ungerecht, Melanchthon persönlich verantwortlich zu machen für diese Verkümmerung der Grundgedanken der Reformation.[11]) Auch bei Luther waren die alten Voraussetzungen, deren Andauern die Schuld an dieser Entwickelung trägt, nicht wirklich überwunden.[12]) Diese

---

1. CR 21, 422. **2.** loci 1543—1559 p. 751. Das „et in hoc" statt „et quidem" vertritt schon eine Disputationsthese vom 8. November 1548 (CR 12, 554 Nr. 46), seit 1552 bieten es die den loci angehängten „definitiones" (CR 21, 1079). **3.** JHaussleiter, S. 22. **4.** JHaussleiter, S. 35; vgl. S. 91 mit Anm. 2. **5.** JHaussleiter, S. 39. **6.** Vgl. oben S. 830 bei Anm. 3. **7.** CR 21, 505. Unklar bleibt der Begriff „ecclesia" p. 506 Z. 6 u. 9 von unten: in Z. 9 kann nur die „congregatio sanctorum", in Z. 6 nur die „congregatio profitentium evangelium" gemeint sein. **8.** CR 21, 835. **9.** CR 21, 837. **10.** CR 21, 825. **11.** Gegen Ritschl, ZKG I, 72—110. **12.** Vgl. oben S. 749 bei und nach Anm. 3, S. 751 bei und mit Anm. 9: S. 816 bei Anm. 3 und S. 817 bei Anm. 3.

unüberwundenen katholischen Voraussetzungen haben unter dem Druck der Zeitverhältnisse[1]) die Theologie der reformatorischen Kirchen und daher auch Melanchthon, ihren Wortführer, mit innerer Notwendigkeit in die lehrgesetzliche Auffassung des Christentums zurückgezogen und einer neuen scholastischen Orthodoxie sie entgegen getrieben.[2]) Allein, dafs die nach „der Schrift und den rezipierten Vätern" revidierte *doctrina catholica*, die Melanchthon entwickelte,[3]) eine Ausprägung der reformatorischen Gedanken darstellt, die nicht nur unvollständig war, sondern die wertvollsten neuen Gedanken Luthers der Verkümmerung preisgab, mufs trotzdem behauptet werden.

4 a. Überdies ist es für die spätere Entwickelung der „reinen Lehre" verhängnisvoll geworden, dafs Melanchthon inbezug auf einige Lehrpunkte zu Luther widersprechenden Anschauungen gekommen war. Das gilt zunächst[4]) schon von einzelnen der bereits besprochenen Gedankenreihen. Melanchthons Stellung zur Prädestinationslehre und seine Gedanken über die Mitwirkung des Menschen bei seiner Bekehrung lenkten von der Lutherschen Tradition ab; ebenso, wenn auch nicht so offenbar, seine Schätzung des Gesetzes und seine mit ihr zusammenhängenden Gedanken vom *tertius usus legis* und der *necessitas debiti bonorum operum,* sowie seine weite Fassung des Begriffs „Evangelium". Melanchthon meinte freilich, die Differenz zwischen ihm und Luther sei nur die, dafs er *de praedestinatione, de assensu voluntatis, de necessitate obedientiae nostrae, de peccato mortali* einiges *minus horride* sage.[5]) *De his omnibus,* so fuhr er in dem eben benutzten Briefe fort, *scio re ipsa Lutherum sentire eadem, sed ineruditi quaedam ejus φορτικώτερα dicta, cum non videant, quo pertineant, nimium amant.*[6]) In der Tat hatte Luther 1536 und 1537, als Cordatus Melanchthon wegen der These *„nostra contritio et noster conatus sunt causae justificationis, sine*

1. Vgl. das „ut quidam calumniantur" oben S. 855 bei Anm. 1 und oben S. 791 bei Anm. 6. 2. Vgl. WHerrmann in „Die Kultur der Gegenwart", herausg. von PHinneberg I, 4 S. 584 ff. 3. Vgl. oben S. 853 bei Anm. 6. 4. Weiteres in Nr. 5. 5. An Veit Dietrich, 22. 5. 1537 (CR 3, 383). 6. ibid. Zu den „ineruditi" rechnete Melanchthon unter anderen Nikolaus v. Amsdorff.

quibus non",[1]) aufs heftigste angegriffen hatte, Melanchthon durch sein unverändertes Vertrauen gedeckt.[2]) Dennoch täuschte sich Melanchthon, wenn er meinte, Luther denke inbezug auf alle die von ihm genannten Punkte in Wirklichkeit ebenso wie er. Nur hinsichtlich des *peccatum mortale* mag das zutreffen.[3]) Inbezug auf die drei anderen Fragen hatte Luther nicht nur früher anders gedacht als Melanchthon; er blieb auch jetzt und bis an sein Ende im wesentlichen in seinen Bahnen.[4]) Doch hat Luther über die andersartigen Gedanken Melanchthons sich nie mifsbilligend ausgesprochen. Auch die neuen *loci* von 1535 hat er warm empfohlen.[5]) Seine Stimmung blieb: *qui Philippum non agnoscit praeceptorem, der muss ein rechter Esel und Bachant sein*, *den der Dünkel gebissen hat.*[6])

---

1. Cordatus an Jonas, 17. 4. 1537 (CR 3, 350); vgl. Cruciger an Cordatus, 10. 9. 1536 (CR 3, 159f.) und Köstlin-Kawerau II, 445ff. **2.** Köstlin-Kawerau a. a. O. **3.** Eine wirkliche Differenz sehe ich hier nicht. Melanchthon erkannte die positiv vorbereitende Bedeutung der natürlichen Sittlichkeit an (vgl. oben S. 852 bei Anm. 8); Luther sagte „horride": non credenti in Christum non solum omnia peccata mortalia sunt, sed etiam bona ipsius opera peccata sunt (in Gal. 1535, EA Gal. 3, 25). Aber auch Melanchthon hat nie angenommen, dafs irgend jemand ohne den Glauben an Christus (vgl. oben S. 780 Anm. 8 zu S. 779 in d) dem ewigen Tode entgehe. **4.** Über die Prädestination und den assensus voluntatis vgl. oben § 79, 6c (S. 761f.), über die „necessitas obedientiae nostrae" oben S. 770 bei Anm. 1—4. Die an letzterer Stelle (S. 770 bei Anm. 4) erwähnte deutliche Erklärung Luthers gegen die These „bona opera sunt necessaria ad salutem" entstammt eben dieser Zeit (1. Juni 1537; vgl. Crucigers Bericht CR 3, 385); auch das S. 770 bei Anm. 2 benutzte Gespräch mit Melanchthon über die necessitas bonorum operum (Tischreden XIII, 2ff., EA 58, 339—354) fand 1536 statt. Übrigens hat auch Melanchthon die Notwendigkeit der guten Werke nie wörtlich so formuliert, wie jene These es tut. In dem Satze der loci von 1535: bona opera ita necessaria sunt ad vitam aeternam, quia sequi reconciliationem necessario debent (CR 21, 429), mäfsigt der Begründungssatz, und (doch ist das ziemlich irrelevant) die „vita aeterna" ist hier nicht nur die jenseitige Seligkeit (vgl. Herrlinger, S. 34). Später sagt Melanchthon selbst: non utor his verbis „bona opera sunt necessaria ad salutem", quia hac additione „ad salutem" intelligitur meritum (respons. ad art. Bavar., corpus Philipp. p. 936; vgl. Melanchthons Gutachten im Majoristischen Streit vom 13. 1. 1555, CR 8, 410f.). **5.** Vgl. Mix, StKr 1901, S. 500 und 476. **6.** D. M. Lutheri colloquia ed. Bindseil III, Lemgo 1866, S. 203; vgl. CR X, 301f. (Mix, S. 476).

4b. Inbezug auf die beiden anderen im Eingang der vorigen Nummer genannten Besonderheiten der Melanchthonischen Lehrweise, d. h. inbezug auf Melanchthons Schätzung des Gesetzes und seine deutliche Behauptung eines *tertius usus legis,* ist bei Luther selbst ein *agnoscere Philippum praeceptorem* nicht ganz zu verkennen.[1]) Die Bedeutung des Gesetzes für die „Bufse" hatte Luther, indem er seine Gedanken über die *contritio ex lege* und die über die Christenbufse kombinierte, schon vor 1536 anerkannt.[2]) Die hiermit gegebene terminologische Modifikation seiner ursprünglichen Vorstellungen[3]) von der Bufse liegt auch in seinen sog. Schmalkaldischen Artikeln[4]) vom Ende des Jahres 1536 vor. Denn zu der *Busse,* die *bei den Christen währet bis in den Tod,*[5]) rechnet Luther hier 1. die *passiva contritio*, die durch das Gesetz, die *Donneraxt Gottes,* in den Menschen gewirkt wird,[6]) 2. [den Glauben an die *tröstliche Verheissung der Gnaden durchs Evangelium*[7]) und] das aus der *Gabe des heiligen Geistes, welche folget auf die Vergebung der Sünden,* sich ergebende *„anders werden"* und *„die übrigen Sünden ausfegen"*.[8]) Luc. 24, 47 ist auch hier zitiert.[9]) Das Ganze ist der Melanchthonischen Darstellung der Lehre von der *justificatio* und der *nova obedientia* sehr ähnlich. Es ist daher sehr wohl möglich, wenn auch nicht notwendig,[10]) anzunehmen, dafs schon hier bei Luther Melanchthonischer Einflufs mit im Spiele war. — Noch zweifelloser ist ein gewisses Einbiegen Luthers in die Bahnen der Melanchthonischen Bufslehre in dem antinomistischen Streite (1537—1540) zu beobachten. Es war abermals[11]) Agricola, der diesen Streit erregte. Doch richtete sich seine Klage auf ein Abweichen von der „reinen Lehre" diesmal nicht nur gegen Melanchthon, sondern auch gegen

---

1. Vgl. Tischreden XII, 44, EA 58, 302. **2.** Vgl. oben S. 790 bei Anm. 9 u. 6, S. 791 bei Anm. 3 u. 4. **3.** Vgl. oben S. 720. **4.** Vgl. oben S. 839 bei Anm. 9. Im folgenden nach den Symbolischen Büchern (vgl. oben S. 819 Anm. 3) zitiert. **5.** 318 (327), 40. **6.** 312 (320), 1. Neben diesem secundus usus legis erwähnt Luther (311 [318 f.], 1) auch, dafs das Gesetz gegeben sei, „die Sünde zu steuern" (usus primus). Aber er fügt hinzu, dies sei wegen der Bosheit der Menschen „übel geraten". **7.** 312 (320), 4. **8.** 312 (320), 4 und 318 (327), 40. **9.** 313 (320), 6. **10.** Vgl. oben S. 790 Anm. 6; S. 767 bei u. mit Anm. 9; S. 791 bei Anm. 6. **11.** Vgl. oben S. 790.

Luther selbst. Die positiven Gedanken Agricolas[1]) ähnelten, wenn man von seinen ganzen und halben Restriktionen absieht, den Gedanken Luthers, die oben als die Gedankenreihe von der Christenbuſse bezeichnet sind.[2]) *Poenitentia,* so lehrte er, d. i. *Erkenntnis seines Schadens* und namentlich *Ablassen* vom Sündenwege,[3]) *docenda est non ex decalogo aut ulla lege Mosi, sed ex violatione filii per evangelium,*[4]) wie ja auch Saulus durch das Evangelium bekehrt sei, als die Offenbarung Christi ihm *zugleich revelatio justitiae dei und revelatio irae dei de coelo* wurde.[5]) Agricola meinte mit diesen Gedanken Luthers ursprüngliche Lehre zu vertreten. Aber er täuschte sich. Denn erstens wich er von der auch von der Apologie rezipierten Terminologie Luthers[6]) ab: die *lex* war ihm das Gesetz Mosis, nicht wie bei Luther *alles ..., was da von unsern Sünden und Gottes Zorn predigt.*[7]) Seine These, daſs die wahre Buſse nicht aus dem Gesetze zu lehren sei, griff also nicht so weit, wie die parallelen Äuſserungen Luthers. Zweitens lieſs er unbeachtet, daſs Luther die Notwendigkeit einer vom Gesetz (einschlieſslich des alttestamentlichen) gewirkten *contritio* stets behauptet hatte.[8]) Seine These, daſs [die Buſse, d. i.] die *Erkenntnis des Schadens* nicht aus dem Gesetze zu lehren sei, ging also viel weiter als Luthers parallele Äuſserungen; Luther traf Agricolas Stimmung gegenüber dem Gesetz, wenn er seine Meinung dahin formulierte: *Decalogus gehört auf das Rathaus, nicht auf den Predigtstuhl; alle, die mit Mose umgehen, müssen zum Teufel fahren, an Galgen mit Mose!*[9]) Drittens karikierte er Luthers

---

1. Vgl. die im Dezember 1537 von Luther publizierten „Antinomi cujusdam propositiones" (EA var. arg. 4, 420—423; vgl. RE I, 588, 21), das Fragment von Agricolas „Summarien über die Evangelien" (CEFörstemann, Neues Urkundenbuch I, Hamburg 1842, S. 296—311) und eine Reihe von ihm herrührender Briefe und Aktenstücke (bei Förstemann a. a. O., S. 291—296 u. 311—356; ZhTh 1872, S. 321 ff.; ZKG IV, S. 299 ff. u. 437 ff. und StKr 1881, S. 160 ff.). 2. Vgl. oben S. 832 bei Anm. 4 und S. 720 bei Anm. 1—5. 3. Summarien, S. 301 a u. b. 4. thes. 1, EA var. arg. 4, 420. 5. Summarien, S. 300 a; vgl. thes. 18 über Rö. 1, 17 f., EA var. arg. 4, 421. 6. Vgl. oben S. 772 bei Anm. 4 und S. 824 bei Anm. 2. 7. Luther, Predigt vom 1. Juli 1537, EA² 13, 153. 8. Vgl. oben S. 720 bei und nach Anm. 8. 9. EA var. arg. 4, 423, thes. 4 u. 5 (vgl. RE I, 588, 21 f.).

ältere Gedanken nicht nur hierdurch, sondern auch dadurch, daſs er [mit Melanchthon] Buſse und Bekehrung gleichsetzte, aus Luthers Anweisungen zur Christenbuſse also eine Bekehrungstheorie machte. Viertens endlich war sein an Luc. 24, 47 orientierter Begriff vom Evangelium[1]) demjenigen Melanchthons verwandter, als dem, den Luther bei seiner älteren Buſslehre in Gedanken hatte.[2]) Luther[3]) hat also fast mehr zugegeben, als nötig war, wenn er bei seiner dritten Disputation gegen die Antinomer erklärte: *est verum, nos sub initium causae hujus coepimus strenue docere evangelium et utebamur etiam istis vocibus, quibus nostri Antinomi.*[4]) Er hat auch in seinen antinomistischen Ausführungen, obwohl er an die vulgäre katholische Definition der Buſse anknüpfte: *poenitentia est dolor de peccato cum adjuncto proposito melioris vitae*,[5]) sachlich seine Meinung kaum geändert. Denn der *dolor*, von dem er sagt, er sei *ex lege tantum*,[6]) blieb ihm ein an sich nicht heilsames *terreri*, also *contritio passiva*,[7]) und von der *altera pars*, dem *bonum propositum*, hielt er fest: *non potest ex lege esse.*[8]) Die Buſse allein aus dem Gesetz war ihm nur *per synecdochen poenitentia*;[9]) und, so oft er auch Luc. 24, 47 verwertete, so lieſs er sich doch den Begriff des Evangeliums dadurch nicht modifizieren: Christus befiehlt hier das Gesetz und das Evangelium zu predigen.[10]) Doch hat Luther den Antinomisten gegenüber stärker als früher die Notwendigkeit der Gesetzespredigt zum Zweck der Herbeiführung der *contritio* betont.

---

1. Vgl. thes. 2 u. 18, EA var. arg. 4, 420 f. **2.** Vgl. oben S. 712 bei Anm. 3, S. 743 bei Anm. 5. Die oben S. 712 bei Anm. 4 erwähnten Gedanken kamen, wenn Luther die wahre Buſse aus dem Glauben an das Evangelium herleitete, nicht inbetracht. **3.** Vgl. seine Predigten vom 1. Juli (EA² 13, 137—161) und 30. Sept. 1537 (EA² 14, 178—189), seine sechs Thesenreihen gegen die Antinomer (EA var. arg. 4, 424—442), über deren erste (18. 12. 1537; Drews, Disputationen Luthers, S. 246—333), zweite (12. 1. 1538; Drews, S. 334—418), fünfte (15. 9. 1538; Drews, S. 419—531) und sechste (10. 9. 1540; Drews, S. 611—636) auch disputiert worden ist, und seine Schrift „Wider die Antinomer" vom Januar 1539 (EA 32, 1—14; vgl. RE I, 588, 57). **4.** Drews, S. 477. Luther fuhr fort: sed longe diversa ratio fuit tunc temporis quam hodie. tum mundus erat plus satis perterrefactus. **5.** thes. I, 1, EA var. arg. 4, 424. **6.** ibid. 4 p. 424. **7.** Vgl. oben S. 775 bei und mit Anm. 9 und S. 777 Anm. 1. **8.** thes. I, 4, EA var. arg. 4, 424. **9.** ibid. 8 p. 424. **10.** Vgl. Drews, S. 298 f., 330 f., 416 und EA² 13, 153 (oben S. 859 bei Anm. 7).

Auch den *tertius usus legis* hat er gelegentlich gegen sie ausgespielt.[1]) Melanchthon übersandte die Thesen Luthers zur dritten Disputation gegen die Antinomer[2]) einem Freunde mit der Bemerkung: *ὁρᾷς ταῦτα πολλῷ ἐγγύτερα εἶναι τῇ μεθόδῳ ἡμετέρᾳ.*[3]) Und zweifellos hat Luthers Auftreten gegen die Antinomer dem Durchdringen der Melanchthonischen Bufslehre Vorschub geleistet.[4])

5. Indirekt[5]) noch verhängnisvoller als die Besonderheiten der Melanchthonischen Ausprägung der reformatorischen Grundgedanken, ist eine erst sehr spät[6]) in die Diskussion gezogene Abweichung Melanchthons geworden, die mit seiner Formulierung der Rechtfertigungslehre nicht in Zusammenhang steht. Sie bestand darin, dafs Melanchthon seit 1531 sich schrittweise immer mehr abgewandt hatte von der bis dahin unsicher von ihm gebilligten *sententia Lutheri* über das Abendmahl.[7]) Seit Sommer 1531 ward er bedenklich gegenüber der Ubiquitätslehre,[8]) etwas später gegenüber dem

---

1. Drews, S. 418: lex est retinenda, ut sciant sancti, quaenam opera requirat deus. Vgl. EA² 14, 179 (oben S. 773 bei Anm. 4). **2.** d. i. die EA var. arg. 436—441 gedruckten. **3.** An Veit Dietrich, 15. 9. 1538, CR 3, 588; vgl. an denselben 12. 10. 1537, CR 3, 427. **4.** Luther selbst hat sich im Gegensatz zu Agricolas Bekehrungstheorie gelegentlich der Melanchthonischen Auffassung der justificatio als der conversio impii genähert, vgl. thes. I, 28 f., EA var. arg. 4, 426 (speziell 29: non enim justi . . . sumus . . ., sed peccatores . . . justificandi). **5.** Vgl. unten § 90, 1. **6.** Vgl. unten § 89, 5. **7.** Unsicherheit über die Frage der Gegenwart Christi im Abendmahl zeigt sich bei Mel. schon 1527 (ep. ad Camerar., 20. 12. 1527, CR 1, 920). Unsicher war er, wie seine Stellung zur Transsubstantiation beweist (vgl. oben S. 820 bei und mit Anm. 2), in Augsburg 1530 und noch, als er die editio princeps der Apologie ausarbeitete. Unsicherheit verrät auch, dafs er am 26. Juni 1530 von der Augustana schrieb: inest articulus *περὶ δείπνου κυριακοῦ* juxta sententiam Lutheri (nicht: nostram; an Veit Dietrich, CR 2, 142). Bereits die Oktav-Ausgabe der Apologie lenkt ein: die Stellen über das „mutari" fehlen, obwohl die „corporalis praesentia" behauptet wird (vgl. den deutschen Text bei JTMüller, S. 164). Oekolampads „Dialogus" vom Juli 1530 (vgl. CR 2, 217; genauer Titel Enders VIII, 127 Anm. 7) soll Melanchthon den ersten Anstofs zur Ablenkung von Luther gegeben haben (vgl. Enders a. a. O.; Galle, S. 398). **8.** An Blaurer bei HEBindseil, Phil. Mel. epistulae, Halle 1874, S. 85: optarem autem, te aut tuum fratrem *πρὸς ἡμέτερον θεολόγον ἐπιστέλλειν περὶ ἐκείνου πράγματος,* quare, cum a vobis dissentire velit, ponat *τὸ σῶμα Χριστοῦ οὕτως πως σὺν τῷ ἄρτῳ*

in pane;[1]) seit 1535 endlich sympathisierte er mit der symbolischen Deutung des *est*: *non velim esse,* schrieb er an Brenz, *auctor aut defensor novi dogmatis in ecclesia.* ὁρῶ δὲ πολλὰς τῶν παλαιῶν συγγραφέων μαρτυρίας εἶναι, αἳ ἄνευ ἀμφιβολίας ἑρμηνεύουσι τὸ μυστήριον . . . τροπικῶς, ἐναντίαι . . . ἢ νεώτεραι ἢ νόθοι. σκεπτέον δὲ καὶ ὑμῖν, εἰ παλαιᾶς γνώμης ὑπερασπίζετε.[2]) Luthers Instruktion für das Casseler Gespräch mit Butzer (28. und 29. Dezember 1534)[3]) machte Melanchthon bereits zu einem *nuntius alienae sententiae.*[4]) Die wirkliche Gegenwart des lebendigen Christus hielt Melanchthon dabei fest, nahm auch an dem Genuſs der Ungläubigen anscheinend noch keinen Anstoſs. In den *loci* von 1535 begnügte er sich damit, zu sagen: *Paulus inquit „panis est communicatio corporis Christi“ etc. itaque datis his rebus, pane et vino, in coena domini exhibentur nobis corpus et sanguis Christi. et Christus vere adest sacramento suo et efficax est in nobis.*[5]) Und bewuſst mied er alle näheren Bestimmungen: *posui*, so erläutert er selbst brieflich jenen Satz, *in usu sacramentalem praesentiam et dixi datis his rebus Christum adesse et efficacem esse. id profecto satis est. nec addidi inclusionem aut conjunctionem talem, qua affigeretur τῷ ἄρτῳ τὸ σῶμα.*[6]) — Luther hat, so argwöhnisch er gegen jede „Sakramentiererei“ war, dennoch trotz allerlei Sorge[7]) auch hierdurch in seiner Treue gegen Melanchthon sich nicht stören lassen. Allerdings hat er, als Melanchthon im Kölner Reformationsentwurf vom Jahre 1543 den [zu seiner Meinung jetzt passenden] Butzerischen Formeln

εἶναι, ὥσπερ πανταχοῦ ὁ Χριστός ἐστι. εἰ γὰρ οὕτως πάρεστι κατὰ τὴν κοινωνίαν ὑποστάσεων, σῶμα οὐ πάρεστι σωματικῶς, ἀλλὰ ὁ Χριστὸς πάρεστιν οὐ κατὰ τὸ σῶμα, ἀλλὰ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ταῦτα συμφωνεῖ τῷ Αὐγουστίνῳ.

1. Das war direkte Folge der Zweifel an der Ubiquitätslehre. Schon der Römerbrief-Kommentar von 1532 sagt nur exhibet nobis Christus corpus et sanguinem suum (zu Kap. 12, Bl. g V v); das „in“ pane mied Melanchthon jetzt. 2. 12. 1. 1535, CR 2, 824. 3. Enders X, 91 ff. 4. Mel. an Camerarius, 10. 1. 1535, CR 2, 822: meam sententiam noli nunc requirere, fui enim nuntius alienae. 5. CR 21, 479. 6. An Veit Dietrich, 23. 4. 1538, CR 3, 514. Daſs der CR 3, 620 gedruckte Brief Melanchthons, der im Gegensatz zu einer Gemeinschaft des Geistes eine leibliche Gegenwart Christi behauptet, aus dem Jahre 1538 stammt, ist trotzdem möglich, aber, wie mir scheint, nicht erweislich. 7. Vgl. CR 3, 427 f.

über das Abendmahl zugestimmt hatte,[1]) Amsdorffs Zensur mit Freuden gelesen[2]) und gefunden, dafs ihm das Kölner Buch in diesen Ausführungen durchaus nicht gefalle; *es treibt,* schrieb er, *lange viel Geschwätz vom Nutz, Frucht und Ehre des Sacraments; aber von der Substanz mummelt es.*[3]) Allein die Furcht Melanchthons und seiner Freunde, dafs Luther gegen Melanchthon selbst losbrechen werde,[4]) war unbegründet. Luthers durch Schwenckfeld[5]) veranlafstes *Kurz Bekenntniss vom heiligen Sacrament* vom September 1544,[6]) bewies zwar, dafs Luther *die Schwärmer und Sacramentsfeinde, Carlstadt, Zwingel, Oecolampad, Stenkefeld und ihre Jünger zu Zürich und wo sie sind, mit ganzem Ernst verdampt und gemieden haben* wollte;[7]) ja, Luther scheute sich hier nicht, gegen Zwingli selbst sein gewaltsames Ende zu verwerten,[8]) und kehrte zu den engsten seiner früheren Äufserungen zurück: *darumb heisst's, rund und rein, ganz und alles gegläubt, oder nichts gegläubt!*[9]) Doch Melanchthon war weder offen noch versteckt angegriffen. Luther hat ihm, ohne in seiner eigenen Stellung zur Abendmahlsfrage irgendwie irre zu werden,[10]) bis zum Tode vertrauende Anerkennung bewahrt.[11])

---

1. Vgl. CVarrentrapp, Hermann v. Wied, Leipzig 1878, S. 178ff., speziell S. 187. **2.** Mel. an Camerarius, 11. 8. 1544, CR 5, 462; Köstlin-Kawerau II, 581. **3.** An Brück, de Wette V, 708f. **4.** Vgl. Mix, StKr 1901, S. 509f. **5.** Über Kaspar v. Schwenckfeld († 1561) siehe RHGrützmacher, RE XVIII, 72—81. Seine spiritualistische Auffassung des Abendmahls erhellt aus dem Sinn, den er in den Einsetzungsworten fand: dies, nämlich Brot, ist mein Leib, d. i. geistliche Speise; dies, nämlich Trank, ist mein Blut, d. i. geistlicher Trank für die Seele. **6.** EA 32, 396—425. **7.** EA 32, 397. **8.** ibid. S. 409f.; vgl. 399. **9.** ibid. S. 415; vgl. oben S. 816 bei Anm. 2. **10.** Die nicht ganz zu verwerfende Nachricht, dafs Luther, ehe er 1546 nach Eisleben aufbrach, Melanchthon gesagt habe, „Der Sache vom Abendmahl ist zuviel getan, . . . Tut ihr auch etwas nach meinem Tode“, wird eine ungenaue Erinnerung an die Worte sein, mit denen Luther die Auslassung der Polemik gegen Butzer in der Schrift „Dafs diese Worte“ (WA XXIII, 277, 33—281, 27 und 282, 1—4; EA 30, 147—149 und 5 Zeilen auf S. 150) im zweiten Bande der Wittenberger Ausgabe (1548) gut hiefs (vgl. JHaussleiter, Die geschichtliche Grundlage der letzten Unterredung Luthers und Melanchthons über den Abendmahlsstreit, NkZ IX, 1898, S. 831—854 u. X, 1899, S. 455—466). **11.** Vgl. das Lob der loci noch in der praefatio zu opera tom. I (1545; EA var. arg. I, 15).

6. Das ist um so beachtenswerter,[1] weil Melanchthon seine veränderte theologische Stellung zurückhaltend auch in der 1540 erschienenen Neuausgabe der lateinischen Augustana hatte merken lassen, die, weil sie weit durchgreifendere Änderungen aufweist als frühere Ausgaben, *κατ᾽ ἐξοχήν* die *Variata* genannt wird.[2] Der Hauptgrund für die durchgreifenden Änderungen des Bekenntnisses liegt freilich nicht in Melanchthons veränderter theologischer Stellung, sondern in der Veränderung der kirchenpolitischen Lage. Mit den Römischen war jetzt eine Verständigung nicht mehr möglich, mit den Bekennern der Tetrapolitana aber war man politisch und durch die Wittenberger Konkordie verbunden.[3] Daher wurden die Spuren eines allzu „leisetretenden" Entgegenkommens gegen die Römischen getilgt;[4] daher ward im zehnten Artikel der transsubstantiativische Schein beseitigt und ohne die Rejektorie, d. h. ohne das *„improbant secus docentes"*, bekannt: *de coena domini docent, quod cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi vescentibus in coena domini.*[5] — Allein auch Melanchthons geklärte Fassung der Rechtfertigungslehre veranlaſste Änderungen. Der vierte Artikel ist dementsprechend und in groſser Ausführlichkeit neu bearbeitet und gibt im Verein mit dem gleichfalls umgearbeiteten und zu zwei Abschnitten (*de fide* und *de bonis operibus*) erweiterten zwanzigsten Artikel eine Darlegung der Rechtfertigungslehre, die zu derjenigen der *loci* von 1535 paſst. Das *„hanc fidem imputat deus pro justitia"* der Invariata[6] ist verschwunden; das paulinische *„imputatur fides ad justitiam"* besage, so heiſst es jetzt, *homines justos pronuntiari, i. e. reconciliari, per misericordiam, non propter dignitatem propriam. sed hanc misericordiam promissam propter Christum oportet fide accipi*;[7] *justificari* wird erklärt durch *consequi remissionem peccatorum*

1. Vgl. oben § 84, 3 (S. 841). 2. Der Text findet sich CR 26, 349 bis 416; ferner bei Kolde, Die Augsburgische Konfession, Gotha 1896, S. 170—224 und bei HHeppe, Die Bekenntnisschriften der altprotest. Kirche Deutschlands, Cassel 1855, S. 335—401. 3. Vgl. oben S. 840 bei Anm. 3 und S. 841 bei Anm. 2. 4. Vgl. z. B. die Umarbeitung des Artikel 21 (CR 26, 371 f.; Kolde, S. 187) und die Abänderungen in dem mit „Haec [fere] summa" (oben S. 820 bei Anm. 1) beginnenden Schluſsabschnitt des ersten Teils (CR 26, 373 f.; Kolde, S. 188 f.). 5. CR 26, 357; Kolde, S. 175. 6. art. IV, 3. 7. CR 26, 367; Kolde, S. 182.

et imputationem justitiae per misericordiam propter Christum;[1]) und die Lehre *de nova obedientia* tritt als ein Zweites der Rechtfertigungslehre zur Seite: *additur et doctrina de bonis operibus, quod videlicet necessaria sit in reconciliatis obedientia erga legem.*[2]) — Endlich sind aber auch Melanchthons Abweichungen von Luther nicht ohne Einwirkung geblieben. Das „*ubi et quando visum est deo*“ im fünften Artikel[3]) und das „*non adjuvante deo*“ im neunzehnten[4]) hat Melanchthon gestrichen, aber die These: „*promissio est universalis*“, hat er offen geltend gemacht;[5]) seine an Luc. 24, 47 anknüpfende Auffassung des Evangeliums[6]) ist an hervorragender Stelle, im vierten Artikel, deutlich zum Ausdruck gebracht;[7]) die Notwendigkeit einer nicht nur passiven *contritio* vor der *fides* ist behauptet: *primum docemus necessariam esse contritionem, hoc est veros terrores et dolores animi.*[8]) Auch der neue Wortlaut des zehnten Artikels ist, obwohl die genuin Luthersche Lehre sich in ihm wieder finden kann,[9]) insofern Melanchthonisch, als er die Abendmahlslehre Melanchthons und Butzers [wie auch die Calvins] nicht ausschliefst.[10]) — Trotz all dieser Änderungen ist Melanchthon der Variata wegen weder von Luther, noch zunächst von anderen getadelt worden; die gegen-

---

1. CR 26, 366; Kolde, S. 182. **2.** CR 26, 368; Kolde, S. 183. **3.** Vgl. oben S. 837 bei Anm. 5. **4.** Vgl. oben S. 837 bei Anm. 6. **5.** CR 26, 365; Kolde, S. 181. **6.** Vgl. oben S. 852 bei Anm. 3. **7.** CR 26, 353; Kolde, S. 171. **8.** CR 26, 383; Kolde, S. 196 (vgl. CR 26, 365 und Kolde, S. 181: contritio aliqua seu poenitentia necessaria est). Doch wird ausdrücklich gesagt, die remissio werde nicht propter dignitatem contritionis gegeben (CR 26, 383 und Kolde, S. 196; vgl. oben S. 857 bei Anm. 1). **9.** Vgl. oben S. 864 bei Anm. 5 das „vere“ und das „vescentibus“ (nicht: credentibus). **10.** Für die Melanchthonische Abendmahlslehre bedarf das keines Beweises. Dafs Butzer und Calvin an dem „vescentibus“ hätten Anstofs nehmen müssen, kann zwar dadurch nicht sicher widerlegt werden, dafs Butzer sogar die Invariata (vgl. oben S. 839 bei Anm. 7 u. CR 3, 287 = Symbol. Bücher ed. JTMüller, S. 345 [R 356], 10), Calvin die Variata unterschrieben hat (vgl. Calvin an Schalling, 25. 3. 1557, CR 44, 430: nec vero Augustanam confessionem repudio, cui pridem volens ac libens subscripsi, sicuti eam autor ipse interpretatus est). Entscheidend aber ist, was Calvin in der institutio von 1559 (4, 17, 10; CR 30, 1009) sagt: sane rem illic signatam offert et exhibet omnibus, qui ad spirituale illud epulum accumbunt, quamquam a fidelibus solis cum fructu percipitur (vgl. unten S. 879 nach Anm. 7).

teiligen Nachrichten [1]) sind antiphilippistische Märlein. Vielmehr ist die Variata ohne Bedenken allgemein rezipiert und, z. B. bei den Religionsgesprächen, offiziell gebraucht worden.

§ 86. Das doppelte Interim.

GKawerau, Flacius (RE VI, 82—93); SIssleib, Interim (RE IX, 210 bis 213). — JEBieck, Das dreyfache Interim, Leipzig 1721. — WPreger, Matthias Flacius, 2 Bde., Erlangen 1859—1861. — OVogt, Melanchthons und Bugenhagens Stellung zum Interim, JprTh 1887, S. 1—38. — SIssleib, Moritz v. Sachsen 1547—1548, und: Das Interim in Sachsen (Neues Archiv für Sächsische Geschichte XIII, 1892, S. 188—220 u. XV, 193—236).

1. Seit dem Tode Luthers war Melanchthon vollends der theologische Leiter der deutschen Reformation geworden. Verhängnisvoll wurde diese Stellung für ihn und für den deutschen Protestantismus nach dem unglücklichen Ausgange des Schmalkaldischen Krieges. Der vermittelnden Politik seines neuen Landesherrn entgegen zu kommen, war Melanchthon durch seine theologische Entwickelung weit mehr befähigt, als Luther es gewesen wäre.[2]) Erwägungen einer ängstlich rechnenden Realpolitik und seine in den letzten 25 Jahren durch die Verhältnisse oft vergewaltigte konservative Friedensliebe machten ihn willig dazu.[3]) So bot er denn nebst Bugenhagen, Paul Eber,

1. Vgl. JTMüller, Die symbol. Bücher, p. LXVIII sqq. **2.** „Die Versuche, Melanchthon zur katholischen Kirche zurückzuführen", die in den dreifsiger Jahren gemacht wurden (vgl. GKawerau, DEBl 1901, S. 149—167 u. 237—265), haben zwar deutlich bewiesen, dafs Melanchthon innerlichst an das Evangelium der Reformation gebunden war (vgl. oben S. 783 bei Anm. 1 und Mel.'s Testament von 1539, CR III, 825 ff., oben S. 835 bei Anm. 4). Doch dafs er die Besonderheiten, welche die „doctrina catholica" (vgl. oben S. 853 bei Anm. 6) nach der „Reinigung der Lehre" durch die Reformation (vgl. CR XII, 269) gegenüber dem Denken „gebildeter" Leute in der alten Kirche (wie z. B. Thomas Morus; vgl. CR II, 918) aufwies, gelegentlich gering einschätzte, zeigt sein späteres Urteil über Erasmus: de quibusdam controversiis quaedam fuisse judiciorum dissimilitudo inter Lutherum et Erasmum videtur (1557, CR XII, 269 f.; vgl. Kawerau a. a. O. S. 263 f.). **3.** Vgl. seinen Brief an den Minister v. Carlowitz vom 28. April 1548 (CR 6, 879—885). Unrühmlich ist in diesem Briefe nicht nur das, was Mel. über Luther und sein Verhältnis zu ihm sagt (p. 880: tuli servitutem paene deformem; doch vgl. zu ersterem CR VII, 462 und Mix, StKr 1901, S. 516 f.), sondern auch der [übrigens sehr lehrreiche] Rückblick Melanchthons auf seine Mitarbeit an der Entwickelung der Reformation (p. 880 f.).

Georg Major, Pfeffinger u. a. dem Kurfürsten Moritz die Hand, zwar nicht zur Einführung des die evangelische Lehre und Kirchensitte entschieden rekatholisierenden Augsburger Interims,[1]) aber doch dazu, daſs auf Grund von Vorberatungen und Abmachungen zu Meiſsen (im Juli 1548), Pegau (im August), Torgau (im Oktober) und Altzella (im November) ein *Beschluss des Landtags zu Leipzig, so am 22. Dec. 1548 von wegen des Augsburgischen Interims gehalten ist,*[2]) zustande kam, den der bedeutendste Gegner dieses faulen Friedens, Matthias Flacius († 1575), treffend das „Leipziger Interim" genannt hat.

2. Dies Leipziger Interim acceptierte nicht nur, da *in den Adiaphoris, d. i. in den Mitteldingen, die man ohne Verletzung göttlicher Schrift halten mag, keine Beschwerung fürgewendet werden* sollte,[3]) die lateinische Messe, Bilder, *horae canonicae,* abgetane Festtage (auch das Fronleichnamsfest), Fasten u. dgl. samt der hierarchischen Verfassung;[4]) es accomodierte sich auch der geforderten Anerkennung der sieben Sakramente,[5]) nahm die [von dem gefallenen Menschen eine *schwache und verletzte Freiheit seines Willens* aussagende [6])] interimistische Lehre vom Urstand und von der Erbsünde an [7]) und näherte unter Festhaltung der Wahrheit, daſs Sündenvergebung und ewiges Leben nur um Christi willen geschenkt, nicht verdient würden, die Melanchthonische Rechtfertigungslehre der katholischen. Letzteres geschah a) durch die energische Behauptung des Synergismus: *Gott wirket nicht also mit dem Menschen wie mit einem Block, sondern zieht ihn also, dass sein Wille auch mitwirke;*[8]) b) dadurch, daſs neben der Erlangung der Sündenvergebung auch die Begründung des *neuen Gehorsams* in den *Versöhnten* in dem Artikel von der Rechtfertigung [9])

---

1. Bieck, S. 266—360. **2.** Bieck, S. 361—386. **3.** Bieck, S. 362. **4.** S. 382—385. 378. **5.** S. 378 ff. **6.** Augsb. Int., Bieck, S. 275 f. **7.** S. 362: soviel betrifft die Lehre von dem Stand und Wesen des Menschen vor und nach dem Fall, ist kein Streit. **8.** S. 363; vgl. Augsb. Interim S. 283: doch handelt der barmherzige Gott nicht mit einem Menschen wie mit einem toten Block, sondern zieht ihn mit seinem Willen. **9.** Da Melanchthon sonst renovatio und justificatio terminologisch auseinander hielt (vgl. oben S. 849 bei Anm. 7), ist hierin ein Zurücklenken zu den alten Traditionen nicht zu verkennen, obwohl Luther zeitlebens justificatio und regeneratio aufs engste zusammenschloſs (vgl. oben S. 763 bei Anm. 4).

behandelt und so beschrieben wurde, dafs katholisches Denken zustimmen konnte: *wird darum zugleich der hl. Geist in unser Herz gegeben ..., und ... der hl. Geist ... erwecket alle nötigen Tugenden, mehret den Glauben ..., zündet an die Liebe.*[1]) ... *ob gleich ein neuer Gehorsam angefangen und die eingegebne Gerechtigkeit im Menschen ist, so ist doch nicht zu gedenken, die Person habe darum Vergebung der Sünden und sei nun also rein, dass sie keine Vergebung der Sünde und keinen Mittler bedarf;*[2]) c) dadurch, dafs die Notwendigkeit der *fides dogmatica* in einer Weise betont wurde, welche die Verschiedenartigkeit der *fides dogmatica* und der *fides justificans* verhüllte: *und glaubt dieser wahrhaftige Glaube alle Artikel des Glaubens ... und glaubt samt andern Artikeln auch diesen Artikel: „Vergebung der Sünden“;*[3]) d) endlich durch die Behauptung, dafs die Werke *gut und nötig sein, die Gott geboten hat,*[4]) und dafs, weil Joh. 17, 3 von uns gelten müsse, *diese Tugenden, Glaube, Liebe und Hoffnung und andere, in uns sein müssen und zur Seligkeit nötig sein.*[5])

3. Gegen dies Leipziger Interim und gegen Melanchthon als seinen Urheber erhoben Matthias Flacius († 1575), Nikolaus von Amsdorff († 1565) und Nikolaus Gallus († 1570), die in Magdeburg ein Asyl gefunden hatten, ferner Johann Wigand in Mansfeld († 1587; 1553—60 in Magdeburg), Joachim Westphal in Hamburg († 1574) u. a. heftigste Opposition. Melanchthon wurde dadurch aus seiner Stellung an der Spitze der Evangelischen in die Stellung eines Schulhauptes gedrängt: der Gegensatz zwischen Philippisten und „Gnesiolutheranern“ beherrschte die nächste Folgezeit. Dieser Gegensatz war aber nicht der zwischen dem „echten“ Luther und der gesamten Melanchthonischen Auffassung der reformatorischen Gedanken. Zunächst handelte es sich, solange die interimistischen Zustände dauerten, vornehmlich um die Adiaphora; danach ist die Behauptung der Notwendigkeit der guten Werke, dann der Synergismus, endlich Melanchthons Abendmahlslehre angegriffen worden (vgl. § 89). Im übrigen standen die Gnesiolutheraner selbst innerhalb der durch

---

1. S. 366. 2. S. 369. 3. S. 365; vgl. oben S. 855 bei Anm. 2. 4. S. 372. 5. S. 375.

Melanchthon geschaffenen theologischen Tradition. Das bewies der Osiandrische Streit.

§ 87. Der definitive Sieg der Melanchthonischen Rechtfertigungslehre im Osiandrischen Streite.

GKawerau, Flacius (RE VI, 82—92); PTschackert, Osiander (RE XIV, 501—509). — Preger s. § 86. — FrHRFrank, Die Theologie der Concordienformel, 4 Bde., Erlangen 1858—1865. — WMöller, Andreas Osiander, Leben und ausgewählte Schriften, Elberfeld 1870. — ARitschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung I, Bonn 1870, 3. Aufl. 1889.

1. Ein eigenartiger Gegner des [Augsburger] Interims war der verdiente Reformator Nürnbergs, Andreas Osiander (1498 bis 1552), dem nach seiner Vertreibung aus Nürnberg sein Gönner, Herzog Albrecht von Preufsen, 1549 in Königsberg Aufnahme gewährte. Er tadelte nicht nur, was andere auch tadelten.[1]) Er fand: *das Interim lehret nicht ein einig Wort von der rechten wahren Gerechtigkeit, die Gottes und seines Sohnes Jesu Christi eigne und wesentliche Gerechtigkeit ist und uns durch den Glauben, durch den Christus in uns wohnet, gebracht, geschenkt und zugerechnet worden ist.*[2]) Die Auffassung der Rechtfertigung, die sich in diesen Worten zeigt, will Osiander von Anfang an gehabt haben. Und das ist möglich, da sie an Äufserungen Luthers anknüpft,[3]) die z. T. schon der ältesten Zeit angehören. Schon seine Königsberger Antrittsdisputation *de lege et evangelio* (5. April 1549)[4]) verriet diese seine Rechtfertigungslehre. Ausdrücklich legte er sie dar am 24. Oktober 1550 in einer Disputation *de justificatione.*[5]) Und als ob dieser Disputation der Streit entbrannte — die Königsberger Stancarus, Mörlin, Hegemon u. a. waren die ersten Gegner —, begründete Osiander seine Lehre ausführlich in seiner [Haupt-] Schrift: *Von dem einigen Mittler Jesu Christo und Rechtfertigung des Glaubens, Bekenntnis*

---

1. Vgl. sein noch in Nürnberg geschriebenes, anonymes „Bedencken auff das Interim" 1548 (vgl. Möller, S. 293—300). Hier fällt der Hauptton auf die Zeremonien. Die reine Lehre, meint er, würden die Prediger aufrecht erhalten. 2. Gutachten vom August 1549 (Möller, S. 327). 3. Vgl. oben S. 781 bei und mit Anm. 5. 4. Vgl. Möller, S. 380f. 5. Möller, S. 382—386.

Andreas Osianders (September 1551).[1] Die Grundgedanken dieser Osiandrischen Rechtfertigungslehre sind folgende. Vertrauen auf Gott und rechte Erkenntnis Gottes waren das Wesen der *justitia originalis.* Durch die Erkenntnis Gottes in Christo, dem ewigen Worte, dem ewigen Mittler der Offenbarung Gottes, zog der Mensch Gott selbst in sich hinein: Gottes Gerechtigkeit war seine *justitia originalis.*[2] Diese für die gefallene Menschheit wiederherzustellen, hat Christus, zunächst mit Gott handelnd, die Erlösung (*redemptio*) oder Versöhnung (*propitiatio*) oder Genugtuung beschafft, indem er in *oboedientia passiva* unsere Strafe trug und durch seine *oboedientia activa* von dem Fluche des Gesetzes, d. i. dem Zwange, das Gesetz vollkommen zu halten, uns befreite.[3] Auf Grund dieses seines objektiven Werkes wendet sich der Mittler mit dem Worte, d. i. der Predigt der Bufse und Sündenvergebung, an den einzelnen. Wer das Wort glaubt, Vergebung der Sünden hinnimmt, wird sodann auch gerechtfertigt, d. h. gerecht gemacht.[4] Denn das äufsere Wort bringt das innerliche mit sich: Jesum Christum, unsern Heiland, und in ihm seine göttliche Gerechtigkeit, die *δικαιοσύνη θεοῦ.*[5] Der Glaube ist also unsere Gerechtigkeit nicht als gut Werk, sondern nur weil er Christum uns einwohnen läfst.[6] Die Gottesgerechtigkeit, die so in uns hineinkommt (vgl. Jer. 23, 6), wird uns zunächst zugerechnet als eigene.[7] Doch werden wir durch sie auch aktiv Gerechte; denn Gott ist kein falscher Richter, der Ungerechte gerecht nennte, und sein Wort ist allmächtig: wen er gerecht nennt, den macht er mit der Tat und in der Wahrheit fromm und gerecht.[8])

2. Diese Lehre Osianders ist schon im 16. Jahrhundert als katholisierend bezeichnet. Nicht mit Unrecht. Doch darf dieser Vorwurf nicht auf die Gleichsetzung von *justificatio* und

---

1. Ein Referat und Auszüge bei Möller, S. 398—408. Im Oktober erschien die Schrift auch lateinisch: De unico mediatore usw. **2.** Möller, S. 380 u. 392f. **3.** Möller, S. 398. **4.** Osiander meint mit der Apologie (vgl. oben S. 825 bei Anm. 16), justificare bedeute in der Schrift zweierlei: einen impius zu einen justus machen, und: die Gerechtigkeit eines Gerechten durch einen Urteilsspruch bestätigen. In dem obigen Zusammenhange will er das justificare im ersten Sinne verstanden wissen (Möller, S. 381). **5.** Möller, S. 399f. **6.** ibid. und S. 402 u. 405. **7.** Möller, S. 402f. u. 384. **8.** Möller, S. 401.

vivificatio oder *regeneratio* begründet werden. Denn diese Gleichsetzung an sich ist alt-evangelisch.[1]) Auch Osianders Reden von der Einwohnung Christi in uns durch den Glauben und von der Zurechnung der uns so innewohnenden Gerechtigkeit Christi hat scheinbar völlige Parallelen bei Luther.[2]) Osianders Lehre ist als eine selbständige, partiell an Luther anknüpfende lehrhafte Ausprägung des reformatorischen Rechtfertigungsgedankens anzusehen: als ein Gegenstück zu Melanchthons Rechtfertigungslehre. Osiander erweist sich überhaupt in manchem als ein Lutheraner alter Schule, der von philippistischen Formeln nichts wissen wollte.[3]) Dennoch hat Osiander, indem er *remissio peccatorum* und *justificatio* schied und in letzterer die Mitteilung einer übernatürlichen *qualitas*, der wesentlichen Gerechtigkeit Gottes, sah, in der Tat katholisiert. Den Grundgedanken Luthers, dafs, weil der Glaube ein Gotteswerk in uns ist, die *donatio fidei* selbst die Wiedergeburt ist,[4]) verstand er noch weniger, als der spätere Melanchthon.

3. Herzog Albrecht hatte im Oktober 1551 auswärts über Osianders Bekenntnis sich Gutachten erbeten. Das Wittenberger aus Melanchthons Feder (Januar 1552)[5]) zeigt zunächst die gemeinsame Basis der Osiandrischen und Melanchthonischen Rechtfertigungslehre: auch Melanchthon unterschied nach Rö. 5, 15 die *Gnade, d. i. die gnädige Vergebung der Sünden und Annehmung unserer Person*, und die „zugleich mitgeteilte" *Gabe, d. i. die göttliche Gegenwärtigkeit in uns, dadurch wir verneuert werden.*[6]) Auch Luther hatte oft ähnlich geredet.[7]) Aber ihm gehörte beides zur „Rechtfertigung" hinzu.[8]) Bei Melanchthon und Osiander aber brachen diese beiden *partes justificationis*, wie Luther sagte,[9]) in verschiedener Weise aus-

---

1. Vgl. oben S. 697 bei und nach Anm. 10; S. 763 bei Anm. 4; S. 768 Anm. 1; S. 828 bei Anm. 3. **2.** Vgl. oben S. 781 bei und mit Anm. 5. **3.** Vgl. oben § 79, 7d (S. 782). Auch der oben S. 839 bei Anm. 8 erwähnte Wittenberger Doktoreid ist ihm anstöfsig gewesen. Er tadelt u. a., dafs Wittenberger Doktoren nicht reden dürfen von den strittigen Sachen, so in der Confession unrecht dargethan möchten sein (Möller, S. 482; vgl. oben S. 840 bei Anm. 5). **4.** Vgl. oben S. 697f. bei und nach Anm. 10; S. 699 bei und mit Anm. 1; S. 703 bei und mit Anm. 5; S. 767 bei Anm. 2—4. **5.** CR 7, 892—902. **6.** CR 7, 894. **7.** Vgl. oben S. 766 bei Anm. 6 und S. 767 nach Anm. 4 und Anm. 9. **8.** Vgl. oben S. 766 nach Anm. 6. **9.** Vgl. oben S. 766 Anm. 6.

einander. Während für Osiander die Sündenvergebung etwas der eigentlichen *justificatio* Vorangehendes war, war für Melanchthon die innere Erneuerung etwas der eigentlichen *justificatio* Folgendes. Nach Melanchthon handelt es sich, wie dies seiner theologischen Entwickelung seit 1532 entsprach,[1]) in der Rechtfertigung im Gegensatz zu Osiander nur um die *gratia*, nicht auch um das *donum in gratia*: Rechtfertigung ist Sündenvergebung und Annahme der Person um des Verdienstes willen, das der Gehorsam des Gottmenschen erworben hat. — Osiander meinte dem gegenüber, nur die Philippisten seien ihm entgegen. Doch günstig war nur das Gutachten des von Wittenberger Tradition unabhängigsten Theologen, das des Württembergers Brenz.[2]) Auch Flacius, Gallus, Amsdorff traten noch 1552 als Gegner Osianders auf. Man erkennt hier auch bei den Gnesiolutheranern die Wittenberger (Melanchthonische) Schule. Ja, schärfer als Melanchthon, machte Flacius die Melanchthonischen Formeln geltend. Auf Grund der Tatsache, daſs *dem Osiandro und den Papisten* das Wort *justificare* bedeute *„mit der Tat gerecht machen“*,[3]) erhebt er gegen Osiander die Anklage, er katholisiere.[4]) *Justificare*, so sagt er, bedeute *gerecht-sprechen*, hier also: den Sünder [der nicht gerecht ist] *für gerecht halten.*[5]) Den *neuen Gehorsam* und die *gnädige Annehmung* (d. i. die Rechtfertigung) dürfe man nicht vermengen[6]): *Wiedergeburt und Vereinigung mit Gott* (d. i. Einwohnung Gottes in uns) *sind nicht die Rechtfertigung und Versühnung.*[7]) Und diese Gerechterklärung besteht nach Flacius nicht nur [negativ] darin, daſs kraft der Genugtuung der *obedientia passiva* Christi unsere Schuld getilgt wird;[8]) die konsequente Weiterbildung der Melanchthonischen Gedanken (?)[9]) und äuſserliche Anlehnung an Luthersche Anschauungsformen[10]) hatte auch zu eigentümlicher Verwendung des Gedankens der *oboedientia activa* geführt[11]): die Gerechtigkeit, die Gott von

1. Vgl. oben S. 849 bei Anm. 4 u. 7. 2. Vgl. Möller, S. 470 ff. und CWvKügelgen, Die Rechtfertigungslehre des Joh. Brenz, Leipzig 1899. 3. Preger I, 270. 4. ibid. I, 269 f. 5. ibid. I, 259 f. u. 261. 6. ibid. I, 270. 7. ibid. I, 251. 8. ibid. I, 239 u. 261. 9. Vgl. oben S. 851 u. S. 836 bei Anm. 1; doch vgl. Anm. 11. 10. Vgl. oben S. 781 bei und nach Anm. 3 u. 4. 11. Wo diese Verwendung der obedientia activa Christi aufgekommen ist, kann ich nicht sagen. Da sie Calvin schon 1539 hat (vgl. unten § 88, 5), ist anzunehmen, daſs sie in Oberdeutschland früh Anhänger hatte.

uns fordert, ist Tun des Gesetzes;[1]) zur Gerechterklärung gehört daher auch [positiv], daſs uns die *oboedientia* [*activa*] Christi zugerechnet wird.[2]) — Diese Verwertung des Tatgehorsams Christi lief trotz der Anknüpfung an Äuſserungen Luthers auf eine sehr unlutherische Unterschätzung der Aufhebung der Schuld hinaus und statuierte ein [freilich Stellvertretung zulassendes] Lohnverhältnis zwischen Gott und Mensch auch für die Gnadenökonomie. Trotzdem ward sie herrschend, und Melanchthons Rechtfertigungslehre erhielt durch sie ihren von Melanchthon selbst vielleicht noch nicht gelehrten[3]) formalen Abschluſs. Als 1563 Georg Karg, Generalsuperintendent zu Ansbach († 1576), die Zurechnung der *oboedientia activa* bestritt, ward er suspendiert und zum Widerruf genötigt.[4])

4. Mit der Zurückweisung Osianders ist die Geschichte der lutherischen Rechtfertigungslehre im 16. Jahrhundert zum Abschluſs gekommen. Die Melanchthonische Rechtfertigungslehre blieb Siegerin gegenüber einer Rivalin, die in der Gleichsetzung der *justificatio* mit der *vivificatio* wertvolle altlutherische Gedanken, wenn auch karikiert, festhielt. Glücklich war dieser Abschluſs nicht. Freilich stand die „forensische" Rechtfertigungslehre Melanchthons, welche das Feld behauptete, der Paulinischen wie der Lutherschen Anschauung näher, als die Osianders. Und auch mit ihren Formeln hätte sich der enge Zusammenhang zwischen der [als Sündenvergebung und Kindes-Annahme, also als Änderung des Verhältnisses zu Gott, gedachten] *justificatio* und der *regeneratio* wahren lassen. Denn, wenn Luther sagte: *bleibt ... das blöde und erschrocken, furchtsam Gewissen, bis solange du mir ein gut Gewissen machst, dass ich höre dein heimlich Einrünen „dir sind vergeben deine*

---

1. Flacius nach Preger I, 226 f. 2. ibid. I, 239 u. 261. 3. In den loci findet sich die Lehre nicht. Auch an anderen Stellen, wo man sie erwarten könnte, habe ich sie vergeblich gesucht, obwohl es oft so scheint, als unterscheide Melanchthon remissio peccatorum und acceptatio. Wenn die von Herrlinger (S. 47) genannten Stellen der Postilla (CR 25, 19 u. 175 f.) die einzigen Belegstellen sind, so ist, da die Postilla nach Nachschriften von Pezel redigiert ist, die Lehre, daſs die obedientia activa Christi uns als unsere aktive Gerechtigkeit angerechnet werde, nicht mit Sicherheit als Melanchthonisch auszugeben. 4. Vgl. ThKolde, RE X, 70—72.

Sünden". ... *das Hören macht ein tröstlich, fröhlich Gewissen,*[1]) hat er da das *justificari*, das *justificari donatione fidei*, nicht als ein *justum pronuntiari „in foro" cordis humani*[2]) gedacht? Und ist nicht diese Versiegelung der Änderung des Verhältnisses zu Gott, diese *donatio fidei*, zugleich die *regeneratio*? Also nicht der glückliche Terminus der „forensischen" Rechtfertigung an sich hat geschadet. Aber im Zusammenhang mit anderem ist er verhängnisvoll geworden. Der Hauptfehler war, daſs, weil die *fides* nicht mehr ausschlieſslich als eine Gotteswirkung im Menschen gedacht ward, „Gläubigwerden" und Geistesempfang und mithin auch *justificatio* und *regeneratio* nicht nur begrifflich, sondern sachlich [wenn auch nicht zeitlich] auseinandergehalten wurden. Unter diesen Umständen hat der forensische Justifikationsbegriff die unglückliche Formulierung der katholisch-evangelischen Lehrdifferenz über die *justificatio* anzuregen vermocht, die bei Flacius hervortritt.[3]) Und sie hat das, was verhängnisvoll war an der Entwickelung der Rechtfertigungslehre, vollends festgelegt. Denn sie drängte zu immer schärferem Auseinanderhalten der *„in foro coeli"* erfolgenden Rechtfertigung und der in den Gerechtfertigten [gleichzeitig] durch die *donatio spiritus* gewirkten Wiedergeburt. Diese Art der Scheidung zwischen *justificatio* und *regeneratio* schuf nicht nur Schwierigkeiten für die systematische Theologie; sie verdunkelte auch das praktische Verständnis der reformatorischen Grundgedanken, weil sie das Kleinod der Reformation, ihren Glaubensbegriff, schädigte. Denn zu dieser Rechtfertigungslehre paſste ein auf das Niveau des Interims[4]) zurücksinkender Melanchthonischer Glaubensbegriff.[5]) Das spätere, pietistische Zurückdrängen der Rechtfertigung zugunsten der Wiedergeburt, sowie das Eindringen katholischer Mystik in die evangelische Frömmigkeit[6]) war die natürliche Folge dieser Verkümmerung der religiösen Grundgedanken der Lutherschen Reformation.

---

1. Auslegung der sieben Buſspsalmen 1517 und 1525 (zu Ps. 51, 9), WA I, 189f., EA 37, 393. 2. Vgl. oben S. 834 bei Anm. 12: fides est nova illa sententia etc. 3. Vgl. oben S. 872 bei Anm. 3 u. 4. 4. Vgl. oben S. 868 bei Anm. 3. 5. Vgl. oben S. 855 bei Anm. 2. 6. Vgl. ARitschl, Geschichte des Pietismus II, 3ff. u. 63ff.

§ 88. Die lehrhafte Auffassung des evangelischen Christentums durch Calvin.

JHeer, Bullinger (RE III, 536—549); PGrünberg, Butzer (RE III, 603 bis 612); RStähelin, Calvin (RE III, 654—683). — AErichson, Bibliographia Calviniana (= CR 87 [opera Calvini LIX] S. 458—586), Berlin 1900. — HHenry, Das Leben J. Calvins, 3 Bde., Hamburg 1835—1844. — ASchweizer s. § 81. — MSchneckenburger, Vergleichung des lutherischen und reform. Lehrbegriffs, 2 Bde., Stuttgart 1855. — CPestalozzi, Heinr. Bullinger, Elberfeld 1858. — EStähelin, Joh. Calvin, 2 Bde., Elberfeld 1863. — CMönckeberg, Joachim Westphal u. Joh. Calvin, Hamburg 1865. — Dorner s. oben S. 684. — JKöstlin, Calvins Institutio nach Form und Inhalt in ihrer geschichtlichen Entwicklung (StKr 1868, S. 7—62 u. 410—486). — FWKampschulte, Joh. Calvin, seine Kirche und sein Staat in Genf, Leipzig, I 1869, II 1899 (ed. WGoetz). — JMüller, Dogmatische Abhandlungen, Bremen 1870 (S. 127 ff. über Geist und Gnadenmittel, u. S. 404 ff. über Abendmahlslehre Luthers und Calvins). — ARitschl, Lehre von der Rechtf. I, 1870, 3. Aufl. 1889. — PLobstein, Die Ethik Calvins, Strafsburg 1877. — JMUsteri, Vertiefung der Zwinglischen Sakraments- und Tauflehre bei Bullinger (StKr 1883, S. 730—758). — JMUsteri, 1. Calvins Sakraments- und Tauflehre, 2. Die Stellung der Strafsb. Reformatoren Bucer und Capito zur Tauffrage (StKr 1884, S. 417 bis 456 und 456—525). — RSeeberg, Der Begriff der christl. Kirche, I: Studien zur Geschichte des Begriffs d. Kirche usw., Erlangen 1885 (andere Schriften über C.'s Lehre von der Kirche bei Erichson Nr. 467 und 469—476). — MAGooszen, De Heidelbergsche catechismus, Leiden 1890. — MAGooszen, De Heidelbergsche catechismus en het boekje van de breking des broods, Leiden 1892. — WDilthey, Die Glaubenslehre der Reformatoren, aufgefafst in ihrem entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhang (PJ LXXV, 1894, S. 44—86). — MAGooszen, Nog eens: Een tertium genus (Geloof en Vryheid, Rotterdam 1894, S. 530—578). — EGautier, Etude sur les rapports entre la justification par la foi et la sanctification d'après Calvin, Thèse, Paris 1895 (vgl. Erichson Nr. 463). — ALang, Luther und Calvin (DEBl 1896, S. 319—332; vgl. Erichson Nr. 268 und 270). — ELangereau, Théorie de Calvin sur la cène d'après ses controverses avec J. Westphal et T. Hesshusius, Thèse, Toulon 1896 (vgl. Erichson Nr. 478—481, 483, 486—488). — ALang, Melanchthon und Calvin (Reform. Kirchenzeitung 1897, S. 58 ff., 67 f. usw.; vgl. Erichson Nr. 271 u. 410). — MScheibe, Calvins Prädestinationslehre, Halle 1897 (vgl. Erichson Nr. 436—452). — EDoumergue, Jean Calvin, [bis jetzt] 3 Bde. fol., Lausanne 1899—1905. — ADuran, Le mysticisme de Calvin d'après l'instit. chrét., Thèse, Montauban 1900. — ALang, Der Evangelienkommentar Martin Butzers und die Grundzüge seiner Theologie, Leipzig 1900. — MSchulze, Meditatio futurae vitae, ihr Begriff und ihre herrschende Stellung im System C.'s, Leipzig 1901. — MSchulze, Calvins Jenseitschristentum in seinem Verhältnis zu den religiösen Schriften des Erasmus, Görlitz 1902. — SSchoch, Calvijn's beschouwing over kerk en

staat, Groningen 1902. — Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche herausgeg. von EFKMüller, Leipzig 1903.

1. Nicht nur auf reformiertem Gebiet ist der symbolische Abschlufs der Lehrentwickelung des 16. Jahrhunderts in seiner Art bedingt durch die Wirksamkeit Johann Calvins (10. Juli 1509—27. Mai 1564); auch die zur Konkordienformel führende Entwickelung des Luthertums ist durch Rücksichtnahme auf ihn beeinflufst. Daher ist der Behandlung der letzteren der Abschnitt über Calvin vorauszuschicken.[1])

2a. So zweifellos Calvin seiner praktischen Tätigkeit wegen als Reformator bezeichnet zu werden verdient, so war er doch als Theologe ein Epigone der Reformation. Zu einer Zeit, da bereits eine revidierte Kirchenlehre als Niederschlag der ersten Gährungsjahre der reformatorischen Bewegung den Grundzügen nach vorhanden war, im Spätsommer 1533, ist Calvin durch eine *subita conversio*[2]) für den Protestantismus gewonnen. In der ersten, 1536 in Basel erschienenen

---

1. Calvins Werke sind zitiert nach der Ausgabe von Baum, Cunitz, Reuss und ihren Fortsetzern im CR 29—87, Braunschweig und Berlin 1863—1900. Von diesen 59 Bänden enthalten Bd. 1—4 (CR 29—32) die institutio religionis christianae; und zwar Bd. 1, col. 1—252 die ed. princeps von 1536; col. 253—1152 die editiones annorum 1539—1554 synoptice expressae; Bd. 2, col. 1—1118 die ed. postrema von 1559; Bd. 3 u. 4 die französische Ausgabe von 1560. — Bd. 5—10a (CR 33—38a) bieten die tractatus theologici minores. Hier findet sich u. a. (5, 313—362) der catechismus sive christ. relig. institutio (cat. prior.) von 1538, der lateinische Text des französischen von 1537 (Bd. 22, 1—96) und (6, 1—146) der catechismus eccl. Genevensis (cat. posterior) von 1545 (? vgl. CR 34 p. IX). — Bd. 10b—21 (CR 38b—49) füllt der thesaurus epistolicus. — Bd. 22 (CR 50) gibt den catechismus prior gallicus von 1537 (S. 1—96) und Register zu Bd. 1—21. — Bd. 23—55 (CR 51—83) enthalten opera exegetica et homiletica, Bd. 56 u. 57 (CR 84 u. 85) die Bible français de Calvin, Bd. 58 u. 59 (CR 86 u. 87) ein Supplementum, Indices und die Bibliographie von Erichson. — Eine Separatausgabe der Institutio von 1559 hat ATholuck besorgt (2 Bde., Berlin 1834 u. 1835); die erste Ausgabe von 1536 liegt in deutscher Übersetzung separat vor (C.'s christl. Glaubenslehre usw. übersetzt von BSpiess, Wiesbaden 1887). **2.** So Calvin selbst in der Vorrede zu seinem Psalmenkommentar (opp. XXXI, 21). Vgl. ALang, Die Bekehrung Joh. Calvins, Leipzig 1897; EDoumergue I, 344ff.; KMüller, Calvins Bekehrung (Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Kl., 1905, S. 188—255); PWernle, ZKG XXVII, 1906, S. 84—99.

Ausgabe seiner *institutio christianae religionis*, seines „Unterrichts in der christlichen Religion“, einem Büchlein, das in sechs Kapiteln *de lege, de fide, de oratione, de sacramentis* (Taufe und Abendmahl), *de falsis sacramentis* und *de libertate christiana* handelt,[1]) erscheint er wie ein oberdeutscher Lutheraner. Schon die im wesentlichen dem Katechismus [Luthers] folgende Anlage erweckt diesen Eindruck. Die Grundgedanken bestätigen ihn. Wenige Zitate genügen, das zu beweisen. *Summa fere sacrae doctrinae*, so beginnt Calvin, *duabus his partibus constat: cognitione dei et nostri.*[2]) *Quicumque ex Adam nascimur, omnes dei ignorantes sumus et expertes, perversi, corrupti, omnisque boni inopes.*[3]) *Lex ... est nobis speculum, in quo peccatum et maledictionem nostram cernere liceat.*[4]) *Nunc intelligere promptum est ... quaerendam ... aliam salutis viam, quam per operum nostrorum justitiam. Ea est peccatorum remissio.*[5]) *A deo offeruntur ac dantur in Christo ... remissio peccatorum gratuita, pax et reconciliatio cum deo, dona et gratiae spiritus sancti, si certa fide ea amplectimur et accipimus, magna fiducia divinae bonitati innixi.*[6]) *Et quando haec nostri nostraeque inopiae et calamitatis cognitio ... simul fides ista ... non ex nobis sunt aut in facultate nostra positae, rogandus est deus* usw.[7]) Nicht minder erinnern viele Einzelheiten an Luther. So gleich die Erklärung der zehn Gebote,[8]) obgleich hier Calvin die irrige römische, von Luther beibehaltene Art der Zählung aufgibt. Beim vierten (dritten) Gebote sagt hier auch Calvin: *non religione aliqua discernimus inter diem et diem, sed communis politiae causa.*[9]) Daſs in dem Abschnitt *de fide* eine „Lehre“ von der Rechtfertigung nicht dargelegt wird, hat an Luthers Katechismus eine Parallele; der Rechtfertigungsgedanke liegt dem Ganzen zugrunde. Selbst die allgemeine Sakramentslehre und der Abschnitt von der Taufe paſst zu Luthers anfänglichen Ansichten: *sacramentum ... est ... signum externum, quo bonam suam erga nos voluntatem dominus nobis repraesentat ac testificatur ad sustinendam fidei nostrae imbecillitatem*;[10])

1. I, 1—252. **2.** cap. 1. I, 27. **3.** ibid. p. 28. Vgl. über Zwinglis andersartige Anschauungen oben S. 806 bei Anm. 3—7. **4.** ibid. p. 29. **5.** ibid. p. 30. **6.** ibid. **7.** ibid. p. 31. **8.** ibid. p. 31—42. **9.** ibid. p. 37. **10.** cap. 4. I, 102; vgl. oben S. 824 bei Anm. 16.

nunquam sine praeeunte promissione ... sacramentum;[1]) *nihil autem conferunt* [*sacramenta*] *aut prosunt nisi iis, a quibus fide accipiuntur.*[2]) Auch das, was bei Besprechung der Kirche,[3]) d. i. des *universus electorum numerus*,[4]) und gelegentlich sonst[5]) über Erwählung und über das Verhältnis der alles wirkenden göttlichen *providentia* zu dem Tun der *reprobi*[6]) „sehr bescheiden“[7]) geltend gemacht wird,[8]) geht über Luther nicht hinaus.

2b. Doch so zweifellos das, was in dieser ersten Ausgabe der *institutio* an Luther erinnert, auf direkter und indirekter Abhängigkeit von Luther beruht, den Calvin schon in der Zeit seiner Bekehrung literarisch kennen gelernt hatte,[9]) so tritt doch zugleich auch Calvins Eigenart und theologische Selbständigkeit Luther gegenüber in ihr deutlich hervor. Gleich am Anfange steht der Gedanke, dem Calvin später die Prädestinationslehre untergeordnet hat, die neben der Heilslehre Luthers zentrale Bedeutung für sein späteres System erlangte: *universa, quae in coelo sunt et in terra, in ejus* (*scil. dei*) *gloriam creata.*[10]) Auch bei Martin Butzer († 1551) spielt der Begriff der Ehre Gottes eine gröfsere Rolle als bei den anderen älteren Reformatoren.[11]) An Butzer erinnert auch anderes in der Erwählungslehre der ersten *institutio*,[12]) und Calvins Sakramentslehre ist gleichfalls von Butzer beeinflufst.[13]) Wahrscheinlich sind auch manche Luthersche Gedanken durch Butzer [und zwar nicht nur durch seine lateinische Übersetzung von Luthers Kirchenpostille] an Calvin vermittelt worden,

---

1. cap. 4. I, 102. **2.** ibid. p. 107. **3.** cap. 2. I, 72ff. **4.** ibid. p. 72. **5.** ibid. p. 60f., p. 63 u. p. 117f. **6.** p. 60: respiciendum in eodem facto perversi hominis ac justi dei opus. **7.** Ein Ausdruck Schweizers (I, 150). Die reprobatio erscheint nur als selbstverständliches Korrelat der electio. An letzterer allein haftet das Interesse. **8.** Vgl. Scheibe, S. 5—14. **9.** Das kann man m. E. aus der Rede seines Freundes Cop zum 1. November 1533 (Calvini opp. Xb, 30—36) schliefsen (vgl. Lang, Die Behrung C.'s, S. 47ff.), obgleich die Rede nicht von Calvin verfafst ist (KMüller, C.'s Bekehrung, S. 224ff.) und obgleich Calvins eigenhändige Abschrift ihres Anfangs nicht sicher dem Jahre 1533 zugeschrieben werden kann (KMüller, S. 237). **10.** I, 27. **11.** Vgl. Lang, Der Evangelienkommentar B.'s, S. 197ff. Auch Melanchthon brachte einst Prädestination und gloria dei in Verbindung (vgl. oben S. 788 bei Anm. 1). **12.** Vgl. Scheibe, S. 17ff. **13.** Usteri, StKr 1884, S. 419ff.

gleichwie Butzer das Bindeglied zwischen Calvin und Zwingli geworden ist. Kurz, Butzers Einfluſs erklärt, daſs Calvin wie ein „oberdeutscher Lutheraner“ [1]) sich darstellt. Butzers Theologie ist eine in den Calvinismus einmündende und in ihm aufgehende Vorstufe desselben gewesen. [2]) — Daſs Calvin, gleichwie Zwingli, vom Humanismus aus zu evangelischer Erkenntnis gekommen war, verrät seine Auffassung des Christentums in der ersten *institutio* kaum; doch finden sich auch hier, und zwar in stärkerem Maſse als bei dem gereiften Luther, Anklänge an die später bei Calvin deutlicher hervortretenden, in dem religiös interessierten Humanismus sehr lebendigen [bei Calvin z. T. durch Erasmus vermittelten] Traditionen der stark „jenseitig“ gefärbten augustinischen Mystik. [3]) — Abweichungen von der Lutherschen Tradition weist die erste *institutio* nur an zwei bedeutsamen Punkten auf: in der Abendmahlslehre und in der Christologie, soweit sie mit jener zusammenhängt. Denn daſs Calvin von dem *„descendit ad inferos“* sagt: *significat* [*Christum*] *afflictum a deo fuisse ac divini judicii horrorem et severitatem sensisse, ut irae dei intercederet,* [4]) darf nicht als Äuſserung eines Luther fremden Gedankens bezeichnet werden. [5]) Inbezug auf das Abendmahl teilte Calvin mit Zwingli die symbolische Auffassung des *„hoc est“*, behauptete wie Zwingli inbezug auf den Leib Christi, es sei *perpetua corporis veritas, ut loco contineatur,* [6]) würdigte auch wie Zwingli den gemeinschaftlichen Charakter der Abendmahlsfeier: *alter alteri nos vicissim obstringimus ad omnia dilectionis officia.* [7]) Sonst aber gingen Calvins Gedanken andere Wege als die Zwinglis: *dicimus vere et efficaciter exhiberi Christi corpus, non autem naturaliter. quo scilicet significamus, non substantiam ipsam corporis seu verum et naturale Christi corpus illic dari, sed omnia, quae in suo corpore nobis beneficia Christus praestitit. ea est corporis praesentia, quam sacramenti ratio postulat. quam tanta virtute, tantaque efficacia hic eminere dicimus, ut non modo indubitatam vitae aeternae*

---

1. Oben S. 877. **2.** Seeberg, Dogmengeschichte II, 380 ff.; Lang, Der Evangelienkommentar, S. 7 ff. u. 371 ff. **3.** Vgl. die Bücher von MSchulze, speziell meditatio S. 8 bei Anm. 1—4. **4.** cap. 2. I, 69. **5.** Vgl. oben S. 779 bei Anm. 2 u. 7 und Anm. 8 b (S. 780). **6.** cap. 4. I, 121. **7.** ibid. p. 129.

fiduciam animis nostris afferat, sed de carnis etiam nostrae immortalitate securos nos reddat, siquidem [caro nostra] ab immortali ejus carne jam vivificatur et quodammodo ejus immortalitate communicat.[1]) *sic cum panem videmus nobis in signum corporis Christi exhibitum, haec statim concipienda est similitudo: ut corporis nostri vitam panis alit ..., ita corpus Christi vitae nostrae spiritualis cibum esse.*[2]) Auch diese Gedanken sind durch die Butzers vorbereitet worden.[3]) — In der Christologie, soweit sie mit der Abendmahlsfrage zusammenhängt, erinnert zwar das an Luther, daſs Calvin ausdrücklich von der *„communicatio idiomatum“* handelt.[4]) Aber die *communicatio idiomatum* führt nach Calvin nicht zu realer Mitteilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur;[5]) es wird, so könnte man mit späteren Ausdrücken sagen, das *genus idiomaticum* und *apotelesmaticum* anerkannt, nicht aber das *genus majestaticum*: „Christus“ ist überall gegenwärtig nur virtuell, *potentia et virtute.*[6]) Calvin hält hier die Linie der älteren Traditionen inne.[7]) Durchaus in traditionellen Bahnen[8]) bleibt auch der Satz, der dem geschichtlichen Christus gegenüber das von den späteren Lutheranern sogenannte *„Extra Calvinistum“*, d. h. ein auſserhalb des geschichtlichen Christus sich vollziehendes Wirken des Logos, zum Ausdruck bringt: *descendisse dicitur secundum divinitatem, non quod divinitas coelum reliquerit, ut in ergastulum corporis se abderet, sed quia, tametsi omnia impleret, in ipsa tamen Christi humanitate corporaliter i. e. naturaliter habitabat.*[9]) — Trotz alledem klingen auch in Calvins Abendmahlslehre viele Gedanken Luthers durch: der gebende Charakter des Sakraments ist stark betont; die *geistliche Nieſsung* des Leibes Christi, die doch auch für Luther das wichtigste war,[10]) ist hier das wesentlichste; das *„pro vobis“* hebt Calvin wie Luther hervor;[11]) auch über das *digne manducare* spricht er wie dieser.[12]) Calvins Anschauung vom

---

1. cap. 4. I, 123 f. Zu den beiden letztangeführten Sätzen vgl. oben S. 813 bei Anm. 5 u. 9. **2.** ibid. p. 119. **3.** Vgl. Lang, Der Evangelienkommentar, S. 245 ff. **4.** cap. 2. I, 66 ff. **5.** Vgl. ibid. p. 68. **6.** cap. 4. I, 123. **7.** Vgl. oben S. 812 bei Anm. 1. **8.** Vgl. oben S. 95 bei Anm. 8 u. 9. **9.** cap. 4. I, 122. **10.** Vgl. oben S. 813 bei Anm. 2, S. 816 letzte Zeile. **11.** p. 119: tota sacramenta energia in his verbis sita. **12.** p. 128 f.

Abendmahl ist daher mehr eine Modifikation der Luthers als der Zwinglis. Calvin hat auch kein Hehl daraus gemacht, dafs er Luther höher schätzte als Zwingli.[1]) Er ist in höherem Mafse, als Zwingli es je war, ein „Lutheraner" gewesen. Dafs der enge Zusammenhang zwischen *accipere remissionem peccatorum* und Heiligung bei Calvin nie so deutlich hervortritt als bei Luther,[2]) letztere vielmehr äufserlicher vom *spiritus sanctus* hergeleitet wird, und dafs Luthers freie Stellung zur hl. Schrift bei Calvin keine Parallelen hat, widerspricht dem nicht: hier zeigt sich der Epigone. Gegenüber den über die Schrift hinausgehenden Lehrbestimmungen der alten Kirche hat sich Calvin, obwohl er schon in der ersten *institutio* die wichtigsten Termini der orthodoxen trinitarischen und christologischen Tradition verwertete und verteidigte,[3]) zunächst zum mindesten ebenso frei gefühlt wie Luther: in seinem Katechismus von 1537 und der ihm angehängten *confessio fidei*[4]) hat er die theologischen Schulausdrücke zurückgestellt, und als Petrus Caroli 1537 ihn deshalb angriff, hat er sich nicht gescheut, das sog. Athanasianum, das *nulla unquam legitima ecclesia approbasset*,[5]) und das sog. Nicaenum, das er der *battologia* bezichtigte und als ein *carmen magis, cantillando aptum, quam formulam confessionis* bezeichnete,[6]) als unverbindliche Produkte der nachapostolischen Zeit zu behandeln.[7])

---

1. Uruntur boni viri, schrieb er am 26. Febr. 1540 über die Züricher an Farel, si quis Lutherum audet praeferre Zwinglio. quasi evangelium nobis pereat, si quid Zwinglio decedit! neque tamen in eo fit ulla Zwinglio injuria, nam si inter se comparantur, scis ipse, quanto intervallo Lutherus excellat (opp. XI, 24; vgl. sein Urteil über die Jesaias-Exegese Zwinglis und Luthers in einem Briefe an Viret vom 19. 5. 1540, ibid. p. 36). Ja, am 11. Sept. 1542 äufserte er gegen Viret: de scriptis Zwinglii sic sentire ut sentis, tibi permitto. neque enim omnia legi. et fortassis sub finem vitae retractavit ac correxit in melius, quae temere initio exciderant. sed in scriptis prioribus memini, quam profana sit de sacramentis doctrina (opp. XI, 438). 2. Vgl. oben S. 697 bei Anm. 10; vgl. den Grofsen Katechismus (EA 21, 100; Symbol. Bücher p. 455 [496], 37). 3. cap. 2. I, 56f.; vgl. namentlich die Ausführungen über das ὁμοούσιος p. 61. 4. XXII, 1—96; der lateinische Text von 1538: V, 313—362. 5. opp. Xb, 84. 6. Gallasii defensio adv. P. Caroli calumnias, Calvini opp. VII, 315f. 7. Vgl. RE III, 661, 50ff. und EFBähler, Petrus Caroli und Johann Calvin (Jahrbuch für Schweiz. Geschichte XXIX, 1904, S. 41—169).

3. Die späteren Ausgaben der *institutio* haben vornehmlich eine mehr systematische Ordnung des Stoffes und eine eingehendere theologische Behandlung desselben bezweckt. In ersterer Hinsicht hat die *institutio* ihre Vollendung erst erhalten mit der letzten Ausgabe von 1559, die trotz ihres Doktrinarismus als das systematische Meisterwerk der reformatorischen Theologie bezeichnet werden mufs.[1]) Hier wird der Stoff auf vier Bücher so verteilt, dafs 1. *de cognitione dei creatoris,* 2. *de cognitione dei redemptoris, quae patribus sub lege primum, deinde et nobis in evangelio patefacta est,* 3. *de modo percipiendae Christi gratiae etc.,* 4. *de externis mediis ad salutem* gehandelt wird.[2]) In materialer Hinsicht aber bezeichnet inbezug auf die Theologie Calvins im grofsen und ganzen bereits die zweite, Strafsburger Ausgabe von 1539[3]) den Abschlufs der Entwickelung. Calvin hat sich also nicht so gewandelt wie Melanchthon und seine *loci.* Doch lassen die ausgeführteren Gestalten der *institutio* (seit 1539) die Eigentümlichkeiten Calvins schärfer hervortreten als das *breve duntaxat enchiridion*[4]) des Jahres 1536.

4. Dies gilt in hervorragendem Mafse von dem Abschnitt über die Quellen der Gotteserkenntnis, der die *institutio* seit 1539 eröffnet, den ersten protestantischen Prolegomenis zur Dogmatik. Es gibt zwar, so führt Calvin hier aus, einen im *naturalis instinctus* wurzelnden *divinitatis sensus*;[5]) doch gewisse Erkenntnis würde uns fehlen ohne die Offenbarung, ohne die hl. Schrift, in der *scriptis commendari coeperunt dei oracula, quae antea de manu in manum tradita in populo dei asservabantur.*[6]) Auf der Autorität der Schrift als der *aeternae veritatis regula*[7]) ruht die *coelestis doctrina*;[8]) die Gläubigen sind, *ac si vivae ipsae dei voces exaudirentur,*[9]) an sie gebunden: *neque enim perfecta solum vel numeris suis completa fides, sed omnis recta dei cognitio ab obedientia nascitur.*[10]) Und Calvin hat mit wachsender Starrheit, die jeden Unterschied zwischen AT. und NT. verwischte und auch die ärgsten

---

1. opp. II. **2.** Vgl. Köstlin, S. 53 ff. **3.** s. opp. I, 253—1152 die editiones annorum 1539—1554 synoptice expressae. **4.** Vorrede zum Psalmenkommentar (opp. XXXI, 23). **5.** instit. 1539—1554, cap. 1, 4. I, 282. **6.** ibid. 1, 20 p. 292. **7.** ibid. p. 293. **8.** ibid. p. 292. **9.** ibid. 1, 21 p. 293. **10.** instit. 1559, lib. 1, 6, 2. II, 54 f.

Konsequenzen nicht scheute,[1]) diese Bedeutung der Schrift als des Gesetzbuches christlichen Glaubens und Lebens geltend gemacht. Doch hat er dem Eindruck, als werde hier eine willkürliche Norm aufgestellt, schon 1539 dadurch vorgebeugt, dafs er — verengte Luthersche Gedanken[2]) zuerst auf diese Formel bringend — die Überzeugung von dem göttlichen Ursprung der Schrift vornehmlich auf das *testimonium spiritus,* auf die *interior spiritus sancti persuasio* gründete[3]): *etsi scriptura reverentiam sua sibi ultro majestate conciliat, tum demum serio nos afficit, cum per spiritum obsignata est cordibus nostris.*[4]) — Auch die lutherische Orthodoxie hat Luthers tiefere und freiere religiöse Anschauung gegen ähnliche Ausführungen eingetauscht; aber eine Eigentümlichkeit Calvins auch ihr gegenüber bleibt die mit dieser Schätzung der hl. Schrift zusammenhängende gesetzliche Färbung der Calvinischen Gedanken vom christlichen Leben und von kirchlicher Verfassung. Freilich hat Calvin nach wie vor die *libertas christiana* behauptet.[5]) Sie besteht nach ihm a) darin, dafs wir, wenn es um die Rechtfertigung sich handelt, uns um das Gesetz nicht zu kümmern brauchen, b) darin, dafs wir vom Zwange des Gesetzes frei, willig Gott gehorchen, und c) darin, dafs wir inbezug auf die *res externae, quae per se sunt ἀδιάφοροι,* freier sittlicher Entscheidung folgen können.[6]) Doch dafs faktisch eine gesetzliche Bindung des christlichen Glaubens und Lebens eintrat, beschränkte das erste Moment nur, sofern es alle Verdienstlichkeit der guten Werke aufhob, das zweite nur, sofern es bei den Gereiften die Unfreiwilligkeit des Guthandelns negierte, und das dritte Moment ward durch die Stellung Calvins zur Schrift und durch die Viel-

1. Vgl. zu psalm. 137, 9 (opp. XXXII, 371 f.): etsi autem crudele videtur, dum optat teneros foetus ... ad lapides allidi ..., quia tamen non impulsu proprio loquitur, sed verba petit ex ore dei, nihil aliud quam justi judicii praeconium est. 2. Vgl. oben S. 743 bei Anm. 7—9. 3. instit. 1539, cap. 1, 36 u. 33. I, 302 u. 300. Vgl. JPannier, Le témoignage du Saint-Esprit. Essai sur l'histoire du dogme dans la théologie réformée. Thèse, Paris 1893. 4. ibid. 1, 24 p. 295. 5. Der Abschnitt „de libertate christiana“ ist in den drei Hauptgestalten der institutio (1536: cap. 6. I, 95 ff.; 1539—1554: c. 13 [später 12]. I, 829 ff.; 1559: lib. 3, 19. II, 613 ff.) den Grundgedanken nach sich gleich geblieben. 6. So in allen Ausgaben der institutio (vgl. Anm. 5).

deutigkeit des Begriffs *ἀδιάφορον* fast unwirksam gemacht. Schon die *institutio* von 1536 kehrte das zweite Gebot (*non facies tibi sculptile*) mit Zwingli gegen die Bilder in den Kirchen,[1]) und schon die Ausgabe von 1539 ersetzte die freieren Ausführungen der ersten Ausgabe über die Sonntagsfeier[2]) durch neue, die den Sonntag unter den Schutz des Sabbathgebotes stellten.[3]) Einen [*tertius*] *usus didacticus legis* hat Calvin von Anfang an gelehrt.[4])

5. Durch seine Stellung zur Schrift und zur *lex* im besonderen waren Calvin die tiefsinnigen Unebenheiten und Paradoxien, die Luthers Auffassung des Rechtfertigungsgedankens mit sich brachte,[5]) von vornherein ferngerückt; und seine didaktische Behutsamkeit prädisponierte ihn für ein Eingehen auf Melanchthons „methodische" Darstellung desselben.[6]) Unter Einwirkung der *loci* von 1535 ist dann Calvin auch in mancher Hinsicht auf Melanchthons Formulierungen eingegangen. Er fügte der *institutio* von 1539 einen Abschnitt *de justificatione* ein,[7]) der das lediglich forensische Verständnis der *justificatio* und die Scheidung von *justificatio* und *regeneratio* von Melanchthon übernahm und, deutlicher als Melanchthon, schon jetzt den Gedanken der *imputata obedientia* [*activa*] *Christi* nicht nur für die Aufhebung der Schuld verwendete: *justificabitur ille fide, qui, operum justitia exclusus, Christi justitiam per fidem apprehendit, qua vestitus in dei conspectu non ut peccator, sed tanquam justus apparet. ita nos justificationem simpliciter interpretamur acceptionem, qua nos deus in gratiam receptos pro justis habet, eamque in peccatorum remissione ac justitiae Christi imputatione positam esse dicimus.*[8]) *duplicem ... gratiam recipiamus, nempe ut ... propitium habeamus in coelis patrem, deinde ut ... spiritu sanctificati innocentiam ... vitae meditemur ...; regeneratio ... secunda est gratia.*[9]) Aber die Calvinische Rechtfertigungslehre

---

1. c. 1. I, 33 f. **2.** Vgl. oben S. 877 bei Anm. 9. **3.** c. 3, 53—56. I, 403 ff. **4.** I, 49 f. Seit der zweiten Ausgabe behandelt er die Sache auch unter dem Titel des tertius usus (c. 3, 101. I, 433; vgl. 1559, lib. 2, 7, 12. II, 261 f.). Calvin zählt dabei den usus theologicus als ersten, den usus civilis als zweiten. **5.** Vgl. oben § 79, 7 (S. 763 ff.). **6.** Vgl. oben § 85, 2b (S. 847 ff.). **7.** c. 6 (später 10). I, 737 ff. **8.** 10, 2. I, 738; der zweite Satz (ita nos ... dicimus) ist Zusatz von 1543. **9.** 10, 1. I, 737.

blieb trotzdem den Gedanken Luthers verwandter als die Melanchthons. Denn nicht um eine Bekehrungstheorie handelt es sich in Calvins Ausführungen, sondern um die Frage, worauf der Wiedergeborene, obwohl er sich als Sünder weifs, seine Geltung, sein *acceptum esse,* vor Gott gründen soll.[1]) Ja, noch weniger als Luther hat Calvin sich der Melanchthonischen Bufslehre genähert.[2]) Zwar gab Calvin zu, dafs *multi conscientiae pavoribus ante domantur vel formantur ad obsequium, quam imbuti fuerint cognitione gratiae;*[3]) doch nannte er diesen der *contritio passiva* bei Luther entsprechenden *initialis timor,* ebenso wenig als Luther es anfangs tat, Bufse: *poenitentia* ist ihm die den wahren Heilsglauben voraussetzende[4]) *vera ad deum vitae nostrae conversio, a sincero serioque dei timore profecta, quae carnis nostrae veterisque hominis mortificatione et spiritus vivificatione constet.*[5]) Das ist Luthers ursprüngliche Ansicht von Bufse im engeren Sinn ohne Agricolas Karikaturen. — Diese Eigentümlichkeit der Calvinischen Lehre von Rechtfertigung und Bufse erklärt, dafs Calvin, ohne das *sola fide* zu gefährden, die Notwendigkeit heiligen Wandels stark betonen konnte: *fatemur quidem cum Paulo, non aliam fidem justificare, quam ... caritate efficacem, sed ab illa caritatis efficacia justificandi vim non sumit;*[6]) *nullum Christus justificat, quem non simul sanctificet*[7]): das Endziel der Erlösung ist, dafs wir heilig sind, wie Gott heilig ist,[8]) *non quia sanctitatis merito veniamus in ejus communionem ..., sed quoniam ad ejus gloriam magnopere pertinet non esse illi consortium cum iniquitate.*[9])

6a. Nach dem im vorigen gegebenen Überblick über Calvins Stellung zu den reformatorischen Grundgedanken und

---

1. Vgl. Ritschl I cap. 4 Nr. 30 (1. Aufl. S. 197ff., 2. u. 3. Aufl. S. 210ff.). Die Schwierigkeiten, die Luther mehrfach in das Schema der Melanchthonischen Bufslehre hineinzogen (vgl. oben S. 768f.), spielten bei Calvins Stellung zur Prädestinationslehre für ihn keine Rolle. Vgl. Scheibe, S. 98. **2.** Die institutio von 1536 zeigt unklare Hinneigungen zu ihr. Aber Calvin hat diese seit 1539 fast vollständig beseitigt (vgl. Köstlin, S. 462f.; Ritschl I², 213f.). **3.** instit. 1559, lib. 3, 3, 2. II, 435. **4.** instit. 1539—1554, cap. 5 (später 9), 1. I, 686f.; 1559, lib. 3, 3, 3ff. II, 436ff. **5.** a. a. O. 9 (5), 4. I, 688, bezw. 3, 3, 5. II, 437. **6.** instit. 1539—1554 c. 10 (6), 11. I, 743; 1559, lib. 3, 11, 20. II, 550. **7.** ib. 10 (6), 57. I, 776, bezw. 3, 16, 1. II, 586. **8.** ib. 10 (6), 58. I, 776f., bezw. 3, 16, 2. II, 587f. **9.** ib. 21 (17), 2. I, 1124f., bezw. 3, 6, 2. II, 502.

über sein Verhältnis zu der schöpferischen Periode des Protestantismus würde ein weiteres Eingehen auf die Calvinische Ausprägung aller einzelnen gemein-evangelischen Lehren ein Abschweifen in die Geschichte der Dogmatik bedeuten. Nur diejenigen Lehren, in denen Calvin eine eigentümliche Stellung unter den Reformatoren einnimmt, sind noch etwas genauer ins Auge zu fassen. Zunächst die Prädestinationslehre. Schon der Katechismus von 1537 geht inbezug auf sie über die *institutio* von 1536 hinaus. Denn, während dort die *reprobatio* nur das nicht ausdrücklich ins Auge gefaſste Korrelat der Calvin allein interessierenden *electio* war, sagt Calvin hier, um den verschiedenartigen Erfolg der Predigt zu erklären, von den *reliqui omnes*, die nicht durch die *aeterna electio* prädestiniert sind, daſs sie *eodem dei consilio ante mundi constitutionem reprobati sunt,*[1] und schon hier heiſst es von beiden, den Erwählten wie den Verworfenen: *ab utrisque argumentum et materiam praedicandae ejus gloriae sumamus.*[2] Ob Calvin diese Gedanken erst jetzt als Konsequenz seiner schon früher entwickelten erkannt hat, oder ob er nur 1536 nicht aussprach, was er damals schon dachte, ist nicht zu entscheiden. Bereits die *institutio* von 1539 fügt dann dem Lehrstoffe ein eigenes Kapitel *de praedestinatione et providentia* ein,[3] und schon hier stellt sich Calvins Prädestinationslehre als wesentlich fertig dar. Der Ausgangspunkt ist hier analog wie im Katechismus der Gedanke, daſs auch die *varietas,* die darin hervortritt, daſs das Evangelium nicht überall gepredigt wird[4] und nicht überall, wo es gepredigt wird, Annahme findet, dem *aeternae dei voluntatis arbitrio* diene.[5] Aber von hier aus läſst sich dann Calvin, wie im Katechismus, zu dem ewigen Dekret der doppelten Prädestination führen: *praedestinationem vocamus aeternum dei decretum, quo apud se constitutum habuit, quid de unoquoque homine fieri vellet. non enim pari conditione creantur omnes; sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur.*[6] An jenen erweist Gott seine durch kein Tun des Menschen bedingte Barmherzigkeit,

1. lateinisch V, 333; französisch XXII, 46. 2. V, 333 u. XXII, 47. 3. cap. 8 (später 14). I, 861 ff. 4. Dies ist hier neu im Vergleich mit dem Katechismus. 5. 14, 1. I, 861. 6. 14, 5. I, 865 = 1559, lib. 3, 21, 5. II, 683.

an diesen seine Gerechtigkeit; dort gilt: *huc pertinet tota electionis summa, ut simus in laudem divinae gratiae,*[1] hier: *justo sed inscrutabili judicio suscitati sunt ad gloriam ejus sua damnatione illustrandam.*[2] Der enge Zusammenhang, in den diese Gedanken mit der göttlichen *providentia* gebracht sind und das deterministische Verständnis der letzteren,[3] das Calvin wie Luther für augustinisch hielt,[4] treibt auch[5] hier die deterministisch-prädestinatianischen Gedanken zu der Konsequenz, dafs *ipsius* [*dei*] *praedestinatione lapsus est Adam.*[6] Die scheinbar universalistisch lautenden Schriftstellen beengen diese prädestinatianischen Gedanken Calvins nicht: es gibt eine *vocatio universalis, qua per externam verbi praedicationem omnes pariter ad se invitat deus,*[7] und kann sie geben, weil allen Sündern, wenn sie sich bekehren, die Verzeihung bereit ist;[8] aber sie wird nur denen zuteil, bei denen Gottes *vocatio specialis* den Glauben wirkt *interiori sui spiritus illuminatione.*[9] Calvin unterscheidet daher nicht, wie Luther, eine *voluntas dei revelata* und eine *voluntas abscondita.*[10] Nur ein Schein eines Widerspruchs liegt nach ihm zwischen der *vocatio universalis* und dem *decretum reprobationis* vor;[11] denn von den *reprobi* gilt, dafs Gott ihnen die *vocatio universalis* vorlegt *in odorem mortis et gravioris condemnationis materiam,*[12] und 1. Tim. 2, 4

1. 14, 7. I, 866 = 1559, lib. 3, 22, 3. II, 689. 2. 14, 35. I, 887 = 1559, lib. 3, 24, 14. II, 724. 3. Die Präscienz als solche determiniert nach Calvin nicht, sed cum non alia ratione quae futura sunt praevideat [deus], frustra de praescientia lis movetur, ubi constat ordinatione potius et nutu omnia evenire (1539, cap. 14, 17. I, 873 = 1559, lib. 3, 23, 6. II, 704). 4. Vgl. oben S. 755f. Anm. 6. Calvin zitiert (1539, cap. 14, 18. I, 874 = instit. 1559, lib. 3, 23, 8. II, 705) Augustins Satz: [hoc ... in placito creatoris,] cujus voluntas rerum necessitas est (de gen. ad litt. 6, 15. III, 350), ohne zu bemerken, dafs Augustin zwischen dem göttlichen Wirken und dem göttlichen Zulassen einen ernstlicheren Unterschied macht, als er. 5. Vgl. für Luther oben S. 757 bei Anm. 12, für Zwingli oben S. 805 bei Anm. 3. 6. 1539, cap. 14, 15. I, 871 = 1559, lib. 3, 23, 4. II, 701. 7. 1539, cap. 14, 29. I, 882 = 1559, lib. 3, 24, 8. II, 718. 8. 1539, cap. 14, 36. I, 888 = inst. 1559, lib. 3, 24, 16. II, 726. 9. Vgl. die bei Anm. 8 u. 7 zitierten Stellen. 10. Scheibe, S. 69, vgl. S. 36f., 58, 92f., 97; instit. 1539, cap. 14, 37. I, 888 = 1559, lib. 3, 24, 17. II, 727: ut dici nequeat, aliquid esse dissensionis inter aeternam dei electionem et quod fidelibus offert gratiae suae testimonium. 11. Vgl. das „videtur“ 1539, cap. 14, 36. I, 887 = 1559, lib. 3, 24, 15. II, 725 und oben Anm. 10. 12. 1539, cap. 14, 29. I, 882 = 1559, lib. 3, 24, 8. II, 718.

erklärt Calvin mit Augustin dahin, daſs Gott *nulli hominum ordini aut conditioni viam ad salutem praeclusit.*[1])

6b. Calvin hat Anlaſs gehabt, diese seine Prädestinationslehre scharfen Angriffen gegenüber zu verteidigen: 1543 setzte er einem Werke, das der Katholik Pighius 1542 gegen ihn und die evangelischen Theologen überhaupt publiziert hatte, seine *defensio sanae et orthodoxae doctrinae de servitute et liberatione humani arbitrii adversus calumnias Alberti Pighii* entgegen;[2]) 1552 veranlaſste ihn der Streit mit dem damals noch evangelischen Hieronymus Bolsec (1551),[3]) seine Gedanken der Zustimmung aller Geistlichen Genfs zu unterbreiten: *de aeterna dei praedestinatione, qua in salutem alios ex hominibus elegit, alios suo exitio reliquit, item de providentia, qua res humanas gubernat, consensus pastorum Genevensis ecclesiae a Jo. Calvino expositus*;[4]) noch 1557 und Anfang 1558 trat er in kurzen Traktaten gegen Sebastian Castellio († 1563)[5]) für die *aeterna dei praedestinatio*, bezw. die *occulta dei providentia* ein.[6]) Trotzdem hat Calvin in der *institutio* von 1559 seine Gedanken zwar viel ausführlicher[7]) als in den Ausgaben seit 1539, aber ohne jede Abschwächung zur Darstellung gebracht.[8]) Es erklärt sich dies nicht nur daraus, daſs er sich verpflichtet fühlte, die, wie er meinte, schriftgemäſse Lehre von der Prädestination zu vertreten;[9]) auch nicht nur daraus, daſs er sich durch die Behauptung der schlechthin unverdienten Gnade zu dieser Konsequenz gedrängt sah;[10]) — er hatte auch ein selbständiges religiöses Interesse an der

---

1. 1539, cap. 14, 36. I, 888 = 1559, lib. 3, 24, 16. II, 726. **2.** opp. VII, 225—404; vgl. Schweizer I, 180 ff. **3.** Vgl. EChoisy, RE III, 281 f.; Schweizer I, 205 ff. **4.** opp. VIII, 249—366. **5.** Vgl. RStähelin RE III, 750—752. **6.** Brevis responsio ad diluendas nebulonis cujusdam calumnias, quibus doctrinam de aeterna dei praedestinatione foedare conatus est (1557; opp. IX, 253—266) und: Calumniae nebulonis cujusdam quibus odio et invidia gravare conatus est doctrinam de occulta dei providentia, et ad easdem responsio (1558; opp. IX, 269—318). Ein erster, französischer Traktat ist verloren (opp. IX proleg. p. XXVIII sq.). **7.** 3, 21 bis 24. II, 678—728. **8.** Im Gegenteil haben die älteren Ausgaben das [aus dem Streit mit Bolsec geborene] Argument noch nicht formuliert, daſs ohne Anerkennung des absoluten Reprobationsdekrets der Glaube an die unbedingte Erwählung nicht festzuhalten sei (vgl. Scheibe, S. 64 und S. 52 ff.). **9.** inst. 1539, cap. 14, 3. I, 863 = 1559, lib. 3, 21, 3. II, 681; vgl. Scheibe, S. 74 f. **10.** Vgl. Scheibe, S. 77 f.

Souveränität und Allwirksamkeit Gottes.[1]) Auch dies letztere Interesse war Luther nicht ganz fremd.[2]) Aber es kam bei Luther gegenüber dem Bewufstsein von der Güte Gottes und infolge der ihm zweifellosen Voraussetzung eines bei allen Menschen vorhandenen und berechtigten Verlangens nach Seligkeit nur gelegentlich zur Geltung. Dieser Umstand und Luthers Überzeugung von der Universalität des geoffenbarten Heilswillens bedingten, dafs die prädestinatianischen Gedanken bei Luther und bei Calvin, so ähnlich sie einander sind, doch einen sehr verschiedenen Eindruck machen: bei Luther sind sie der von ihm in wachsendem Mafse den Gedanken der Menschen entrückte Hintergrund der Heilslehre, — die *reprobatio* tritt deshalb für ihn zürück; bei Calvin wird auf diesen Hintergrund geflissentlich und andauernd hingewiesen, weil er zur geoffenbarten Heilslehre gehört und weil er neben ihr in seiner Doppelseitigkeit, also auch hinsichtlich der *reprobatio,* für Calvin ein selbständiges Interesse hat. Von Zwingli aber, bei dem die *reprobatio* gleichfalls mehr zurücktritt, unterscheidet sich Calvin in der Prädestinationslehre, abgesehen davon, dafs er, anders als Zwingli,[3]) alle Heiden aus der Zahl der Prädestinierten ausschlofs,[4]) umgekehrt dadurch, dafs er eine deduktive und philosophische Darlegung der prädestinatianischen Gedanken nicht gegeben hat. Erst nach Calvin, nicht durch ihn selbst, ist in der calvinischen Theologie die Heilslehre der Prädestinationslehre untergeordnet worden.[5])

7 a. Die bekannteste Eigentümlichkeit des Calvinischen Protestantismus, die Sakramentslehre, trat im wesentlichen fertig ausgebildet schon 1536 hervor. Die allgemeine Sakramentslehre ist seitdem sachlich dieselbe geblieben. Nur hat die Prädestinationslehre Calvin bestimmt, einen augustinischen[6]) Gedanken energischer geltend zu machen, den er stets geteilt

---

1. Vgl. Scheibe, S. 78 f. u. 104 ff. **2.** Vgl. oben S. 757 bei Anm. 3 und für Melanchthon als Luthers Interpreten oben S. 788 bei Anm. 1. **3.** Vgl. oben S. 806 bei Anm. 7. **4.** instit. 1559, lib. 4, 1, 4. II, 749; vgl. instit. 1539, cap. 8, 3. I, 539. **5.** Vgl. die Ausführungen über das Verhältnis der Prädestinationslehre Calvins zu den übrigen Gliedern und zu dem Ganzen seines theologischen Systems bei Scheibe, S. 85 ff. **6.** Vgl. oben S. 407 bei Anm. 8 u. 10.

hat: den Gedanken, dafs die Sakramente mit ihrem Zeugnis von Gottes Gnadenwillen nichts nützen können, *nisi accesserit spiritus sanctus, qui mentes et corda nostra aperiat nosque hujus testimonii capaces reddat.*[1])

7 b. Bei der Taufe hat ernstlichere Auseinandersetzung mit den [schon 1536 berücksichtigten[2])] anabaptistischen Einwendungen gegen die Kindertaufe seit 1539 Calvin veranlafst, die 1536 von ihm geteilte [Luthersche] Annahme des Kinderglaubens[3]) aufzugeben. Er stellte sich nun, im wesentlichen die Linie Lutherscher Tradition festhaltend,[4]) zwischen Luther und Zwingli: *nihil plus,* so erklärte er nun, *in paedobaptismo praesentis efficaciae requirendum est, quam ut foedus cum illis a domino percussum obfirmet et sanciat. reliqua ejus sacramenti significatio, quo tempore dominus praeviderit, postea consequetur.*[5])

7 c. Calvins Abendmahlslehre hat umgekehrt in der Strafsburger Ausgabe der *institutio* (1539) und in dem gleichfalls in die Zeit seines Strafsburger Aufenthalts fallenden *petit traicté de la sainte cène* (1541)[6]) der Anschauung Luthers sich mehr genähert, wenigstens terminologisch. Sehr beachtenswert ist in dieser Hinsicht, dafs Calvin in der *institutio* von 1539 den oben[7]) zitierten Satz der ersten Ausgabe *„non substantiam ipsam“ etc.* weggelassen hat.[8]) Und in dem Traktat sagte er ausdrücklich: *comme le pain nous est distribué en la main, aussi le corps de Christ nous est communiqué . . . Jesus Christ nous donne en la cène la* ***propre substance de son corps***

---

1. Der oben zitierte Satz steht schon in der ersten Ausgabe der institutio (c. 4. I, 107) und noch in der zweiten (16, 17. I, 950) und letzten (4, 14, 17. II, 954). Aber während in der ersten Ausgabe die Meinung, dafs in den Sakramenten selbst eine virtus aliqua verborgen sei, der Ansicht, dafs sie ohne Glauben nützten, mit den Worten angefügt wird: alteri non errant adeo perniciose, errant tamen, führt Calvin seit 1539 die Annahme einer virtus in den Sakramenten als error affinis ein. Und an Stelle des „nihil prosunt nisi ab iis, a quibus fide percipiuntur“ (1536. I, 107 oben S. 878 bei Anm. 2; 1539—1554. II, 950) schreibt er 1559: nihil prosunt nisi fide accepta (II, 953). **2.** c. 4. I, 115 ff. **3.** ibid. I, 117 f. **4.** Vgl. oben S. 754 bei Anm. 4. **5.** 1539, c. 17, 41. I, 983 f. = 1559, lib. 4, 16, 21. II, 992. **6.** opp. V, 429—460; deutsch: J. Calvin, Das Abendmahl des Herrn, in deutscher Übersetzung von W. Rotscheidt, Elberfeld 1900. **7.** S. 879 am Ende. **8.** Vgl. 1536. I, 123 f. mit 1539 cap. 18, 29 Schlufs u. 30. I, 1009 f.

et son sang.[1]) Zur Erläuterung dieses Gedankens führt Calvin in dem Traktat[2]) und ebenso in der *institutio*[3]) die These weiter aus, die er schon 1536,[4]) ebenso wie Luther es gelegentlich getan hat,[5]) der altkirchlichen Tradition entnahm, — die These, dafs die Gemeinschaft mit dem Leibe und Blute Christi (nicht nur mit seinem Geiste[6]) uns zur Unsterblichkeit nähre. Aus sich selbst hat freilich das Fleisch Christi diese lebendigmachende Kraft nicht; aber *quemadmodum . . . e fonte aqua nunc bibitur, nunc hauritur, nunc per canales irrigandis agris deducitur, qui tamen non a se ipso exuberat in tot usus, sed ab ipsa scaturigine . . ., ita Christi caro instar fontis est divitis et inexhausti, quae vitam a divinitate in se ipsam scaturientem ad nos transfundit.*[7]) — Diese Gedanken hat Calvin stets festgehalten;[8]) die mifsverständliche terminologische Annäherung an Luther aber ist geschwunden: *nobis sufficit,* sagt die *institutio* von 1559, *Christum e carnis suae substantia vitam in animas nostras spirare . . ., quamvis in nos non ingrediatur ipsa Christi caro.*[9]) Ja, infolge der sehr veränderten Situation — man denke an den zwischen Calvin und dem Gnesiolutheraner Westphal zwischen 1552 und 1556 geführten Streit[10]) — kehrte Calvin jetzt den Gegensatz gegen die *portenta* der Ubiquitätslehre scharf hervor.[11]) *Trita est,* sagt er im Anschlufs an den schon 1536 von ihm ausgesprochenen Satz, der das *„Extra Calvinisticum“* zum Ausdruck bringt,[12]) *in scholis distinctio, quam me referre non pudet: quamvis totus Christus ubique sit, non tamen totum, quod in eo est, ubique esse. atque utinam scholastici ipsi vim hujus sententiae probe expendissent, quia ita occursum fuisset insulso commento de carnali Christi praesentia.*[13]) — Auf die Frage, wie für uns die Verbindung mit der *caro* Christi im Himmel zustande komme, war Calvins Antwort:

---

1. V, 440. **2.** V, 438 ff. **3.** c. 18, 15 ff. I, 1000 ff. **4.** Vgl. oben S. 880 bei Anm. 1. **5.** Vgl. oben S. 813 bei Anm. 5 u. 9. **6.** inst. 1539, cap. 18, 15. I, 1000 = 1559, lib. 4, 17, 7. II, 1007. **7.** inst. 1539, cap. 18, 17. I, 1001 f. = 1559, lib. 4, 17, 9. II, 1008. **8.** Vgl. die Hinweise auf die institutio von 1559 in Anm. 6 u. 7. **9.** 4, 17, 32. II, 1033. **10.** Vgl. unten § 89, 5 a. **11.** 4, 17, 17. II, 1016 fin. **12.** Vgl. oben S. 880 bei Anm. 9 (inst. 1536. I, 122 = 1539, c. 18, 25. I, 1007 = 1559, lib. 4, 17, 30. II, 1032). **13.** 4, 17, 30. II, 1032.

vinculum istius conjunctionis est spiritus domini, cujus nexu copulamur, et quidam veluti canalis, per quem, quidquid Christus et est et habet, ad nos derivatur.[1]) Nichts anderes als eine an das alte *„sursum corda!"* anknüpfende bildliche Wendung desselben Gedankens ist es, wenn Calvin oft von einem *mentibus sursum erigi* redet, das dem Genufs des Leibes Christi vorangehe;[2]) und sehr mit Unrecht werden von der lutherischen Katechismustradition derartige Ausführungen im Sinn einer dogmatisch-mythologischen Theorie aufgefafst.[3]) Der beste Beweis hierfür ist Calvins *secunda defensio* gegen Westphal (1556), die in den Worten: *fidelium mentes . . . fide supra mundum evehuntur, et Christus spiritus sui virtute obstaculum, quod afferre poterat loci distantia, tollens, se membris suis conjungit,*[4]) den *locus classicus* für diese Auffassung der calvinischen Abendmahlslehre enthalten soll. Denn auf derselben Seite der *defensio* sagt Calvin: *quia videtur obstare locorum distantia, ne ad nos usque perveniat carnis Christi virtus, nodum hunc ita expedio, Christum, licet locum non mutet, sua ad nos virtute descendere.* Doch bleibt auch der Gedanke, den Calvin wirklich vertritt, unklar genug. Wie kann der hl. Geist uns Lebenskräfte des im Himmel befindlichen Fleisches Christi mitteilen? Oder sind nur die Lebenskräfte der Gottheit gemeint, die im Fleische Christi wirksam waren, wie sie bei uns wirksam werden sollen? Was soll dann aber das Reden von einem geistigen Genufs des Fleisches Christi! Bedeutet es nicht mehr als die in der Geistesgemeinschaft mit Christus sich vollziehende gläubige Aneignung der Wohltaten des geschichtlichen und erhöhten Herrn? Zu einer solchen, zu Zwingli zurücklenkenden Deutung der Calvinischen Auffassung vom Abendmahl pafst, was die *institutio* seit 1543 über die von den äufseren Zeichen abgebildete *spiritualis veritas* des Sakraments sagt, die in der von den Zeichen angedeuteten *promissio* und in der *materia aut substantia sacramenti*[5]) und in der *virtus* oder dem *effectus* desselben bestehe:

---

1. instit. 1539, cap. 18, 20. I, 1003 f. = 1559, lib. 4, 17, 12. II, 1011. 2. instit. 1539, cap. 18, 32. I, 1012 = 1559, lib. 4, 17, 36. II, 1039; cat. Genev. VI, 130. 3. Vgl. selbst ELuthardt, Kompendium der Dogmatik, 5. Aufl., Leipzig 1878, § 72 (S. 325 f.). 4. opp. IX, 72. 5. Der Begriff entspricht dem üblicheren „res sacramenti" (vgl. oben S. 374).

materiam aut substantiam voco Christum cum sua morte et resurrectione; per effectum autem redemptionem, justitiam, sanctificationem vitamque aeternam et quaecunque alia nobis beneficia offert Christus, intelligo. ... dico igitur in coenae mysterio per symbola panis et vini Christum vere nobis exhiberi adeoque corpus et sanguinem ejus, in quibus omnem obedientiam pro comparanda nobis justitia adimplevit.[1])

8 a. Eigentümlich ist endlich Calvins Anschauung von der Kirche. So wie er sie seit 1539 und ausgeführter seit 1543 vortrug, deckt sie sich, wenn man von dem Ausschlufs aller Heiden aus dem *numerus electorum*[2]) absieht, mit den gleichfalls auf Augustin ruhenden Gedanken Zwinglis über die *ecclesia invisibilis* und *visibilis.* Doch ist die Differenz Luther gegenüber noch weniger grofs als bei Zwingli. Calvin band zwar, gleichwie Zwingli, Gottes Heilswirken ebenso wenig an die Wortverkündigung, wie an die Sakramente[3]): *multos,* sagt er von Gott, *interiore modo spiritus illuminatione, nulla intercedente praedicatione, vera sui cognitione donavit;*[4]) und wie bei Zwingli, so ist auch bei Calvin hierin augustinisch-katholischer Sauerteig zu erkennen, den Luther mehr, wenn auch nicht völlig, auszuscheiden vermocht hat.[5]) Allein noch weniger, als bei Zwingli, darf bei Calvin hiernach vornehmlich die Lehre von der Kirche beurteilt werden. Denn ausdrücklich behandelt Calvin 1543 nach Darlegung des Unterschiedes zwischen *ecclesia invisibilis* und *visibilis* die letztere, *quae respectu hominum ecclesia dicitur,*[6]) als die Kirche Christi. Ja, er sagt nicht nur: *quia aliquatenus expedire dominus providebat ut sciremus, qui nobis habendi pro ipsius filiis essent, hac in parte se captui nostro accommodavit. et quoniam fidei certitudo necessaria non erat, quoddam caritatis judicium ejus loco substituit, quo pro ecclesiae membris agnoscamus, qui et fidei confessione et vitae exemplo et sacramentorum participatione eundem nobiscum deum et Christum profitentur;*[7]) er spricht auch[8]) von

---

1. 1543, c. 18, 19. I, 1003 = 1559, lib. 4, 17, 11. II, 1010. 2. Vgl. oben S. 889 bei Anm. 4. 3. Vgl. oben S. 890 bei Anm. 1. 4. instit. 1539, cap. 17, 38 I, 981 = 1559, lib. 4, 16, 19. II, 989. 5. Vgl. oben S. 732 Zeile 1 u. 2, aber auch S. 807 bei Anm. 2. 6. inst. 8, 8. I, 542. 7. inst. 1539—1554, cap. 8, 9. I, 543 = 1559, lib. 4, 1, 8. II, 753. 8. a. a. O. (Zusatz von 1543).

notis ipsius corporis Christi: *ubi enim cunque dei verbum sincere praedicari atque audiri, ubi sacramenta ex Christi instituto administrari videmus, illic aliquam esse dei ecclesiam nullo modo ambigendum est, quando ejus promissio fallere non potest, ubicunque duo aut tres etc.* (Mt. 18, 20).[1]

8 b. Das Eigenartigste in den Gedanken Calvins über die wahre sichtbare Kirche ist in den zuletzt zitierten Worten, weil sie wesentlich Luthersche Tradition darstellen, kaum angedeutet[2]) und auch in der Strafsburger Ausgabe der *institutio* bei Calvin selbst noch nicht zur Reife gekommen. Doch haben vielleicht gerade Calvins Strafsburger pastoralen Erfahrungen (1538—1541)[3] das Eigenartigste in seinen Anschauungen von der Kirche bilden helfen. Denn schon vor der zweiten Genfer Wirsksamkeit (1541—1564) spricht es Calvin gelegentlich aus. *Tribus partibus,* sagt er in der *responsio ad Sadoleti epistulam* vom 1. September 1539, *constat et fulcitur potissimum ecclesiae incolumitas: doctrinā, disciplinā et sacramentis.*[4]) Dementsprechend hat Calvin die Genfer Kirchenverfassung und Gemeindesitte durch seine *ordonnances ecclésiastiques* von 1541 und 1561[5]) und durch seinen Einflufs auf die Gesetzgebung so geordnet, dafs die *disciplina* in der Kirche Gott zur Ehre[6]) zu gereichen vermöge. Der Stellung Calvins zur Schrift[7]) entsprach es, dafs er dabei der Schrift auch bindende Normen für die Verfassung der Kirche entnahm: *il y a,* so wird in den *ordonnances ecclésiastiques* gesagt, *quatre ordres d'offices, que notre seigneur a institué pour le gouvernement de son église: premièrement les pasteurs* (i. e. *ministres*), *puis les docteurs, après les anciens, quartement les diacres.*[8]) Den so geschaffenen Verhältnissen folgte dann in der *institutio* seit 1543 auch die Theorie. Bei der Erklärung des „*credo sanctam ecclesiam*", bezw. in der *institutio* von 1559 an anderer Stelle, hält Calvin dafür, dafs *de ordine dicendum est, quo ecclesiam suam*

---

1. inst. 1539—1543, cap. 8, 10. I, 543 = 1559, lib. 4, 1, 9. II, 754 f. 2. Höchstens auf die Betonung des „audiri" könnte man hinweisen. Doch hat das auch Luther (vgl. seine Erklärung der 2. Bitte). 3. Vgl. EStricker, Joh. Calvin als erster Pfarrer der ref. Gemeinde in Strafsburg, Strafsburg 1890. 4. opp. V, 394. 5. opp. Xa, 15—30 u. 91—146. 6. Vgl. oben S. 878 bei Anm. 10 und S. 885 bei Anm. 9. 7. Vgl. oben S. 883 nach Anm. 1. 8. Xa, 15 u. 93.

gubernari voluit dominus.[1]) Er führt dann aus: *doctores nec disciplinae nec sacramentorum administrationi nec monitionibus aut exhortationibus praesunt, sed scripturae tantum interpretationi, ut sincera sanaque doctrina inter fideles retineatur. pastorale autem munus haec omnia in se continet,*[2]) und: *habuit ab initio unaquaeque ecclesia suum senatum, conscriptum ex viris piis gravibus et sanctis, penes quem erat ... jurisdictio in corrigendis vitiis; ... est igitur hoc gubernationis munus saeculis omnibus necessarium,*[3]) und: *en quales habuerit diaconos apostolica ecclesia, quales ad ejus exemplum habere nos conveniat.*[4]) Die *institutio* letzter Hand bringt auch ein besonderes Kapitel „*de ecclesiae disciplina, cujus praecipuus usus* [*est*] *in censuris et excommunicatione*".[5])

9. Calvins Einfluſs machte sehr bald weit über Genfs Grenzen hinaus sich bemerkbar. — In der Schweiz waren die ersten offiziellen Bekenntnisse örtlich beschränkter Bedeutung, Zwinglis *fidei ratio* von 1530[6]) und die von Oswald Myconius entworfene *confessio Basiliensis* [*prior*] von 1534,[7]) von Zwingli oder in seinem Geiste verfaſst. Das erste Gesamtbekenntnis aber, die *confessio* [*Basiliensis posterior sive*] *Helvetica prior,*[8]) Januar 1536 angesichts der Wittenberger Konkordie und des geplanten Mantuaner Konzils von Bullinger aus Zürich († 1575), Myconius und Grynaeus aus Basel unter Butzers Mitwirkung ausgearbeitet, behauptete einen Standpunkt ähnlich dem, von dem [der damals in Basel weilende] Calvin ausging. Doch Butzerischem Unionismus zum Trotz erhielt sich die genuiner Zwinglische Richtung namentlich in Zürich und Bern; ja, als Luther 1544 in seinem „Kurzen Bekenntnis"[9]) mit Schwenkfeld auch Zwingli und Oekolampad wieder heftig angegriffen hatte, gab sie (1545) in Bullingers sog. Züricher Bekenntnis ihrer Abendmahlsauffassung einen scharfen Ausdruck.[10])

---

1. instit. 1543—1554, cap. 8, 34. I, 561; instit 1559, lib. 4, 3, 1. II, 776. **2.** inst. 1543—1554, c. 8, 38. I, 564 = 1559, lib. 4, 3, 4. II, 780. **3.** inst. 1543—1554, c. 8, 42. I, 567 = 1559, lib. 4, 3, 8. II, 782. **4.** inst. 1543—1554 c. 8, 43. I, 567 = 1559, lib. 4, 3, 9. II, 783. **5.** 4, 12. II, 905—924. **6.** Vgl. oben S. 794 bei Anm. 9; EFKMüller, S. 79—94. Ein eigentlich offizielles Bekenntnis war die „Fidei ratio" nur für Zwingli selbst. **7.** EFKMüller, S. 95—100. **8.** ibid. S. 101—109. **9.** Vgl. oben S. 863 bei Anm. 6. **10.** Teilweise bei EFKMüller, S. 153—159; vgl. Pestalozzi, S. 229ff.

Da aber Bullinger für seine Person doch nicht lediglich bei dem blieb, was Zwingli von den Sakramenten gesagt hatte,[1]) sondern in ihnen symbolische Versiegelungen dessen sah, was durchs Wort verkündet und durch den Glauben empfangen wird, da er mithin auch beim Abendmahl der geistlichen Nieſsung Christi durch den Glauben eine wirksamere Bedeutung für die Verbindung der Gläubigen mit Christo geben konnte, als Zwingli es getan hatte, so war eine Verständigung zwischen Bullinger und Calvin, Zürich und Genf möglich. Sie erfolgte im sog. Züricher Consens (*consensus Tigurinus*) vom Mai 1549.[2]) Calvin hat hier seine eigentümlichsten Gedanken vom Essen des Fleisches Christi zurückgestellt, Bullinger aber seiner Vertiefung der Zwinglischen Sakramentslehre entsprechend vollere Formen acceptiert nicht nur inbezug auf den Zweck der Sakramente,[3]) sondern auch hinsichtlich der *res* des Abendmahls: *omnes, qui fide amplectuntur illic oblatas promissiones, Christum spiritualiter cum spiritualibus ejus donis recipere ... fatemur.*[4]) Damit war zwar nicht Calvins Anschauung herrschend geworden: noch die umfang- und einfluſsreiche *confessio Helvetica posterior* Bullingers von 1562 bezw. 1566[5]) ging nicht nur inbezug auf die Erwählungslehre andere Wege, als Calvin es seit 1537 getan hatte,[6]) sondern gab auch inbezug auf das Abendmahl Züricher Theologie im Sinne des *consensus Tigurinus.* Aber es war doch seit dem Consensus Calvinischem Einfluſs auch in der Schweiz das Tor geöffnet. Und auch da, wo sonst der Protestantismus in nicht-lutherischer Form sich durchsetzte, hat der Einfluſs der Calvinischen Ausprägung der reformatorischen Gedanken den aller anderen Formen des nicht-lutherischen Protestantismus überholt (vgl. § 91).

---

1. Vgl. oben § 81, 6 (S. 801 ff.). **2.** Consensio mutua in re sacramentaria ministrorum Tigurinae ecclesiae et D. Joannis Calvini, ministri Genevensis ecclesiae, jam nunc ab ipsis autoribus edita (Calvin, opp. VII, 735—744; EFKMüller, S. 159—163; vgl. die Vorverhandlungen Calvin, opp. VII, S. 689 ff.). **3.** art. 7—10, opp. Calv. VII, 737; vgl. ibid. p. 695 art. 7. An ersterer Stelle (art. 7 p. 737) heiſst es: sunt quidem et hi sacramentorum fines, ut notae sint ac tesserae christianae professionis et societatis ..., sed hic unus inter alios praecipuus [finis], ut per ea nobis suam gratiam testetur deus, repraesentet atque obsignet. **4.** art. 9 p. 737; vgl. p. 696 art. 12 u. 13. **5.** EFKMüller, S. 170—221. **6.** Vgl. unten § 91, 1 u. 3 a.

Kapitel IV.

Die dogmengeschichtlichen Endresultate der Reformation in den evangelischen Kirchen.

§ 89. Die Auseinandersetzung zwischen Philippismus und Calvinismus und dem Luthertum der Genesiolutheraner.

GKawerau, Antinomistische Streitigkeiten (RE I, 585—592), Corpus doctrinae (RE IV, 293—298), Major (RE XII, 85—91), Menius (RE XII, 577 bis 581); MALanderer, Philippisten (RE XV, 322—331). — Vgl. die Literatur vor § 80 und 85—88, vornehmlich: FHRFrank, Theologie der Konkordienformel; WPreger, Flacius; KMüller, Symbole des Luthertums, und Moeller-Kawerau, Lehrbuch d. Kirchengeschichte III. — GESteitz s. § 82. — CSchlüsselburg, Haereticorum catalogus, 13 Bde., Frankfurt 1599—1609. — HHeppe, Geschichte des deutschen Protestantismus in den Jahren 1555—1581, 4 Bde., Marburg 1852—59. — HHeppe, Die Bekenntnisschriften der altprotestantischen Kirche Deutschlands, Cassel 1855. — HHeppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrhundert, 3 Bde., Gotha 1857. — ABeck, Johann Friedrich der Mittlere, 2 Bde., Weimar 1858. — HHeppe, Die Entstehung und Fortbildung des Luthertums und die kirchlichen Bekenntnisschriften desselben von 1548—1576, Cassel 1863. — HSchmid, Der Kampf der lutherischen Kirche um Luthers Lehre vom Abendmahl im Reformationszeitalter, Leipzig 1868. — RCalinich, Der Naumburger Fürstentag, Gotha 1870. — AKluckhohn, Friedrich der Fromme, Kurfürst v. d. Pfalz, Nördlingen 1879. — GWolf, Zur Geschichte der deutschen Protestanten, Berlin 1888. — MSaupe, Das Kolloquium zu Altenburg im Winter 1568/69 (Kirchl. Jahrbuch für das Herzogtum Sachsen-Altenburg IV, 1898, S. 19—109).

1. Die durch das Interim angeregte Opposition der Gnesiolutheraner gegen die Philippisten[1]) wandte sich nach dem Hinfall des Interims zunächst gegen einzelne nicht erst mit ihm entstandene, daher auch nicht mit ihm verschwundene Eigentümlichkeiten des Philippismus, die durch das Interim diskreditiert waren. Die Einzelkämpfe, in die dem Auge das Ringen der Heerlager sich zerlegt, sind für die DG wichtig als Voraussetzung der Konkordienformel von 1577.[2]) Daneben aber haben sie dogmengeschichtlich ein pathologisches Interesse. Sie zeigen, dafs im Streit der Epigonen ein wirkliches Verständnis des reformatorischen Protestantismus immer mehr verschwand.

---

1. Vgl. oben § 86, 3 (S. 868). 2. Vgl. unten § 90.

2. Das gilt vor allen anderen vom Majoristischen Streit. Georg Major († 1574), der, wegen seiner Beteiligung am Leipziger Interim von Amsdorff angegriffen (1551), in seiner Verteidigung (1552) den Satz, daſs gute Werke zur Seligkeit (*ad salutem*) nötig seien, mit Eifer festhielt und bis 1558 vorsichtig verteidigte — er negierte inbezug auf die guten Werke, äuſserliche wie innerliche (d. i. Glaube, Demut usw.), die *necessitas meriti*, behauptete aber mit Melanchthon[1]) die *necessitas regenerationis, mandati et debiti, retinendae fidei* und *vitandi poenas*[2]) —, und Justus Menius († 1558), der, 1554 durch Amsdorff in den Streit hineingezogen, in gleichem Sinne die Notwendigkeit der *„nova obedientia"* verfocht,[3]) vertraten zwar eine ihrem Wortlaut nach von Luther abgelehnte These.[4]) Dennoch war ihre Meinung sachlich keine andere als die Luthers; die formale Differenz war eine unvermeidliche Folge der differenten theologischen Würdigung der *lex*. Unter Voraussetzung der Melanchthonischen Formeln über die Rechtfertigung[5]) war der alt-evangelische Gedanke der untrennbaren Zusammengehörigkeit von *justificatio* und *regeneratio* kaum anders zu wahren, und die hl. Schrift wie die Augustana[6]) und vollends die Apologie[7]) konnten Major und Menius für sich anführen. Ihre Gegner aber, nicht nur Amsdorff mit seiner, auch von seinen Genossen verworfenen, unsinnig paradoxen These, daſs gute Werke zur Seligkeit schädlich seien,[8]) nicht nur Hesshusen, Westphal u. a., welche zugunsten des Satzes, daſs gute Werke der Rechtfertigung folgen müſsten, gegen die *necessitas praesentiae bonorum operum in justificatione* polemisierten,[9]) auch der vorsichtigere Flacius, verschütteten wertvolle

1. Vgl. oben S. 834 bei Anm. 13—15. 2. Frank II, 153 f. und 218. 3. Vgl. RE XII, 89, 34 ff.; Preger I, 381 ff. 4. Vgl. oben S. 770 bei Anm. 4 und S. 857 Anm. 4. 5. Vgl. oben § 85, 2 c (S. 850 ff.) u. § 87, 4 (S. 873 f.). 6. Vgl. oben S. 834 in Anm. 15: debent, und art. XX, 27 p. 46 (18): docent nostri, quod necesse sit bona opera facere. 7. Vgl. oben S. 829 bei Anm. 9. 8. Amsdorff publizierte 1559 eine eigene Schrift: Daſs diese Propositio „Gute Werke sind zur Seligkeit schädlich" eine rechte, wahre, christliche Proposition sei usw. Er erläuterte dies freilich in der Schrift selbst durch den Zusatz „wenn man Gnade damit verdienen will". Aber was soll eine These, die, recht erläutert, für evangelisches Denken ebenso selbstverständlich, wie, unerläutert, falsch und anstöſsig war! Vgl. Moeller-Kawerau III², 259 Anm. 1. 9. Frank II, 171 ff. u. 225 ff.; vgl. über Luthers andersartige Meinung oben S. 765 bei Anm. 1—3.

Gedanken Luthers. Denn der Glaube ist mehr als „die Bettlerhand", wie Flacius ihn nannte[1]): er hat die *remissio,* ist selbst schon die *nova vita.*[2]) Dennoch wollten die Gnesiolutheraner ein berechtigtes, echt evangelisches Interesse wahren: die Heilsgewifsheit des Sünders. Beide Wahrheiten (die Rechtfertigung allein durch den Glauben und die Notwendigkeit guter Werke) waren nicht mehr zu vereinigen, weil die Rechtfertigungslehre, anstatt nur die Frage zu beantworten, worauf wir Christen unsere Geltung vor Gott [und damit die Freudigkeit zu guten Werken] gründen sollen, eine objektive Theorie über den göttlichen Akt der *justificatio* geworden war.[3]) Der Gläubige kann und mufs vergessen, dafs der Glaube ein gut Werk ist;[4]) aber kann, wie Flacius meint, auch *„der himmlische Vater, sobald nur der Sünder glaubensvoll aufschaut, gleichsam vergessen, ob er gute Werke habe oder nicht"?*[5]) Der Streit blieb, obwohl Major 1558 zu schweigen versprach und Menius in dem gleichen Jahre starb, zunächst unausgetragen: die durch ihn angeregten Fragen haben die Theologen noch lange beschäftigt.[6])

3. Der eigentlichste Differenzpunkt zwischen dem Melanchthonianer Major und Luther, die verschiedenartige Würdigung der *lex,* wurde den Gegnern Majors als solcher nicht bewufst. Sie standen selbst in dieser Hinsicht zumeist ganz in der Melanchthonischen Tradition.[7]) Und diejenigen, welche, ohne dem Einflufs der Melanchthonischen Gesetzeslehre sich ganz entziehen zu können, Luthersche Gedanken über die *lex* festhalten wollten, karikierten diese dadurch, dafs sie sie, losgelöst von dem Boden der christlichen Selbstbeurteilung, in der sie wurzeln,[8]) für eine objektive Theorie über das *justificari* benutzten. Das gilt nicht nur von Amsdorffs oben[9]) erwähnter These; es gilt noch mehr von den Wortführern des im Zusammenhang mit der Majoristischen Kontroverse entstandenen zweiten antinomistischen Streites. Denn wenn 1556 Amsdorff und mit ihm und über ihn hinausgehend Andreas Poach in Erfurt († 1585) und Anton Otto in Nordhausen

---

1. Preger I, 377. **2.** Vgl. Luther oben S. 767 bei und mit Anm. 7 u. 8. **3.** Vgl. oben S. 849 bei Anm. 1. **4.** Vgl. oben S. 765 bei Anm. 4 u. 5. **5.** Preger I, 377. **6.** Vgl. über die noch auf dem Altenburger Kolloquium im Winter 1568/69 geführten Verhandlungen Planck VI, 337 ff. u. Saupe. **7.** Vgl. oben S. 872. **8.** Vgl. oben S. 775 f. **9.** S. 898 bei Anm. 8.

behaupteten, der Satz, gute Werke seien nötig zur Seligkeit, sei nicht einmal *in doctrina legis* richtig, das Gesetz habe nur eine *necessitas debiti,* keine *promissio salutis,* während das Evangelium, indem es *salus*, d. i. *remissio debiti,* uns gebe, die Christen aufser aller Beziehung zur *lex* setze,[1]) so ist in solchen Ausführungen freilich das Bestreben unverkennbar, gegenüber den Philippisten, die unter Betonung von Luk. 24, 47 im Evangelium selbst eine Bufspredigt fanden und den Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium verwischten,[2]) ein Spezifikum der Gnadenökonomie zu wahren. Allein von genuin Lutherschen Anschauungen waren jene Antinomisten ebenso weit entfernt wie die Philippisten. Sie hatten, indem sie mit Melanchthon[3]) die *exactio debiti* als das Charakteristikum der *lex* ansahen, auf Melanchthonischem Fundamente Luthersche Gedanken aufgebaut, die nur verständlich waren, wenn man in der *exactio meriti* das Wesen des Gesetzes sah.[4]) Weder sie, noch ihre Gegner, weder Majoristen, noch Flacianer waren zu einem *„bene discernere evangelium a lege"*[5]) imstande.

4. Nach Menius' Tod und Majors Nachgeben (1558) wurden zwei akademische Disputationen (*de libertate voluntatis humanae* und *de libero arbitrio),* die der Leipziger Pastor und Professor Johann Pfeffinger 1555 veröffentlicht hatte, der Anlafs zu neuem Streit. Amsdorff und Flacius, der 1557 als erster unter mehreren Gnesiolutheranern nach Jena berufen war — nach ihm kamen Simon Musaeus (1558), Matthaeus Judex und Wigand (1560) —, ergriffen 1558[6]) die Gelegenheit zum Kampf gegen den auch vom Leipziger Interim aufgenommenen philippistischen Synergismus.[7]) Und der so einsetzende synergistische Streit ward dramatisch bewegter und verworrener als die vorangegangenen, weil inbezug auf die in diesem Streit im Hintergrunde stehende Frage der Prädestination nicht nur die Philippisten eine unklare Stellung einnahmen. Amsdorff, Flacius, Wigand u. a. hielten freilich an partikularer Prädestination

---

1. Vgl. Frank II, 273 ff. u. 323 ff. 2. Vgl. oben S. 852 bei Anm. 3. 3. Vgl. oben S. 851 bei Anm. 2—8. 4. Dafs Luther an dieser Verwirrung nicht unschuldig war, ist oben S. 773 f. ersichtlich. 5. Vgl. oben S. 770 bei Anm. 5. 6. Dafs der Streit erst drei Jahre nach Pfeffingers Publikation ausbrach, erklären Friedensverhandlungen mit den Wittenbergern (Preger I, 115). 7. Vgl. oben § 85, 2 a (S. 844 ff.) u. oben S. 867 bei Anm. 8.

fest.[1]) Aber Luthers fortschreitend entschiedenere Abweisung aller über die *voluntas revelata* Gottes hinausgreifenden Spekulationen[2]) konnte selbst diejenigen seiner Anhänger, die — wie z. B. Brenz[3]) — die partikulare Prädestination nicht aufgaben, dazu bestimmen, die prädestinatianischen Gedanken zurückzustellen; und da, wo Lutheraner und Calvinisten sich berührten, lernten noch während des synergistischen Streites auch lutherische Eiferer an schroffer Prädestinationslehre Anstofs zu nehmen.[4]) Melanchthons Abbiegen zur Annahme einer *gratia universalis* konnte als der praktischen Haltung Luthers entsprechend angesehen werden; jedenfalls hatte das *„volentes trahit“* Melanchthons[5]) in seinem weiten Schülerkreise selbst da einzelne Freunde, wo man von dem Meister sich abgewandt hatte. In Jena selbst kam das zutage gelegentlich der Vorberatung des von Flacius angeregten, 1558 genehmigten [und 1559 erschienenen] sog. Weimarschen Konfutationsbuches gegen alle *eingerissenen und eingeschlichenen Corruptelen* der reinen Lehre: Flacius' älterer Kollege Victorin Strigel, bisher ein Gegner der Philippisten, trat im Rivalitätskampf mit Flacius mit wachsender Entschiedenheit für den Synergismus ein. Persönliche und politische Interessen spielten so selbst im anti-philippistischen Lager in den Streit mit hinein und verschärften die Gegensätze. Der synergistische Streit hat daher zwar die *rabies theologorum* [der Melanchthon während des Streites am 19. April 1560 entrückt ward[6])] in erschrecklicher

---

1. Den Beweis gibt Frank II, 125 u. 254—260. **2.** Vgl. oben S. 762 bei Anm. 2 u. 5. **3.** Der Beweis, den Frank II, 256 ff. dafür geführt hat, dafs Brenz die partikulare Prädestination festhielt, ist durch CWvKügelgen (Die Rechtfertigungslehre des Joh. Brenz, Leipzig 1899, S. 12 f.) nicht widerlegt. Die von Frank angeführten Stellen aus Brenz' Kommentar zum Römerbrief, der zuerst 1564 erschien (vgl. WKöhler, Bibliographia Brentiana, Berlin 1904, S. 198 Nr. 428), gehören nicht seiner „Anfangszeit“ an, und die Zitate, die vKügelgen beibringt, führen nicht über das hinaus, was auch bei Luther nachweisbar ist (vgl. oben S. 762 bei Anm. 2). Selbst Calvin hätte manche dieser Zitate sich aneignen können. **4.** Vgl. unten Nr. 6. Übrigens hat derselbe Hesshusen, der zuerst auf lutherischer Seite die calvinische Prädestinationslehre angriff (1560), bald nachher sich wieder für partikulare Prädestination ausgesprochen (Planck IV, 706; Frank II, 125 und 260). **5.** Vgl. oben S. 845 bei Anm. 4. **6.** Vgl. den Zettel, auf dem Melanchthon kurz vor seinem Tode „causae, cur minus abhorreas a morte“ notierte: discedes a peccatis; liberaberis ab

Weise entfesselt, die Frage selbst aber wenig gefördert. Dogmengeschichtlich war sein wichtigstes Resultat dies, dafs er den bedeutendsten Gnesiolutheraner, Flacius, beiseitschob. Flacius war nämlich auf dem Weimarer Kolloquium mit Strigel, im August 1560, in anti-synergistischem Eifer so weit gegangen, dafs er behauptete, die Erbsünde sei nicht Accidenz, sondern Substanz im Menschen; der natürliche Mensch, ärger als ein Block,[1]) verhalte sich nicht nur *pure passive* in der Bekehrung, sondern widerstrebe Gott *necessario et inevitabiliter.*[2]) Diese Behauptung über die Erbsünde klang horribler, als sie war: Flacius erläuterte sie dahin, nicht die *substantia materialis*, sondern die *substantia formalis* [die er statuierte], die *summa ac nobilissima pars essentiae,* die *imago dei*, sei durch den Fall verwandelt [in die *imago satanae*].[3]) Dennoch hat auch diese Behauptung geholfen, den Flacius zu diskreditieren: seine Wirksamkeit in Jena überdauerte den Sturz seiner Partei im Weimarschen (Ende 1561) nicht. Andere Gnesiolutheraner zogen, als Johann Friedrich, der Mittlere († 1595), seinem Bruder Johann Wilhelm die Regierung hatte überlassen müssen (1567), wieder ein; und der erneuerte Streit zwischen Jena und Wittenberg hat erst mit dem Sturz des Philippismus in Kursachsen ein Ende gefunden (vgl. § 90, 3).

5a. Die Melanchthonische Anschauung vom Abendmahl war in den anti-philippistischen Streitigkeiten zunächst aufser Spiel geblieben. Denn im Interim war sie natürlich nicht zum Ausdruck gekommen; und es war nicht Melanchthons Art, aggressiv vorzugehen. Die Ubiquität freilich wies er auch in seiner Lehrtätigkeit seit 1551 entschieden zurück;[4]) soweit er über die *copulatio duarum naturarum in Christo* schon in diesem Leben klar geworden ist,[5]) blieb er, wie auch Calvin,

---

aerumniis et a rabie theologorum. — venies in lucem; videbis deum; intueberis filium dei; disces illa mira, arcana, quae in hac vita intelligere non potuisti, cur sic simus conditi, qualis sit copulatio duarum naturarum in Christo (CR 9, 1098).

1. Vgl. oben S. 867 bei Anm. 8. **2.** Preger II, 195 ff. 202 f. 214. 217; Frank I, 230. Vgl. über Luther oben S. 711 bei Anm. 3. **3.** Vgl. Frank I, 73 ff. **4.** Dictata in enarratione ep. ad Col. 1551: semper ita scripsit tota antiquitas, Christum corporali locatione in aliquo loco esse (CR 7, 884). **5.** Vgl. oben Anm. 6 zu S. 901.

in den Bahnen der altkirchlichen Tradition.[1]) Doch auch die Gegner der Philippisten hatten Luthers Ubiquitätslehre vergessen; das *„cum pane . . . vescentibus“* der Augustana [variata] einte die Philippisten und die, welche ohne weitere Reflexion in massivem „Glauben“, dem Melanchthon *ἀρτολατρεία* vorwarf,[2]) sich bei dem beruhigten, was Luther [auf Bugenhagens Veranlassung (?) unter Streichung des im folgenden Zitat eingeklammerten *„unter“*] in den sog. Schmalkaldischen Artikeln geschrieben hatte: *dass (unter) Brod und Wein im Abendmahl sei der wahrhaftige Leib und Blut Christi.*[3]) Auf einem Umwege erst ist die Abendmahlsfrage in die philippistische Kontroverse eingedrungen. Gereizt durch das infolge des Züricher Konsenses[4]) gehobene Selbstbewufstsein der Schweizer und ihrer Gesinnungsgenossen griff Joachim Westphal 1552 in der Schrift *„Farrago confusanearum . . . opinionum de coena domini“* ihre Abendmahlslehre an. Es blieb zunächst alles still, obgleich Westphal weitere Schriften folgen liefs. Erst nach Calvins Antwort (*defensio sanae et orthodoxae doctrinae de sacramentis,* 1555)[5]) erhoben sich Streiter auf beiden Seiten. Melanchthon und die Seinen aber schwiegen. Doch als Calvin 1556 seine *secunda defensio . . . contra J. Westphali calumnias,*[6]) mit der Widmung an alle *ministri* Christi, *qui puram evangelii doctrinam in Saxonicis ecclesiis et Germania inferiore colunt,* hatte ausgehen lassen, ja in ihr ausdrücklich auf Melanchthon[7]) und auf Gleichgesinnte in Wittenberg und Leipzig[8]) sich berufen hatte, ward trotzdem die Abendmahlsfrage mit der philippistischen Kontroverse verflochten. Schon im August 1557, als das Wormser Kolloquium[9]) in Szene ging, erschien Melanchthon den Weimarschen Abgeordneten *von dem Zwinglischen Irrthum sehr verdacht.*[10]) Doch drangen die Gnesiolutheraner in Worms mit der Forderung, alle Evangelischen sollten vor Verhandlung mit den Römischen einmütig den *Zwinglianismus, Osiandrismus, Adiaphorismus* und *Majorismus*

---

1. Vgl. oben S. 812 bei Anm. 1 und S. 880 bei Anm. 7. **2.** z. B. an Hardenberg 1. 1. 1560, CR 9, 1023. **3.** art. Smalcald. 320 (330), 1; vgl. ThKolde, RE XVII, 643, 35 ff. und StKr 1894, S. 157 ff. **4.** Vgl. oben S. 896 bei Anm. 2. **5.** opp. IX, 1—36. **6.** ibid. p. 41—120. **7.** p. 52. **8.** p. 107. **9.** Vgl. unten Nr. 7. **10.** legati Wimar. ad Jo. Fridericum, CR 9, 237, vgl. 239.

verurteilen,[1]) nicht durch. Das Religionsgespräch scheiterte an der Uneinigkeit der Evangelischen. Die Abendmahlsfrage kam dabei weniger inbetracht als anderes, z. B. Brenz' Weigerung, den Osiander zu verdammen. Aber auch die Abendmahlskontroverse war da. Melanchthon wäre zwar willig gewesen, *Zwinglii Irrthum* zu verwerfen;[2]) die Gnesiolutheraner aber wollten, wie ihr nun separat am 27. September abgegebener Protest gegen die neuen Korruptelen zeigt, *mit dem Namen Cinglianismi verstanden haben ... allerlei Rotten, die sich wider die einfältigen Worte des Nachtmahls innerhalb dreissig Jahren gesetzt haben, sie kommen gleich her von Carlstadt, Zwingel, Oecolampadio, Calvino oder andern.*[3]) Calvins Lehre aber war mit Melanchthons damaliger Ansicht wesentlich identisch; sie ist auch in der Consensusformel, die Melanchthon nach Abreise der Flacianer proponierte, nicht ausgeschlossen. Denn diese lautet: *de coena domini retinemus confessionem Augustanam et apologiam. nec dubium est, filium dei adesse ministerio, quod instituit, et per illud efficacem esse. sic autem adest in hoc ministerio substantialiter, ut communicatione sui corporis et sanguinis nos membra faciat sui corporis, et testetur, se nobis applicare sua beneficia et velle se in nobis efficacem esse.*[4]) Im Kreise der Gnesiolutheraner begann seit etwa dieser Zeit der Ketzername der „Calvinisten" den der „Zwinglianer" zu verdrängen.[5]) Und noch Melanchthon erlebte, dafs die Abendmahlskontroverse in ungeahnter Weise verwickelter wurde.

5b. Denn anläfslich lokaler Abendmahlsstreitigkeiten erneuerten Timann in Bremen (schon 1555)[6]) und Brenz in Stuttgart (Dezember 1559), letzterer in einem öffentlichen Bekenntnis der Württembergischen Landeskirche,[7]) die Ubiquitätslehre. Und in einem im Frühjahr 1559 in Heidelberg zwischen dem

---

1. CR 9, 269; vgl. Wolf, S. 320 f. 2. CR 9, 311. 3. CR 9, 290. 4. CR 9, 371. 5. Schweizer, Centraldogmen I, 418. 6. Inbetracht kommt Timanns Schrift „Farrago sententiarum consentientium in vera et catholica doctrina de coena domini" 1555 (vgl. CBertheau, RE VII, 413, 23 ff.). 7. Dies sog. Stuttgarter „Bekenntnis und Bericht der Theologen und Kirchendiener im Fürstentum Würtemberg von der wahrhaftigen Gegenwärtigkeit des Leibs und Bluts Jesu Christi im hl. Nachtmahl" (vgl. Bossert, RE III, 386, 28) findet sich bei ChMPfaff, Acta et scripta publica ecclesiae Wirtembergicae, Tübingen 1719, S. 340—344 und bei Heppe, Entstehung, S. 62 ff.

lutherischen Eiferer Hesshusen und dem [melanchthonisch-] calvinistisch gesinnten Diakon Klebitz entbrannten Abendmahlsstreite erkannte die lutherische Partei, dafs das „*cum pane*“ erst in Verbindung mit dem *in* und *sub* Luthers[1]) orthodox sei, erst dann zu der *manducatio oralis* und *impiorum* passe.[2]) Ja, Hesshusen machte bei dieser Gelegenheit auf die schon 1541 in Worms von Eck ohne weiteren Erfolg gerügten[3]) Differenzen zwischen Augustana variata und invariata aufmerksam.[4]) Melanchthon trat nun mit seiner Meinung deutlicher hervor als je; sein Gutachten für Friedrich, den Frommen, von der Pfalz vom 1. November 1559[5]) empfahl bei I. Kor. 10, 16 stehen zu bleiben: *non dicit* [*Paulus*] *mutari naturam panis, ut papistae dicunt; non dicit, ut Bremenses, panem esse substantiale corpus Christi; non dicit, ut Hesshusius, panem esse verum corpus Christi; sed esse κοινωνίαν i. e. hoc, quo fit consociatio cum corpore Christi, quae fit in usu, et quidem non sine cogitatione, ut cum mures panem rodunt.*[6]) Die Ubiquitätslehre rechnete er in demselben Gutachten zu den *portentosa ... ignota eruditae vetustati*;[7]) und am 1. Februar 1560 bezeichnete er brieflich Brenz' Bekenntnis mit einer sprichwörtlichen Redensart als „*Hechingense Latinum*“, d. i. als ein *insulsum scriptum.*[8]) Kaum war er tot, so griff ihn Hesshusen

---

1. cat. maj. 500 (553), 8: in und unter; cat. min. 365 (380), 2: unter. Das „in, mit und unter“ ist bei Luther nicht nachweisbar, sondern erst in dieser Zeit durch Addition der drei eben genannten Präpositionen zum lutherischen Schibboleth geworden. **2.** Vgl. Salig III, 451 ff. **3.** CR 4, 34 u. 43. Melanchthon antwortete, rerum eandem esse sententiam, etsi quaedam alicubi in posteriore editione vel magis mitigata vel explicatiora sunt (ibid. p. 37). Dafs der Jesuit Canisius bei dem zweiten Wormser Religionsgespräch (1557) abermals auf die Abweichungen der Variata von der Invariata aufmerksam gemacht habe (Salig III, 308), ist ein Mifsverständnis seiner nur allgemein auf die Lehrverschiedenheit unter den Evangelischen hinweisenden Worte (vgl. PDrews, Petrus Canisius, Halle 1892, S. 71 und S. 152 Anm. 26). **4.** Salig III, 455. **5.** CR 9, 960 bis 966. **6.** ibid. p. 962. Die manducatio impiorum ist hier, wenn auch in verschleierter Weise, aufgegeben. Ebenso in einem Gutachten vom 31. Juli 1559, wo gesagt wird, dafs Christus da sei „nicht von wegen des Brots, sondern von wegen der gläubigen Menschen, die diese göttliche Ordnung verstehen und nicht verachten“ (CR 9, 849). Zu Melanchthons obiger Bemerkung über Hesshusen vgl. oben S. 903 bei Anm. 3. **7.** CR 9, 963. **8.** CR 9, 1034.

in seiner *responsio ad praejudicium Philippi Melanchthonis* in der heftigsten Weise an; und die Abendmahlskontroverse drängte bald alle anderen in Schatten. Die Philippisten wurden der Polemik nun „Kryptocalvinisten“.

6. Im Eifer des Kampfes gegen Calvins Abendmahlslehre hat (1560) zuerst Hesshusen auch die Prädestinationslehre Calvins angefochten, weil sie „ein Fatum aufstelle, Gott zum Urheber der Sünde mache und Gottes Willen als einen ungewissen darstelle“.[1] Infolge der Schrift Hesshusens kam es 1561—1563 in Strafsburg zwischen dem calvinisch gesinnten Zanchius und dem lutherischen Eiferer Marbach zu einem Streit über Abendmahl und Prädestination.[2] Der Streitpunkt inbezug auf letztere war vornehmlich die *perseverantia sanctorum.*[3] Marbach glaubte sie leugnen zu können, ohne die Prädestination aufzugeben. Unter Vermittelung Andreaes aus Tübingen und Sulzers aus Basel ward dann 1563 eine Friedensformel[4] vereinbart, die, weil später die Konkordienformel an sie anknüpfte, dogmengeschichtlich bedeutsam geworden ist. Sie behauptet die Prädestination, handelte aber von ihr nur nach analytischer Methode, d. h. sie liefs, davon ausgehend, dafs, wer glaube, selig werde, und dafs alle durch die „allgemeinen“ Verheifsungen der Schrift gleichmäfsig berufen seien, die Prädestination gelten als geheimnisvollen Grund der Tatsache, dafs Gott nicht allen den Glauben schenke, unterliefs und untersagte aber hieraus weitere Konsequenzen zu ziehen; ja, sie sprach von Verlierbarkeit des w a h r e n Glaubens und inbezug auf Gottes Verhältnis zum Bösen nur von Zulassen

---

1. So formuliert Bezas Gegenschrift H.'s Angriffe (Schweizer, Centraldogmen I, 402; vgl. Frank IV, 260). **2.** Vgl. PGrünberg, Marbach (RE XII, 245—248), Schweizer I, 418—448 und FAIhme, Die inneren Zustände der ev.-luth. Kirche zu Strafsburg zur Zeit Dr. Joh. Marbachs (Zeitschr. für die gesamte luth. Theol. von Rudelbach und Guericke, 1872, S. 64ff., 286ff., 441ff.). **3.** Vgl. oben S. 762 bei Anm. 3 und S. 768 bei Anm. 4—6. Der Satz der Augustana: damnant Anabaptistas, qui negant semel justificatos posse amittere spiritum sanctum (art. XII, 7 p. 41 [12f.]), schliefst die perseverantio sanctorum nicht aus: auch die Calvinisten kannten „Zeitgläubige“ und gaben zu, dafs auch „die Auserwählten eine Zeitlang aus der Gnaden Gottes fallen können“ (Colloq. Lipsiense von 1631 bei HANiemeyer, Collectio confessionum, Leipzig 1840, p. 666 Nr. 3). **4.** Schweizer I, 442f.

und Ordnen. Konsequenteres, nicht schlechthin bei dem geoffenbarten universalen Heilswillen stehenbleibendes Lehren der Prädestination erschien jetzt als spezifisch calvinistisch. Diese Entscheidung entsprach in gewisser Weise der Haltung Luthers nach 1525;[1]) aber sie ging in der Scheu vor den Konsequenzen doch weiter als Luther es getan hat.[2])

7. Dafs die Zänkereien der Theologen auch politisch eine Gefahr für den Protestantismus bedeuteten, hatte sich auf dem Religionsgespräch mit den Römischen in Worms (1557) gezeigt: die Klagen der Römischen über Unsicherheit über die Lehre bei den Evangelischen[3]) waren für die Geltung des Religionsfriedens um so gefährlicher, je bereitwilliger die Gnesiolutheraner diesen Klagen zustimmten. Eine Reihe gemäfsigt denkender Fürsten suchte diesem Übelstande im März 1558 im sog. Frankfurter Recess[4]) durch ein gemeinsames Bekenntnis zu der reinen Lehre der Schrift, zu den drei „Hauptsymbolis",[5]) der Augustana und ihrer Apologie, sowie durch eine Erklärung über Rechtfertigung, gute Werke, Abendmahl und Adiaphora entgegen zu wirken. Doch fand diese Frankfurter Formel u. a. in Hamburg, Lüneburg, Mecklenburg, Magdeburg und namentlich im Weimarschen entschiedensten Widerspruch; — eine Antwort der Gnesiolutheraner war das Weimarsche Konfutationsbuch von 1559. — Ein umfassenderer Versuch der Fürsten, über die Köpfe der Theologen hinweg Frieden herzustellen, ein allgemeines Bekenntnis zu „der 1530 übergebenen Ausburger Konfession" zustande zu bringen, der Naumburger Fürstentag im Januar 1561, scheiterte infolge des namentlich zwischen Friedrich, dem Frommen, von der Pfalz und seinem Schwiegersohn Johann Friedrich, dem Mittleren, von Sachsen geführten Streites über Augustana variata und invariata gleichfalls. Die Majorität unterschrieb ein Schreiben an den Kaiser, das zwischen *praefatio* und *epilogus*[6]) die Augustana invariata (d. h. Ausgaben von 1531) wiederholte; aber auch die Variata von 1540 und 1542 [und die Apologie]

---

1. Vgl. oben S. 762 bei Anm. 2 u. 5. **2.** Vgl. oben S. 762 nach Anm. 5 und S. 761 bei Anm. 2 u. 3. **3.** Vgl. oben S. 905 Anm. 3. **4.** CR 9, 489—507; Heppe, Bekenntnisschriften, S. 557—579. **5.** Vgl. oben S. 752 bei Anm. 1. **6.** Beide deutsch und lateinisch bei Heppe, Bekenntnisschriften, S. 580—595 (praefatio) und S. 596—601 (epilogus).

ausdrücklich anerkannte,[1]) dagegen schwieg von Luthers sog. Schmalkaldischen Artikeln,[2]) die Johann Friedrich, und von dem Frankfurter Recess und der *confessio Saxonica* (d. i. der 1551 für das Trienter Konzil von Melanchthon verfafsten *repetitio Augustanae confessionis*[3])), die Friedrich, der Fromme, hatte genannt wissen wollen. Johann Friedrich aber und Ulrich von Mecklenburg protestierten gegen diesen Majoritätsbeschlufs.

8. Das Einzige, was zunächst erreichbar war, war eine feste Normierung des Bekenntnisstandes in den einzelnen Territorien. Im herzoglichen Sachsen war solche Normierung der Lehre bereits durch das Konfutationsbuch[4]) versucht, doch hatte sie keinen Bestand. Mehr Erfolg hatte ein philippistisches Privatunternehmen: die Publikation eines Melanchthonischen *corpus doctrinae christianae* durch den Leipziger Buchdrucker Voegelin (1560). Denn in Kursachsen erlangte dies sog. *corpus doctrinae Philippicum* oder *Misnicum* alsbald immer mehr offiziell werdende Geltung; in Pommern ward es 1561 eingeführt,[5]) in einigen anderen Landeskirchen stillschweigend in Gebrauch genommen. Es enthielt die drei sog. ökumenischen Symbole, die Augustana variata und die Apologie, die *confessio Saxonica*, die *loci* nach einer Ausgabe von 1556, Melanchthons *examen ordinandorum* von 1558[6]) und zwei (im lateinischen Texte drei) seiner dogmatischen Gutachten.[7])

---

1. Heppe, Bekenntnisschriften, S. 590 u. 591. **2.** Diese „Schmalkaldischen Artikel", d. h. Luthers Artikel für das Mantuaner Konzil (oben S. 839 Anm. 9) und der Doppel-Traktat Melanchthons de potestate papae et de potestate episcoporum (oben S. 840 bei Anm. 2), hatten seit 1553 in steigendem Maſse die Sympathie der Gnesiolutheraner gewonnen. Man hatte beide Stücke mit den Unterschriften, die sie erhalten hatten, im Weimarer Archiv gefunden, hatte Luthers Artikel für in Schmalkalden offiziell approbiert gehalten und sie deshalb (1553) als „Schmalkaldische Artikel" publiziert. Den Verfasser des Melanchthonischen Doppel-Traktats kannte man nicht; als „durch die Gelehrten zusammengezogen in Schmalkalden" hatte man den Traktat als Anhang den „Schmalkaldischen Artikeln" Luthers angefügt. **3.** Vgl. oben S. 844 bei und mit Anm. 1. **4.** Vgl. oben S. 901 und S. 907. **5.** Heppe, Entstehung und Fortbildung usw., S. 20. **6.** Vgl. oben S. 844 Anm. 2. **7.** Die lateinische und die deutsche Ausgabe des Corpus Philippicum bringen zunächst die „Responsiones ad impios articulos Bavaricae inquisitionis" von 1559 (oben S. 844 Anm. 3), dann die „Refutatio erroris Serveti et Anabaptistarum"

Formell ähnliche *corpora doctrinae* sind in der nächsten Folgezeit mit Hilfe der weltlichen Macht in nicht wenigen Territorien zusammengestellt oder wenigstens durch Namhaftmachung der normativen Schriften abgegrenzt worden. Doch bemerkt man hierbei ein absichtliches Hervorkehren der Autorität Luthers neben der Melanchthons. In Pommern fügte man 1564 dem Corpus Philippicum einen zweiten Band Lutherscher Schriften hinzu und vereinigte beide Bände 1565 zu einem *corpus doctrinae christianae.*[1]) Im Ansbachschen und in Nürnberg grenzte man 1573 eine Reihe von Normalbüchern, die später sog. *libri normales Noribergenses*, ab, die mit vielen Stücken des Corpus Philippicum Luthers Katechismen und Schmalkaldische Artikel vereinten.[2]) Einen Luther verleugnenden Philippismus wollte man nirgends: auch die Philippisten in Kursachsen wollten an der „durch Luther gereinigten Lehre“ [3]) festhalten. Da, wo man philippistischer Einflüsse sich erwehren wollte, drängte man die Melanchthonischen Lehrschriften möglichst zurück. So verwies die Lübische *formula consensus* von 1560 nur auf Augustana und Apologie und auf die Schmalkaldischen Artikel,[4]) die niedersächsische Konfession, d. h. die der Städte Lüneburg, Hamburg, Braunschweig, Magdeburg, Rostock u. a., aufserdem auf den „Katechismus und andre Schriften Lutheri“.[5]) Die von Andreae und Chemnitz ausgearbeitete Wolffenbüttler (Kalenberger) Kirchenordnung von 1569 erkannte als *corpus doctrinae* an „die hl. Schrift, wie sie sich selbst erklärt, die drei alten Symbole und die

(deutsch S. 996—1015, lat. p. 960—969; im CR, wenn ich nicht irre, fehlend). Im lateinischen Texte folgt noch (p. 970—982) die „Responsio de controversia Stancari“ von 1553 (CR 23, 87—102).

1. Heppe, Entstehung, S. 20f. und RE IV, 295, 19ff. **2.** Diese Dodecas scriptorum theologicorum (gedruckt 1646), die in Brandenburg-Ansbach bald antiquiert wurde, weil man der Konkordienformel sich anschlofs, bildeten 1. die drei alten Symbole, 2. Luthers Katechismen, 3. die Augustana von 1531 (doch unter Anerkennung der Variata), 4. die Apologie, 5. die Schmalkaldischen Artikel, 6. die Confessio Saxonica, 7. Melanchthons Loci, primae aetatis, 8. Mel.'s Examen ordinandorum, 9. die im Corpus Philippicum ihm angehängten definitiones multarum appellationum (vgl. oben S. 855 Anm. 2), 10. Mel.'s Responsiones ad articulos Bavaricae inquisitionis, 11. Mel.'s Responsio de controversia Stancari und 12. die Brandenburg-Nürnbergische Kirchenordnung von 1553 (vgl. RE IV, 298, 24ff.). **3.** Vgl. oben S. 866 in Anm. 2. **4.** Heppe, Entstehung, S. 64. **5.** ib. S. 66.

Augsburgische Konfession, wie sie in der Apologie, in den Schmalkaldischen Artikeln, im Katechismus und sonst von Luther aus der Bibel erklärt worden".[1]) Dementsprechende Sammlungen boten 1576 das Wolffenbüttler *corpus Julium* und das Lüneburger *corpus Wilhelminum*. Schroff antiphilippistische *corpora doctrinae* entstanden, indem man Erklärungen gegen neuere Korruptelen mit aufnahm, in Preufsen (1567),[2]) im Ernestinischen Sachsen (1570)[3]) und in Brandenburg (1572).[4]) In dem letzterwähnten, Brandenburgschen *corpus doctrinae* hatte man selbst den Melanchthonischen Druck der deutschen Augustana invariata von 1531 ersetzt durch einen Abdruck einer aus dem Mainzer Archiv erbetenen Kopie, die von den Mainzer Archivbeamten fälschlich als Abschrift des Originals bezeichnet war.[5]) Friedrich, der Fromme, aber führte durch den vornehmlich von Zacharias Ursinus und Kaspar Olevianus verfafsten Heidelberger Katechismus (1563)[6]) und entsprechende Kirchenordnung in seinem Lande den reformierten Protestantismus ein, doch blieb die Augustana [variata] in Geltung. — Die Parteischattierungen der Theologen waren auf die Territorien übertragen.

§ 90. Die Entstehung der lutherischen Kirche, bezw. der lutherischen Kirchen. Konkordienformel und Konkordienbuch.

JKunze, Chemnitz (RE III, 796—804); RSeeberg, Konkordienformel (RE X, 732—745); FKattenbusch, Protestantismus (RE XVI, 135—165). — Vgl. die vor § 89 genannte Literatur. — HHeppe, Der Text der Bergischen Konkordienformel verglichen mit dem Text der schwäbischen Konkordie, der schwäbisch-sächsischen Konkordie und des Torgauer Buches, Marburg 1857. — Dorner s. vor § 27. — GThomasius, Christi Person und Werk, Bd. II, 2. Aufl., Erlangen 1857. — HHeppe, Ursprung

---

1. Heppe, Entstehung, S. 25f. **2.** ibid. S. 22f. u. 81—110; RE IV, 295, 38ff. **3.** Über dies Corpus doctrinae Thuringicum, in dem auch das Konfutationsbuch Aufnahme fand, vgl. Heppe, S. 26f. und RE IV, 296, 25ff. **4.** Über dies Corpus doctrinae Brandenburgicum vgl. Heppe, S. 30f. u. 148—150 u. RE IV, 296, 36ff. **5.** Vgl. PTschackert, Die unveränderte usw. (oben S. 818), S. 15ff.; GGWeber, Kritische Geschichte der Augspurgischen Confession usw., 2 Theile, Frankfurt a. M. 1783—1784, I, 122. 199ff. u. 333ff. und im Anhang den Abdruck dieses [voroffiziellen] Mainzer Textes. **6.** EFKMüller (oben S. 876), S. 682 bis 719.

und Geschichte der Bezeichnungen „reformierte“ und „lutherische“ Kirche, Gotha 1859. — RCalinich, Kampf und Untergang des Melanchthonismus in Kursachsen in den Jahren 1570—1574, Leipzig 1866. — Württembergische Kirchengeschichte des Calwer Verlagsvereins 1892.

1. Dafs der Philippismus bei der Normierung des Bekenntnisstandes in den einzelnen Territorien, von der soeben gesprochen ist, stark zurückgedrängt wurde, hatte der Abendmahlsstreit bedingt. Denn in ihm war der Gegensatz zwischen Gnesiolutheranern und Philippisten abgelöst worden durch den zwischen Luthers „echter“ Abendmahlslehre und der „kryptocalvinischen“; und Luthers Autorität stand fest. Ein anderes Luthertum als das der „Gnesio“-Lutheraner hat den Philippismus beiseitgeschoben. Und nicht nur bei den Fürsten zeigte sich diese dritte Macht. Während die Reihen der Gnesiolutheraner sich lichteten — Judex starb 1564, Amsdorff 1565, Gallus 1570, Westphal 1574, Flacius 1575; von den bisherigen Wortführern lebten nur Wigand († 1587 als Bischof in Preufsen) und Hesshusen († 1588 als Professor in Helmstedt) weit über 1575 hinaus —, trat ein nichtphilippistisches Luthertum anderer Art auch unter den Theologen immer deutlicher hervor. Seit Jahrzehnten war solches Luthertum vorhanden gewesen in Württemberg, dem Wirkungskreise des Johann Brenz († 1570); und der Erbe des Einflusses von Brenz ward der Tübinger Kanzler Jakob Andreae († 1590), schon 1556 ein entschiedener Anhänger der realen Gegenwart Christi im Abendmahl, seit 1559 ein Verfechter der Ubiquität wie Brenz. Aber auch aus dem Kreise der Schüler Melanchthons gingen Theologen hervor, die während des Abendmahlsstreites ihres Luthertums auch gegenüber ihrem Lehrer sich bewufst wurden: Martin Chemnitz, Stadtsuperintendent in Braunschweig († 1586), Nikolaus Selnecker, Wolffenbüttelscher Superintendent (1570—1574) und dann Professor in Leipzig (1574—1589, † 1592), David Chytraeus, Professor in Rostock (1551 — † 1600). Doch verleugneten diese Theologen, wie in ihrer Stellung zur Prädestination [1]) und in ihrer schroff antiosiandrischen Recht-

---

1. Chemnitz z. B. hat seinem Enchiridion (1. Ausgabe 1569) erst 1574 einen Abschnitt über die Erwählung eingefügt (abgedruckt Frank IV, 327 bis 344), der noch so gut wie ganz auf Melanchthonischem, mindestens kryptosemipelagianischem (vgl. oben S. 846 bei Anm. 10) steht.

fertigungslehre, so auch in ihrer Abendmahlslehre die Melanchthonische Schule nicht. Freilich inbezug auf das Verhältnis zwischen *signum*, *verbum* und *res* im Sakrament folgte man nicht Melanchthon, sondern Luther,[1]) bezw. der das Wort mehr in den Hintergrund schiebenden lutherischen Epigonentradition; doch zeigte sich die Melanchthonische Schule bei Chemnitz, Selnecker u. a. darin, dafs sie auf die von den Schwaben und gelegentlich auch sonst[2]) wieder aufgenommenen Lutherschen Ubiquitätsvorstellungen nicht eingingen. Sie meinten, dafs Christus vermöge der *unio personalis* in und mit der Menschheit wirke, wann und wo er wolle; sie verwiesen also zur Erklärung der, übrigens abgesehen von aller Erklärung gewissen, Realpräsenz nur auf die Multivolipräsenz.[3])

2. Zwischen Andreae, Chemnitz und Selnecker waren anläfslich der Reformation im Wolffenbüttelschen (1568—70) freundschaftliche Beziehungen angeknüpft. Andreae begann daher seinen Plan, durch Herstellung eines gesamt-lutherischen *corpus doctrinae* die Wirren der dogmatischen Streitigkeiten vollends zu beseitigen mit der Herbeiführung einer schwäbisch-[nieder]sächsischen Konkordie: aus den 1573 veröffentlichten sechs Predigten Andreaes *von den Spaltungen, so sich zwischen den Theologen Augsburgischer Confession von anno 1548 bis auf dies 1573 Jahr nach und nach erhoben*[4]) ward 1574 die schwäbische Konkordie,[5]) aus ihr durch viele Änderungen 1575 die schwäbisch-sächsische Konkordie,[6]) die im Anschlufs an die gleiche Sachordnung der

1. Vgl. oben S. 812 bei Anm. 9. 2. Vgl. oben S. 904 bei Anm. 6. 3. Vgl. über Chemnitz' „repetitio sanae doctrinae de vera praesentia corporis et sanguinis in coena" (1561) und über seine Schrift „de duabus naturis in Christo" (1570) Kunze, RE III, 800f. 4. Heppe, Geschichte III, Beilagen S. 3—75. 5. ed. Hachfeld, Zeitschrift für die histor. Theol. XXXVI, 1866, S. 234—301. Auf diese anscheinend ziemlich vergessene Publikation von Hachfeld wieder aufmerksam gemacht zu haben, ist ein Verdienst der oben bei der Literatur genannten Württembergischen Kirchengeschichte (S. 398). Heppe hat (Geschichte III, 40 Anm. und in „Der Text der Bergischen Concordienformel usw.") irrig die kürzere der beiden von ihm (III Beilagen 75—325) publizierten Rezensionen der schwäbisch-sächsischen Konkordie (75—166, vgl. unten Anm. 6) für die schwäbische Konkordie ausgegeben. 6. Heppe, Geschichte III, Beilagen S. 75—166 und, abermals überarbeitet, S. 166—325.

schwäbischen Konkordie in zwei sehr ungleichen Abschnitten 1. *von einem gewissen und einhelligen ... corpore doctrinae* spricht, dabei auf Schrift, ökumenische Symbole, Augustana, Apologie, Schmalkaldische Artikel, den Kleinen und Grofsen Katechismus verweisend, und 2. *von streitigen Artikeln* der Gegenwart handelt.

3. Inzwischen war im Frühjahr 1574, als die bei Voegelin[1]) anonym erschienene [*Joachimi Curaci*] *Exegesis perspicua ... controversiae de sacra coena* (sine loco; *anno Christi 1574*) das wahre Verhältnis der philippistischen Abendmahlslehre zu der Luthers [und der der Reformierten] verraten hatte,[2]) der Philippismus in Kursachsen gestürzt, Kurfürst August für gemeinschaftliche Sicherung der Lehre Luthers durch die einzelnen Landeskirchen und -fürsten interessiert. Von ihm ging der Anstofs dazu aus, dafs Ludwig von Württemberg, Karl von Baden und Ernst von Henneberg durch die württembergischen Theologen Lukas Osiander und Balthasar Bidembach eine Schrift ausarbeiten und im Januar 1576 zu Maulbronn von zwei hennebergischen und einem badischen Theologen approbieren liefsen, die in ähnlicher Weise wie Andreaes Konkordie die Differenzen der Theologen Augsburgischer Konfession auf Grund derselben Normen zu entscheiden unternahm. Diese sog. Maulbronner Formel[3]) ging dann etwa gleichzeitig mit der schwäbisch-sächsischen Konkordie dem Kurfürsten August zu.

4. Und dieser nahm nun das Konkordienwerk in die Hand. Auf einem Konvent zu Torgau im Mai 1576, zu dem aufser kursächsischen Theologen, wie z. B. Selnecker, aus Schwaben Andreae, aus Niedersachsen Chemnitz und Chytraeus und aus Brandenburg die Frankfurter Professoren Andreas Musculus, ein antiphilippistischer Eiferer († 1581), und Christoph Koerner († 1594) zugezogen wurden, ward aus der schwäbisch-sächsischen Konkordie und der Maulbronner Formel das Torgische Buch,[4]) das den 11 Artikeln, welche schon die schwäbisch-sächsische Konkordie mit der Konkordienformel des Konkordienbuches gemeinsam hat, einen neuen, *de descensu Christi*

1. Vgl. § 89, 8 (S. 908). 2. Vgl. oben S. 909 bei Anm. 3. 3. ed. ThPressel, JdTh XI, 1866, S. 640—711. 4. Heppe, Der Text der Bergischen Konkordienformel usw., S. 1 ff.

ad inferos, als neunten in der wenig geänderten Reihenfolge hinzufügte. Nachdem dann Gutachten von den anderen evangelischen Ständen eingezogen, auch zum Zweck leichterer Übersicht von Andreae ein Auszug aus dem Torgischen Buche gemacht war (die sog. *epitome*), gaben im Auftrage des Kurfürsten die genannten sechs Theologen im Kloster Bergen im März 1577 dem Torgischen, nun Bergischen Buche und seiner Epitome die letzte Redaktion. So entstand die *solida plana et perspicua repetitio et declaratio quorundam articulorum Augustanae confessionis* und die *epitome* der *formula concordiae.* Auf diplomatischem Wege wurden sodann durch die Kurfürsten von Sachsen und Brandenburg die Unterschriften der übrigen deutsch-evangelischen Stände erbeten; und nach Feststellung einer limitierenden Vorrede zu dem zu druckenden *corpus doctrinae* wurden sie der Mehrzahl nach auch erlangt: am 25. Juni 1580 konnte das gesamt-lutherische *corpus doctrinae* unter dem Titel: *„Concordia. — Christliche wiederholete einmütige Bekenntnis ...“* deutsch publiziert werden. Dies [erst 1584 auch lateinisch herausgegebene] Konkordienbuch enthält nach der Vorrede die drei von nun an allgemein so genannten „ökumenischen“ [1]) Symbole, dann die Augustana invariata (deutsch nach dem im Brandenburgschen *corpus doctrinae* abgedruckten angeblichen Mainzer Original,[2]) lateinisch nach Melanchthons *editio princeps*, d. i. der Quartausgabe der Augustana und Apologie von 1531), die Apologie (lateinisch nach derselben Ausgabe, deutsch nach Jonas' Übersetzung der Oktavausgabe von 1531 [3])), die Schmalkaldischen Artikel Luthers mit ihrem „Anhang“,[4]) die beiden Katechismen Luthers und die Konkordienformel.

5a. Die Entscheidungen, welche die Konkordienformel für die strittigen Artikel gibt, laufen auf eine gemäſsigt antiphilippistische Korrektur der Melanchthonischen

1. Schon vor dem offiziellen lateinischen Texte bietet Selneckers Übersetzung dies dem „einträchtiglich gebraucht“ Luthers (vgl. oben S. 752 bei Anm. 3) entsprechende Beiwort (vgl. KThieme, ThLBl 1892, S. 543 ff.). Ja, Selnecker hat es, wie mir GKawerau schrieb, schon in seiner historica narratio de D. Mart. Luthero, Leipzig 1575 (Bl. B 2) verwendet. 2. Vgl. oben S. 910 bei Anm. 5. 3. Vgl. oben S. 821 Anm. 8. 4. Vgl. oben S. 908 Anm. 2.

Schultradition hinaus. Melanchthon hat man weder rühmend noch tadelnd erwähnt; auch andere neuere Irrlehrer sind nicht genannt worden. Im einzelnen ist folgendes zu bemerken:

5 b. Der erste und zweite Artikel (*de peccato originis* und *de libero arbitrio*) entscheiden die synergistische Frage im Sinne der Gnesiolutheraner, doch unter Verurteilung der „manichäischen" (Flacianischen) Behauptung, die Erbsünde sei *quiddam essentiale atque substantiale* in der Natur des Menschen [1]): der Mensch verhält sich in der Bekehrung *pure passive*,[2]) ist *deterior lapide aut trunco, quia repugnat verbo et voluntati dei, donec deus eum a morte peccati resuscitet.*[3]) Hier folgte man angreifbarer Lutherscher Tradition.[4]) Doch ist der Melanchthonische Sauerteig nicht ganz ausgefegt. Denn wenn es heifst: *cum homo profanus instrumenta seu media spiritus sancti contemnit neque verbum audire vult, non fit illi injuria, si a spiritu sancto non illuminetur*,[5]) so ist hier neben der bei dem natürlichen Menschen unvermeidlichen und nur durch Gott zu besiegenden Repugnanz gegen das gehörte Wort eine Repugnanz gegen das Hören des Wortes behauptet, die in den freien Willen des Menschen gestellt ist. — Von den wertvollsten reformatorischen Gedanken inbezug auf die Erbsünde, von der neuen religiösen Auffassung derselben,[6]) zeigt sich kaum eine Spur.[7]) Wohl aber wird zweimal des *semen per peccatum corruptum* gedacht.[8])

5 c. Der dritte Artikel (*de justitia fidei*) stellt gegen Osiander, der Christum nach seiner göttlichen Natur als unsere Gerechtigkeit gedacht hatte, und gegen seinen Gegner Stancarus, der nur mit der Gerechtigkeit der menschlichen Natur Christi gerechnet hatte, fest, dafs Christus *juxta utramque naturam* unsere Gerechtigkeit sei [9]): *confitemur, quod tota totius personae Christi obedientia* (*quam . . . agendo et patiendo . . . praestitit* [10])) *. . . nobis ad justitiam imputetur; humana enim*

---

1. epitome 521 (576), 17. **2.** sol. decl. 609 (680), 89. **3.** ibid. 602 (673), 59. **4.** Vgl. oben S. 759 bei Anm. 4; S. 709 bei Anm. 7; S. 711 bei Anm. 3. **5.** sol. decl. 602 (673), 58. **6.** Vgl. oben S. 823 bei Anm. 4. **7.** Den Gehalt der Ausführungen der Apologie, die p. 596 (664 f.), 31 f. zitiert werden, kann man der Konkordienformel nicht voll anrechnen. **8.** sol. decl. 575 (639*), 7 u. 579 (644), 28. **9.** sol. decl. 611 (682), 4; vgl. 623 (697), 60. 61. **10.** ibid. 612 (685), 15.

natura sola sine divinitate aeterno omnipotenti deo neque obedientia neque passione pro totius mundi peccatis satisfacere valuisset.[1]) Diese Entscheidung paſste zu der späteren Melanchthonischen Tradition.[2]) Ihr entspricht im wesentlichen auch das, was in dem Artikel über die Rechtfertigung überhaupt gesagt wird. Der [später allgemein rezipierte] Terminus der „forensischen“ Rechtfertigung kommt zwar [zufällig?] nicht vor. Übrigens aber verrät sich die Melanchthonische Schultradition deutlich: die *justificatio* ist die *gratuita reconciliatio seu remissio peccatorum*[3]) oder die durch die *remissio peccatorum* erfolgende *gratuita acceptatio* der *persona peccatoris*;[4]) die ältere Melanchthonische Terminologie, die *justificatio* und *regeneratio* gleichsetzte, ward durch Interpretationskünste beiseit geschoben;[5]) eine von der *remissio peccatorum* als dem Negativen zu unterscheidende positive Anrechnung der Gesetzeserfüllung Christi tritt ebenso wenig hervor, wie bei Melanchthon.[6]) Doch wird, abweichend von Melanchthon, zwischen *conversio* und *justificatio* unterschieden: *non enim unum idemque est de conversione hominis et de justificatione ejus agere.*[7]) Die *conversio*, zu der eine *vera et non simulata contritio* notwendig hinzugehört[8]) und in der *per spiritum sanctum fides ex auditu evangelii in nobis accenditur*,[9]) und die *justificatio* sowie die *subsequens renovatio* (*sanctificatio, regeneratio* oder *vivificatio*[10]), *quam spiritus sanctus in illis, qui per fidem justificati sunt, operatur*,[11]) werden *ordine causarum et effectuum, antecedentium et consequentium* auseinander gehalten,[12]) damit die *particulae exclusivae* (*videlicet „ex gratia“, „sine operibus“ et similes*) gewahrt würden,[13]) das *sola fide justificamur* deutlich zum Ausdruck komme.[14]) Das ernstliche Bestreben, dem geängsteten Gewissen den Trost einer *justitia*

---

1. sol. decl. 622 (696), 56. **2.** Vgl. oben S. 872 nach Anm. 1. **3.** sol. decl. 616 (689), 30. **4.** ibid. 622 (695), 54; vgl. 615 (687), 27. **5.** ibid. 613 (686), 19f.; epit. 528 (585), 8. **6.** Vgl. sol. decl. 618 (692), 39: „tantummodo in remissione peccatorum“ und 641 (719), 7 und dazu oben S. 873 bei u. mit Anm. 3. **7.** sol. decl. 615 (687), 24. **8.** sol. decl. 614 (687), 23; 615 (688), 26; 618 (691), 36. **9.** ibid. 619 (692), 41. **10.** epitome 528 (585), 8; sol. decl. 619 (692), 41. **11.** sol. decl. 613 (684), 19. **12.** ib. 619 (692), 41. **13.** epit. 529 (585), 10; sol. decl. 617 ff. (691 ff.), 36. 43. 53. **14.** sol. decl. 618 (691), 36; 619 (692), 41.

extra nos[1]) zu sichern, ist hierin unverkennbar. Aber dies Bestreben hat hier faktisch zu denselben Unmöglichkeiten geführt, die bei Flacius, nur dort offener, hervortraten.[2]) Denn wenn einerseits mit Luther anerkannt wird: *fides vera numquam est sola*,[3]) auch die Notwendigkeit einer *vera contritio* energisch behauptet wird,[4]) andererseits aber die *particulae exclusivae* so entschieden geltend gemacht werden, dafs [mit Recht] auch die These verworfen wird: *fidei, ut justificet, necessariam esse praesentiam bonorum operum*,[5]) so ist offenbar, dafs dies beides nur dann sich verträgt, wenn es sich bei dem Rechtfertigungsgedanken um ein Regulativ der Selbstbeurteilung, um subjektive Glaubensaussagen handelt,[6]) nicht aber um eine „objektive" Theorie über das göttliche *justificare*. Allein wäre ersteres der Fall, hätte man dann mit einem „Glauben" rechnen können, der *ratione causarum et effectuum* die Rechtfertigung noch nicht hat![7]) Hätte man dann dem Sinn des reformatorischen *sola fide* so ins Gesicht schlagen können, wie es geschieht, wenn gelegentlich der Christ angewiesen wird, aus den Werken festzustellen, ob er lebendigen, oder toten Glauben habe![8]) Die Theologen der Konkordienformel wahren die *particulae exclusivae*, obwohl die *doctrina de justificatione* ihnen eine „objektive" Lehre von dem göttlichen Akte der *justificatio* ist. Doch wie man dann so scheiden und unterscheiden kann wie sie, ist unfafsbar. Wohl aber ist begreiflich, dafs die *fides*, mit der sie rechnen, nicht mehr die *summa universae vitae christianae*[9]) sein und bleiben konnte. Unter diesem Gesichtspunkt ist es beachtenswert,[10]) dafs bereits der Artikel der Konkordienformel, von dem hier die Rede ist, Anknüpfungspunkte für die spätere

---

1. sol. decl. 622 (695), 55; vgl. oben S. 708 bei Anm. 1 und S. 765 bei Anm. 5. **2.** Vgl. oben S. 899 bei Anm. 5. **3.** epit. 529 (586), 11; sol. decl. 619 (692), 41; vgl. oben S. 765 bei und mit Anm. 3. **4.** sol. decl. 614 (687), 23: oportet praecedere. **5.** sol. decl. 620 (693), 43. **6.** Vgl. oben S. 763 bei und nach Anm. 2. **7.** Vgl. oben S. 916 bei Anm. 12 und dazu oben S. 767 bei Anm. 8. **8.** sol. decl. 619 (693), 42. Dafs auch Luther den Gedanken kennt: „opera certificant nos . . ., quod vere credimus" (Disput. ed. Drews, S. 194; andere Stellen bei Gottschick, ZThK XIII, 424 ff.), ist freilich unleugbar; aber dieser Gedanke hat bei Luther einen anderen Sinn als hier (vgl. Gottschick a. a. O.). **9.** Vgl. oben S. 785 bei Anm. 14. **10.** Vgl. oben S. 874 bei Anm. 6.

[zum Rechtfertigungsgedanken nicht passende] Lehre von der *unio mystica* bietet, die *antecedentem fidei justitiam sequitur.*[1])

5 d. Der vierte Artikel (*de bonis operibus*), der die Majoristische Kontroverse entscheidet, lehrt neben dem dritten kaum etwas Neues. Aber er beleuchtet noch schärfer als die Ausführungen des dritten Artikels, dafs man in eine Sackgasse geraten war, weil man verkannte, dafs das Urteil des Glaubens, der von Werken, die vor Gott gelten könnten, nichts wissen will, nicht in eine objektive Theorie umgesetzt werden kann. Sowohl die [Majoristische] These, dafs gute Werke *necessaria ad salutem* seien, wie die entgegengesetzte [Amsdorffsche], sie seien *noxia* oder *perniciosa ad salutem*, wird verworfen.[2]) Das entsprach nicht nur der Meinung Luthers,[3]) sondern auch der Melanchthonischen Tradition[4]) und ist selbst inbezug auf die Majoristische These, weil sie mifsverständlich ist, begreiflich. Doch wenn nun einerseits die *necessitas* der guten Werke nicht nur im Sinne der *necessitas ordinis divini* und *mandati,* sondern [mit Melanchthon] auch im Sinne der *necessitas debiti* behauptet[5]) und die *necessitas consequentiae* mit Luthers schönem Wort aus der Vorrede zum Römerbrief illustriert wird, das auf die Unmöglichkeit hinweist, *Werke und Glauben* zu *scheiden,*[6]) andererseits aber auch die These mit dem *damnamus* belegt ist: *neminem unquam sine bonis operibus salvatum esse,*[7]) so liegt hier, zumal wenn man bedenkt, dafs rechter Glaube das *opus primi praecepti* ist,[8]) ein innerer Widerspruch vor, den man nur auf Kosten des sittlichen Ernstes der evangelischen Lehre durch einen Hinweis auf den inhaltsleerer gewordenen Glaubensbegriff der Epigonenzeit abschwächen könnte.

5 e. Die in dem vierten Artikel gelegentlich[9]) zutage tretende Anschauung von der Bedeutung der *lex* entstammt der Melanchthonischen Tradition. Eine antiphilippistische Korrektur dieser Melanchthonischen Tradition bringt der

---

1. sol. decl. 622 (695), 54; vgl. 624 (698), 65 und epit. 530 (587), 18. **2.** epit. 533 (590 f.), 16. 17; sol. decl. 629 (704), 22 u. 632 (708), 37. **3.** Vgl. oben S. 770 bei Anm. 4. **4.** Vgl. oben S. 857 Anm. 4. **5.** sol. decl. 628 (703), 16; vgl. 625 (699), 4. **6.** sol. decl. 626 (701), 10 ff; vgl. oben S. 764 bei Anm. 2. **7.** epit. 533 (591), 16. **8.** Vgl. oben S. 732 bei Anm. 4 und S. 765 Anm. 6. **9.** Vgl. oben bei Anm. 5.

fünfte Artikel (*de lege et evangelio*). Die Luthersche Anschauung, dafs das Evangelium *eigentlich allein von dem seligmachenden Glauben an Christus lehret*[1]) und dafs *alles des Gesetzes Predigt* sei, *was da von unsern Sünden und Gottes Zorn predigt*,[2]) wird der spät-melanchthonischen Terminologie[3]) gegenüber festgehalten: auch das *arguere incredulitatem* (Joh. 16, 8 f.) vollzieht der hl. Geist *per ministerium legis*.[4]) Die Melanchthonische Schule aber verrät sich doch. Denn trotz der Anknüpfung an Luthers Terminologie sind die reformatorischen Gedanken nur in verdünnter spät-melanchthonischer Fassung zur Geltung gekommen: *evangelium ... dostrina est, quae docet* (*quandoquidem homo legi dei non satisfecit ...*), *quid miserrimus ille peccator credere debeat, ut remissionem ... obtineat*.[5])

5 f. Dagegen wendet sich der sechste Artikel (*de tertio usu legis*) gegen die antinomistischen Gegner der Melanchthonischen Gesetzeslehre [Agricola, Poach u. a.[6])]. Ein *tertius usus legis* wird rund zugegeben: *renati ... lege docentur, ut in vera pietate vivant*.[7]) Freilich wird der Luthersche Gedanke, dafs die Wiedergeborenen *nach dem inwendigen Menschen aus einem freien Geist den Willen Gottes thun*, anerkannt,[8]) und wenn demgemäfs der *tertius usus* darauf begründet wird, dafs auch die Wiedergeborenen, sofern sie noch den alten Menschen an sich tragen (Rö. 7, 18 ff.![9]), das *arguere peccatum* erfahren müfsten,[10]) so scheint hier mit Luther[11]) der *tertius usus* auf den *secundus* zurückgeführt zu sein. Allein auch der eigentliche *tertius usus* [*didacticus*] ist zweifellos gelehrt;[12]) und der Satz, dafs die Wiedergeborenen, *si in hac vita perfecte renovarentur*, auch der Lehre des Gesetzes nicht mehr bedürften,[13]) widerspricht dem nicht, denn auch die Theologen der Konkordienformel haben, obgleich sie es hier nicht verraten, mit

---

1. sol. decl. 637 (714), 19 und 635 (712), 12. **2.** ib. 635 (712), 12; vgl. oben S. 772 bei Anm. 4. **3.** Vgl. oben S. 852 bei Anm. 2 u. 3. **4.** sol. decl. 637 (714), 19. **5.** sol. decl. 637 (714), 20. **6.** Vgl. oben S. 859 und S. 899 f. **7.** sol. decl. 640 (717), 1 verglichen mit 641 (720), 9. **8.** ib. 640 (718), 3 und 643 (772), 17. **9.** ib. 641 (719 f.), 8. Auch Luther hatte diese Exegese von dem Augustin der antipelagianischen Kampfzeit übernommen. **10.** ib. 642 (721), 14. **11.** Vgl. oben S. 777 bei Anm. 8 und S. 778 oben. **12.** sol. decl. 642 (720), 12. **13.** ib. 641 (719), 6.

der *lex naturae* gerechnet, die man auch bei den *perfecte renovatis* nicht wegdenken könnte.

5g. Der siebente Artikel behandelt seinen Stoff, die *coena domini*, klugerweise so, dafs die christologischen Ungeheuerlichkeiten, die von Luthers Abendmahlslehre unabtrennbar waren [und im achten Artikel auch zur Sprache kommen], hier möglichst aufser Spiel bleiben. Es entsteht so der [durch mehr als sechs Jahrhunderte der alten Kirche als falsch erwiesene[1])] Schein, als ob allein die Behauptung der Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi (*sub pane, in pane, cum pane*[2])) im Sinne der *manducatio oralis*[3]) auch der *indigni* oder *impii*[4]) dem *einfältigen, deutlichen und klaren Verstand des Wortes und Testaments Christi*[5]) entspräche. Die spekulativen, in die Christologie hinüberführenden Fragen sind nur mit einem Zitat aus Luthers „Grofsen Bekenntnis" berührt, das, wie oben[6]) schon erörtert ist, sich darüber verbreitet, inwiefern Christi Leib *dreierlei Weise habe etwo zu sein.*[7]) — Die Irrlehrer, gegen die man sich kehrt, sind nicht mehr die [einmal genannten] *Cingliani,*[8]) sondern die [zwar nicht genannten, aber sehr erkenntlich gemachten] Kryptocalvinisten.[9])

5h. Die christologische Ergänzung des siebenten Artikels bringt der achte (*de persona Christi*). An ihm sieht man, dafs Luthers Abendmahlslehre, deren früher[10]) erörterte christologische Voraussetzungen hier scholastisch-behutsam[11]) reproduziert werden, mit innerer Notwendigkeit in die Scholastik zurückzog, aus der sie stammte.[12]) An die unerquicklichsten Streitigkeiten der alten Kirche, an die des fünften Jahrhunderts,

---

1. Vgl. oben S. 212 bei Anm. 5; S. 328 bei Anm. 7; S. 473 bei Anm. 7. **2.** sol. decl. 654 (735), 35; vgl. oben S. 905 Anm. 1. **3.** sol. decl. 647 (727), 6; 671 (757), 114. **4.** ib. 660 (743), 60; 663 (746), 72; 673 (759), 123. **5.** ibid. 667 (752), 92; vgl. 657 (739), 48. **6.** S. 812. **7.** sol. decl. 667 f. (752 f.). **8.** epit. 538 (597), 1. **9.** Vgl. sol. decl. 646 ff. (725 ff.), 2 bis 8. 35—39. 67. 88. **10.** Oben S. 811 f. **11.** Man bemüht sich, deutlich zu machen, dafs die vermöge der communicatio idiomatum der menschlichen Natur Christi mitgeteilten praerogativae majestatis (685 [774], 51) nicht der „menschlichen Natur wesentliche Eigenschaften" werden (676 [763], 9; 687 [776], 60), sucht also, ähnlich wie Cyrill (vgl. oben S. 292 bei Anm. 5 und S. 293 bei Anm. 11) mit seinem θεωρίᾳ διακρίνειν τὴν οὐσιώδη διαφοράν, einer „confusio naturarum" auszuweichen (687 [777], 61). **12.** Vgl. oben S. 735 bei Anm. 5—8; S. 812 bei Anm. 2—4.

wird man erinnnert, wenn man den Artikel liest. Das Schlagwort jener Kämpfe, *θεοτόκος* oder *„Gottes Mutter“*, wird auch ausdrücklich sanktioniert.[1]) Dabei bestätigt sich hier auf reformatorischem Gebiete selbst, dafs das einst von der Reformation proskribierte *contueri Christi naturas et modos incarnationis*[2]) verderblich ist: nicht einmal in dem engen Kreise der Theologen der Konkordienformel war man einig. Es zeigt sich dies nicht nur darin, dafs neben der von den Schwaben geteilten Lutherschen Ubiquitätslehre, derzufolge *omnia plena sunt Christi etiam juxta humanitatem,*[3]) auch die von Chemnitz vertretene, nur die Multivolipräsenz betonende Verwertung der *communicatio idiomatum* sich geltend macht: *ex hac communicata sibi divina virtute homo Christus . . . corpore et sanguine suo in sacra coena . . . praesens esse potest et revera est.*[4]) Noch offenbarer wird es in einer für die gesamte Beurteilung des christologischen Dogmas wichtigen Weise durch das Hervortreten unausgeglichener Differenzen inbezug auf die nach Phi. 2, 7 zu lehrende Kenosis. Darüber freilich war man untereinander und mit der gesamten altkirchlichen [und mittelalterlichen] Tradition[5]) einig, dafs an eine Entleerung oder Verkürzung der göttlichen Natur des Logos bei der Menschwerdung nicht zu denken sei. Alle modernen „kenotischen“ Theorien trifft das die philippistischen und calvinistischen Gedanken von der Kenosis karikierende Anathem: *rejicimus damnamusque, quod dictum Christi „Mihi data est etc.“* (Mt. 28, 19) *horribili et blasphema interpretatione a quibusdam depravatur in hanc sententiam, quod Christo secundum divinam suam naturam in resurrectione et ascensione restituta fuerit omnis potestas in coelo et in terra, perinde quasi, dum in statu*

1. sol. decl. 679 (767), 24; epit. 546 (607), 12. 2. Vgl. oben S. 785 bei Anm. 1. 3. sol. decl. 693 (784), 81. 4. ibid. 680 (768), 29, Da die oben angeführte Stelle auch bei Luther Parallelen hat (vgl. oben S. 812 bei und nach Anm. 6), würde man sie nicht so verwerten können, wie oben geschehen ist, wüfste man nicht, dafs Chemnitz inkonsequent mit der Multivolipräsenz auskommen zu können meinte (vgl. RE III, 801, 22ff.). 5. Vgl. selbst S. 269 bei Anm. 2—4. Die Kenosis-Gedanken bei Methodius (vgl. oben S. 228 bei Anm. 1) werden auf Vorstellungen ruhen, wie sie oben S. 150 bei Anm. 1 bei Irenaeus nachgewiesen sind, also mehr ein Abbiegen zur Inspirationsvorstellung als wirkliche Kenosis-Gedanken darstellen (vgl. RE X, 252ff. Nr. 4ab u. 5).

humiliationis erat, eam potestatem etiam secundum divinitatem deposuisset et exuisset.[1] Auch das war aufser Streit, dafs die *communicatio idiomatum* eine Folge der durch die Menschwerdung eingetretenen *unio hypostatica* sei.[2] Aber dem irdischen Leben Jesu gegenüber dachten Chemnitz und die Schwaben dennoch verschieden. Die letzteren mäfsigten zwar die Brenz'sche Tradition, die der Kenosis nur den Sinn abgewonnen hatte, dafs Christus die seiner menschlichen Natur mitgeteilte Herrlichkeit im Stande der Erniedrigung verhüllt habe;[3] aber eine eigentliche κένωσις χρήσεως lag auch bei ihnen nicht vor, obgleich sie annahmen, dafs Christus als Mensch seine Majestät zumeist nicht gebraucht habe. Chemnitz, der, anders als die Schwaben, nicht von dem geschichtlichen Jesus Christus, sondern von der Hypostase des Logos ausging, bemühte sich unter allerlei Inkonsequenzen, dem *status exinanitionis* mehr gerecht zu werden, um in der Erhöhung eine Erhebung der menschlichen Natur Christi in den Vollbesitz ihrer Herrlichkeit sehen zu können.[4] In der Konkordienformel scheint in nicht wenigen Stellen die schwäbische Anschauung dogmatisiert zu sein. Denn man bekannte inbezug auf die *Majestät, zu welcher Christus nach seiner Menschheit erhoben* sei, er habe *solches nicht erst empfangen, als er von den Toten erstand und gen Himmel gefahren, sondern, da er im Mutterleib empfangen und Mensch worden.*[5] In der *exinanitio* sah man demgemäfs nur dies, dafs *haec humanae naturae majestas in statu humiliationis majori ex parte occultata et quasi dissimulata fuit,*[6] und analog in der Erhöhung den Eintritt der menschlichen Natur Christi in die *plenaria usurpatio* (deutsch: *Gebrauch*), *manifestatio et declaratio divinae majestatis.*[7])

---

1. epit. 550 (612), 39; vgl. sol. decl. 684 (773), 49. Man wird hiermit gegen philippistische und calvinistische Theologen haben polemisieren wollen. Aber man tat diesen Unrecht. Denn ebenso wenig wie Calvin, dachte irgend ein Philippist an eine „transmutatio divinae Christi naturae per incarnationem". Nicht zu kenotischen Ideen, sondern zu Inspirationsvorstellungen drängte das „Extra Calvinisticum" (vgl. oben S. 880 bei Anm. 9 und S. 891 bei Anm. 12) den Inkarnationsgedanken hin (vgl. oben S. 815 bei Anm. 10 u. 11). 2. Vgl. sol. decl. 676 (703), 11—13. 3. Vgl. Thomasius II, 353 ff. u. 364 ff. 4. Vgl. Dorner II, 696 ff. 5. sol. decl. 677 (764), 13; vgl. epit. 546 (608), 15. 6. sol. decl. 688 f. (779), 65; vgl. 680 (767), 26. 7. epit. 547 (608), 16.

Andererseits aber wird vom irdischen Leben Jesu mit Chemnitz gesagt, dafs die [zunächst dem Logos eignende] *divinitatis plenitudo,* die in Christo wohnte,[1]) *in assumta humana natura liberrime, quando et quomodo Christo visum fuerit,* geleuchtet habe;[2]) weiter, dafs infolge der *exinanitio* Christus *wahrhaftig an Weisheit und Gnade bei Gott und den Menschen zugenommen* habe (Luk. 2, 52),[3]) ja, dafs Christus *post resurrectionem . . . ad plenam possessionem et divinae majestatis usurpationem secundum assumptam naturam evectus est.*[4]) Konsequenter ist die Tübinger Anschauung. In ihrer Brenz'schen Schärfe hat sie das *Extra Calvinisticum*, das, von den inkonsequenten[5]) Ansätzen bei Luther abgesehen, in der gesamten bisherigen Christologie nachweisbar ist,[6]) wirklich überwunden. Aber man mufs nicht nur alle gesunde Vernunft, sondern auch die Erinnerung an die biblischen Aussagen über das irdische Leben Jesu ausschalten, wenn man dem hohen Fluge ihrer Konstruktionen folgen will.

5 i. In eigenartiger Weise illustriert dies der kurze neunte Artikel, *de descensu Christi ad inferos.* Schon in den vierziger und funfziger Jahren hatte die Lehrweise des Hamburger Superintendenten Johannes Aepin († 1553) eine lebhafte Erörterung über den *descensus* angeregt, die nicht auf Hamburg beschränkt blieb. Aepin hatte, an eine auch von Calvin[7]) weitergeführte Gedankenreihe Luthers[8]) anknüpfend, in dem *descensus* ein stellvertretendes Hinabsteigen der Seele Christi in das die Sünder bis zum Gericht für die *gehenna* aufbewahrende *infernum* gesehen.[9]) In Süddeutschland war in den sechziger Jahren eine massivere Auffassung des *descensus* zusammengestofsen mit Brenz'schen Gedanken, die in Rücksicht auf die Ubiquität Christi und die Illokalität des „Himmels" und des *„infernum"* auf eine spiritualistische Umdeutung der

---

1. sol. decl. 679 (767), 26. 2. ib. 688 (778), 64; vgl. epit. 547 (608), 16. Die menschliche Natur ist hier nur als das Organ der Majestät des Logos gedacht, nicht als Empfängerin derselben. 3. epit. 546 (608), 16. 4. sol. decl. 679 f. (767), 26. 5. Vgl. unten S. 924 in Anm. 7. 6. Vgl. oben S. 880 bei und mit Anm. 8 und RE X, 252, 43—258, 40. 7. Vgl. oben S. 879 bei Anm. 4. 8. Vgl. oben S. 780 Anm. bei b. 9. Vgl. Frank III, 397 ff. Von den Differenzen zwischen den früheren und den späteren Schriften Aepins kann hier abgesehen werden.

Höllenfahrts-Vorstellung hinausliefen.[1]) Die Streitigkeiten hier wie dort hatten allgemeinere Bedeutung nicht erlangt. Was die Einfügung des Artikels in das Torgische Buch[2]) veranlafste, ist noch unaufgeklärt. Sein kurzer Wortlaut weist auch auf gar keine tiefer liegenden theologischen Differenzen hin. Mit erbaulicher Wärme von allen *hohen spitzigen Gedanken* weg auf die Notwendigkeit des schlichten Glaubens hinweisend, will er *bei der Einfalt unsers christlichen Glaubens bleiben* und bekennt mit der oben[3]) erwähnten Torgauer Predigt Luthers, *dass die ganze Person, Gott und Mensch, nach der Begräbnis zur Hölle gefahren, den Teufel überwunden, der Höllen Gewalt zerstöret und dem Teufel all seine Macht genommen habe.*[4]) Dennoch ist diese schwerlich ungekünstelte „Einfalt" lehrreich. Zunächst, weil sie zeigt, zu welchen Ungeheuerlichkeiten die Lehre von der *communicatio idiomatum* führt, auf die der Artikel in erbaulicher Verhüllung zurückweist[5]): die These der Tübinger des 17. Jahrhunderts, dafs auch während der Grabesruhe des Leibes Christi die Menschheit Christi von der illokal allgegenwärtigen Gottheit nicht zu scheiden sei,[6]) ist hier zum mindesten vorbereitet. Aber — dies ist das zweite Lehrreiche — geht dann nicht in der Ubiquitätslehre die ganze *Einfalt* des Glaubens an ein Hinabsteigen Christi zur Hölle unter? — Drittens endlich ist beachtenswert, dafs die Konkordienformel eine Ausführung Luthers dogmatisiert, die dieser gar nicht δογματικῶς, sondern nur bildlich gemeint hatte. Denn in der Torgauer Predigt selbst sagte Luther, dafs das Hinabsteigen Christi in Wirklichkeit *nicht leiblich geschehen ist, sintemalen er die drei Tage ja im Grabe ist blieben.*[7]) — Luthers Christologie, deren Kern die Erfahrung von der Wahrheit des alten διπλοῦν κήρυγμα vom geschichtlichen Christus war,[8]) bot eine Fülle neuer, bezw. neu wieder verstandener Gedanken. Aber schon bei ihm selbst hatte sie, in das Schema der Naturenlehre gezwängt, zu Absurditäten geführt. Die Epigonen haben das wertvolle

---

1. Vgl. Frank III, 418 ff. **2.** Vgl. oben S. 913 f. **3.** S. 781 bei Anm. 1. **4.** sol. decl. 696 (788), 1 u. 2. **5.** ibid. 3. **6.** Vgl. Dorner II, 788 ff. **7.** Vgl. oben S. 781 Anm. 2. Man sieht hier, dafs dem Theologisieren Luthers ein konsequentes Durchdenken seiner Ubiquitätslehre ferngelegen hat. **8.** Vgl. oben S. 724.

Neue in den alten Schläuchen verderben lassen und die Ungeheuerlichkeiten dogmatisiert,[1]) — selbst solche, die bei Luther nichts anderes waren als populäre Bilder!

5k. Der zehnte Artikel (*de ceremoniis ecclesiasticis, quae vulgo adiaphora ... vocantur*) entscheidet im Sinne Luthers den adiaphoristischen Streit: an sich nicht tadelnswerte *humanae traditiones* sind *adiaphora*;[2]) christliche Freiheit kann sie beobachten, oder nicht;[3]) doch *in statu confessionis* darf man nicht nachgeben.[4])

5l. Dem elften Artikel (*de aeterna praedestinatione et electione dei*) hat Schweizer den Vorwurf gemacht, daſs in ihm eine Verwirrung herrsche, deren die Konkordienformel sich sonst nicht schuldig mache.[5]) Diese Kritik ist, weil sie an Calvin orientiert ist, begreiflich. Aber sie wird der Konkordienformel nicht gerecht. Ihr elfter Artikel hat zwar die oben[6]) erwähnte Straſsburger Eintrachtsformel benutzt und geht ähnliche Bahnen wie sie. Aber wichtiger als die Straſsburger Eintrachtsformel, ist für sein Verständnis der Umstand, daſs seine jetzige Gestalt im wesentlichen den Abänderungen und Erweiterungen entstammt, die Chemnitz, z. T. wörtlich nach seinem Enchiridion,[7]) an der schwäbischen Konkordie vornahm. Chemnitz aber verrät in seiner Stellung zur Prädestination die Melanchthonische Schule. Korrigierte Melanchthonische Schultradition macht sich in dem Artikel geltend. Der Melanchthonischen Tradition entspricht das Vierfache, das für den Artikel charakteristisch ist; a) die vorangestellte Unterscheidung zwischen der nichts kausierenden, auf Gutes und Böses sich erstreckenden *praescientia dei* einerseits, der das Heil wirkenden *praedestinatio filiorum dei* andererseits;[8]) b) die für den ganzen Artikel grundlegende These: *aeterna dei praedestinatio in Christo et nequaquam extra mediatorem Christum consideranda est*;[9]) c) die These, daſs die *promissio universalis* sei und daſs es sich nicht zieme, *deo contradictorias voluntates*

---

1. Vgl. RE IV, 55. 2. sol. decl. 698 (790 f.), 5—9. 3. ibid. 699 (791), 9; 703 (797), 30. 4. ib. 699 (791), 10 ff. 5. I, 485. 6. S. 906 bei Anm. 4. 7. Vgl. oben S. 911 Anm. 1. 8. sol. decl. 704 f. (797 f.), 3 bis 6; vgl. loci 1559, CR 21, 647—650 u. 915 f. 9. sol. decl. 717 (814), 65; vgl. oben S. 846 bei Anm. 1 und Luther oben S. 762 bei Anm. 2 u. 5.

affingere;[1]) d) die These, dafs die Errettung allein der Gnade, das Verlorengehen der Schuld des Menschen zuzuschreiben sei: Hosea 13, 9.[2]) Dafs trotzdem eine Prädestination nicht etwa nur generell „der an Christus Glaubenden", sondern der *singulae personae electorum* behauptet wird,[3]) widerspricht der Melanchthonischen Tradition nicht.[4]) Denn nicht der Gedanke einer partikularen *electio* ist unmelanchthonisch — es gibt keine *electio*, die nicht partikular wäre! —; unmelanchthonisch ist nur die Vorstellung einer unbedingten Gnadenwahl. Nun wird freilich in der Konkordienformel ausdrücklich die Meinung verworfen, *quod non sola dei misericordia et sanctissimum meritum Christi sed etiam in nobis ipsis aliqua causa sit electionis divinae, cujus causae ratione deus nos ad vitam aeternam elegerit.*[5]) Und diese Formulierung wird eine antisynergistische Spitze haben. Aber eine *causa electionis* in uns, die das *sola gratia* aufhöbe, hätte auch Melanchthon stets negiert. Und unbedingt ist die *electio* auch in der Konkordienformel nicht: der Ratschlufs Gottes geht dahin, *dass er alle die, so in wahrer Busse durch rechten Glauben Christum annehmen, gerecht machen,*[6]) *diejenigen, so ... widerstreben ..., verdammen wolle.*[7]) Dafs nun das *contemnere verbum*,[8]) sofern es im Widerstreben gegen das Hören und Lernen des Wortes sich zeigt, eine freie Tat des Menschen ist [, deren Vorherwissen für die *electio* nicht gleichgültig sein kann], das mufs selbst nach dem Artikel *de libero arbitrio* angenommen werden.[9]) Ob der Artikel *de praedestinatione* aufserdem im Widerspruch mit dem Artikel *de libero arbitrio* auch mit einer dem Menschen erreichbaren Minderung der allgemein-erbsündlichen Repugnanz gegen das gehörte Wort gerechnet hat, das ist, so entschieden viele Ausführungen dafür sprechen,[10]) doch nicht sicher zu sagen. Es ist auch eine unwichtige Frage,

---

1. sol. decl. 709 (804), 28; 711 (807), 35; vgl. oben S. 847 bei Anm. 5. Dem Sinne nach findet sich die Abweisung der contradictoriae voluntates schon in Chemnitz' Enchiridion (Frank IV, 339). **2.** sol. decl. 705 (799), 7; 717 (814), 62; 721 (818), 78; vgl. oben S. 844 bei Anm. 8 und loci 1559, CR 21, 915. **3.** sol. decl. 708 (803), 23. **4.** Vgl. oben S. 845 bei Anm. 8. **5.** epit. 557 (621), 20; nicht so scharf: sol. decl. 720 (817), 75. **6.** sol. decl. 708 (802), 18. **7.** ib. 713 (808), 40. **8.** ib. 41. **9.** Vgl. oben S. 915. **10.** z. B. sol. decl. 708 ff. (803 ff.), 21. 39—42. 51. 76. 78.

weil das *„an Gottes Wort sich halten“*[1]) ein dehnbarer Begriff ist. Krypto-semipelagianisch ist der elfte Artikel auch dann, wenn er nur mit jener erstgenannten Repugnanz gerechnet hat, also antiphilippistisch korrigierte Melanchthonische Theologie bietet. Dafs denen gegenüber, zu denen keine Predigt des Wortes kommt, Rätsel der Prädestination bleiben,[2]) widerspricht dem nicht; krypto-semipelagianisches Denken hat das nie geleugnet.[3])

5m. Der zwölfte Artikel (*de aliis haeresibus*) endlich weist ohne dogmatische Erörterung die *errores Anabaptistarum, Schwenkofeldianorum, novorum Arianorum* und *novorum Antitrinitariorum* zurück.

6. Nicht minder wichtig als die einzelnen Lehrentscheidungen der Konkordienformel, ist die Gesamtauffassung von Christentum und Kirche, die sie und das Konkordienbuch als Ganzes vertritt. Die doktrinäre Erstarrung der reformatorischen Gedanken ist zum Abschlufs gekommen; Zweck und Erfolg der Reformation war den Theologen der Konkordienformel, ebenso wie dem späteren Melanchthon, die reine Lehre, die Revision des Dogmas.[4]) Und diese reine Lehre ist nun in den *Kirchen der [ungeänderten] Augsburgischen Confession*[5]) gesichert durch die Anerkennung der ökumenischen Symbole, sowie des *symbolum* der neueren Zeit, der Augustana,[6]) samt den sie erläuternden anderen Schriften des Konkordienbuches. Freilich wird als die *einige Regel und Richtschnur, nach welcher zugleich alle Lehren und Lehrer gerichtet werden sollen, allein* die hl. Schrift anerkannt;[7]) *die andern Symbola aber und angezogenen Schriften,* so wird gesagt, *sind nicht Richter wie die heilige Schrift, sondern allein Zeugnis und Erklärung des Glaubens, wie jederzeit die heilige Schrift in streitigen Artikeln in der Kirche Gottes von den damals Lebenden verstanden ... worden.*[8]) Allein wenn auch die „Apologia oder Verantwortung des christlichen Concordien-Buchs“[9]) demgemäfs erklärte, alle Schriften aufser der hl. Schrift könnten und sollten

---

1. sol. decl. 708 (803), 7. 2. ibid. 716 (812), 57. 3. Vgl. oben S. 846 bei und mit Anm. 10. 4. sol. decl. 565 (628), 1 ff.; vgl. oben S. 866 in Anm. 2. 5. sol. decl. 568 (632), 2; vgl. 5. 6. epit. 518 (571), 4. 7. epit. 517 (570), 1; vgl. 2. 7. 8. 8. ibid. 518 (572), 8. 9. Gestellet durch etliche hierzu verordnete Theologen im Jar 1583, Dresden 1584.

nicht weiter angenommen werden, *dann als Zeugen der Wahrheit und sofern als sie mit der heiligen Schrift übereinkommen,*[1]) so war doch nicht nur für die persönliche Überzeugung der Theologen der Konkordienformel dies *„quatenus“* ein *„quia“*, sondern es galten auch auf Grund dieser Überzeugung die Symbole abweichendem Schriftverständnis gegenüber als *normae interpretandi,* welche die alleinige Autorität der hl. Schrift illusorisch machten. Der Bedeutung, die das Konkordienbuch und vornehmlich die jüngste Interpretationsnorm in ihm, die *solida declaratio ... quorundam articulorum Augustanae confessionis* und ihre *epitome*, faktisch hatte, entspricht es, daſs als der Zweck der Konkordienformel angegeben wird: *ut publicum solidumque testimonium non modo ad eos, qui nunc vivunt, sed etiam ad omnem posteritatem exstaret, ostendens, quaenam ecclesiarum nostrarum de controversis articulis unanimis fuerit esseque perpetuo debeat decisio.*[2]) Und diese „Kirchen“ identifizierten ihre *publica doctrina* insofern mit der christlichen Wahrheit überhaupt, als man annahm, daſs die *unschuldigen Leute* in anderen Kirchen entweder ebenso dächten wie die Konkordienformel, oder nur *aus Einfalt irrten* und der Wahrheit die Ehre geben würden, *wenn sie recht unterrichtet* würden, während *die* [nach dem Maſsstabe der Konkordienformel] *falschen Lehren und derselben halsstarrige Lehrer* unter das [oft angewendete] *damnamus* gestellt wurden.[3]) Diese Weitherzigkeit des Urteilens kann noch heute selbst ein Vertreter der „alleinseligmachenden“ römischen Kirche betätigen.

7. Eine verfassungsmäſsige Einheit bildeten diese Kirchen nicht. Als Kirchen einer christlichen „Konfession“ neben anderen fühlten sie sich nicht.[4]) Auch einen besonderen rezipierten Konfessionsnamen hatten sie noch nicht: *reformierte Kirchen* nannten sich mit allen anderen evangelischen Kirchengemeinschaften auch die Kirchen der Konkordienformel.[5]) Der Name *„Lutherani“* ist freilich alt — schon 1520 ist er nachweisbar[6]) —;

---

1. a. a. O. fol. 162 v. **2.** sol. decl. 572 (637), 16. **3.** praefatio electorum etc. JTMüller, S. 16 u. 17. **4.** Vgl. oben bei Anm. 3. **5.** epit. 569 (633), 5. **6.** 8. Dez. 1520 in einem Brief an Althamer (ThKolde, Andr. Althamer, Erlangen 1895, S. 5 Anm. 1); 15. Dez. 1520 bei Aleander (ThBrieger, Quellen und Forschungen I, Gotha 1884, S. 21).

allein er war ursprünglich ein von den [katholischen] Gegnern geprägter Schimpfname, gleichwie die Namen *„Zwinglianer“* und *„Calvinisten“* in der Konkordienformel.[1]) Auch Zwingli ward „Lutheraner“ gescholten, und noch 1632 gebrauchten selbst in der Schweiz die Katholiken gelegentlich diesen Namen zur Bezeichnung ihrer evangelischen Landsleute.[2]) Allerdings ist der Name „Lutheraner“ auch von Luthers Anhängern früh verwendet worden — schon 1522 bat Luther, man wolle seines *Namens geschweigen und sich nicht „lutherisch“, sondern „Christen“ heissen*[3]) —; allein der Name behielt doch bis in die Zeit der Konkordienformel das unfreundliche Aussehen gegnerischer Prägung. Im Konkordienbuche kommt er nicht vor; *„Kirchen der Augsburgischen Confession“* oder *„der Augsburgischen Confession verwandte Kirchen“* werden hier die Kirchen genannt, um deren Lehre es im Konkordienbuch sich handelt.[4]) Dies aber war der offizielle Titel, unter dem alle Evangelischen Deutschlands, also auch die, welche zum schweizerischen Protestantismus hinneigten oder zu ihm übergingen, im Reiche seit 1555 Duldung genossen.[5]) Erst seit etwa 1585 haben die Anhänger der Abendmahlslehre Luthers im Gegensatz zu den anders denkenden Protestanten den Titel der „Lutheraner“ als Selbstbezeichnung zu gebrauchen begonnen. Seit dem 17. Jahrhundert ward dies allgemeiner üblich; und da man auf der Gegenseite von dem Namen *„Calvinistae“* nichts wissen wollte, blieb ihr der Titel *„Reformierte“*. Noch im Friedensinstrument von 1648 ist der offizielle Name beider evangelischen Gruppen *„confessioni Augustanae addicti“*; aber die diesen *Augsburger Confessions-Verwandten* gewährten Rechte wurden ausdrücklich zugesprochen *etiam iis, qui inter illos „Reformati“ vocantur.*[6]) Und eine den Akten der Friedensverhandlungen angehörige reformierte Eingabe erwähnt in offiziellem Stile beide Namen: ... *inter eos, qui utrinque confessionem Augustanam amplectuntur, sed ex quorundam doctorum placito diversis nominibus, Reformatorum et*

---

1. sol. decl. 674 (761), 2; epit. 544 (605), 1. 2. Heppe, Ursprung, S. 69. 3. Eine treue Vermahnung usw. WA VIII, 685; EA 22, 55. 4. Vgl. oben S. 927 bei Anm. 5 und sol. decl. 570 (634), 8. 5. Vgl. oben S. 839 bei Anm. 7 und S. 865 in Anm. 10. 6. Instrumenta pacis ed JGvMeiern, Göttingen 1738, p. XXVII (Caesareo-Suecicum art. 7 § 1).

Lutheranorum insigniuntur.[1]) Noch im Laufe des 17. Jahrhunderts haben sich dann auf dem Gebiete des Konkordienbuches auch aufserhalb Deutschlands die Ausdrücke *„ecclesia lutherana“* und *„lutherische Kirche“* trotz Luthers Protest eingebürgert.[2]) Aber als „lutherisch“ galten auch einige Kirchen, welche wie die Nürnberger Kirche[3]) oder die Kirche Dänemarks,[4]) ohne zum „reformierten“ Protestantismus überzugehen, die Konkordienformel nicht acceptierten, oder wie Braunschweig-Lüneburg, das zum *corpus doctrinae Julium*[5]) zurückkehrte, sie nachträglich ablehnten. Auch als Bekenntniseinheit hätte demnach eine „lutherische Kirche“ nicht einmal im 17. Jahrhundert existiert, wenn man die Reinheit der Lehre mit der *ἀκρίβεια τῶν δογμάτων*[6]) prüfen wollte, die der Konkordienformel Ideal ist.

8. Die zur Vernichtung des wiederaufgelebten „Kryptocalvinismus“ in Kursachsen 1592 aufgestellten *Visitations-Artikel*,[7]) die positiv und durch Aufweisung der *falsa et erronea doctrina Calvinistarum* im ersten Artikel (*de sacra coena*) noch einmal die *manducatio oralis* und *indignorum* behaupten, im zweiten (*de persona Christi*) die Ubiquitätslehre, im dritten (*de baptismo*) die Wiedergeburt durch die Kindertaufe zum Dogma erheben, im vierten endlich (*de praedestinatione et providentia dei*) der Lehre von der unbedingten Prädestination noch entschiedener als die Konkordienformel den Boden entziehen,[8]) haben nur in Kursachsen symbolische Geltung erlangt und bis ins 19. Jahrhundert hinein *de jure* behalten. Die *solida verboque dei et libro concordiae congrua decisio* der sächsischen Theologen von 1624, die im Streit zwischen den Tübingern und Giefsenern sich im wesentlichen auf die Seite des Giefsener Verständnisses der *exinanitio* stellte (*κένωσις χρήσεως divinae majestatis* seitens der menschlichen Natur Christi, nicht *κρύψις χρήσεως*[9])), war nicht als symbolische

1. Acta pacis etc. ed. JGvMeiern, Hannover 1734—1736. VI, 283. 2. Heppe, Ursprung, S. 59. 3. Vgl. oben S. 909 bei Anm. 2. 4. Vgl. FNielsen, RE IV, 422, 52. 5. Vgl. oben § 89, 9 (S. 910). 6. Vgl. oben S. 8 bei Anm. 5. 7. Symbolische Bücher ed. JTMüller, S. 779 bis 784. 8. Offenbar ist IV, 3 (781, 19 u. 784, 41) mit freier Repugnanz auch gegen das gehörte und verstandene Wort Gottes gerechnet. 9. Vgl. oben S. 922 bei Anm. 3 und S. 923 bei Anm. 4.

Entscheidung gedacht; und der 1655 gegen Georg Calixt in Helmstädt († 1656) von Abraham Calov († 1686) und den anderen Wittenbergern aufgestellte *consensus repetitus fidei verae lutheranae*[1]) hat symbolisches Ansehen nie irgendwo erlangt. Auf lutherischem Gebiet ist mithin das Konkordienbuch das letzte abgeschlossene Resultat der dogmengeschichtlichen Entwickelung[2]) gewesen, das zweifellos als solches sich darstellt.

§ 91. Das Resultat der dogmengeschichtlichen Entwickelung auf reformiertem Gebiet.

Vgl. die Literatur vor § 88. Aufserdem HCRogge, Arminius (RE II, 103 bis 105) und: Dordrecht (RE IV, 798—802); EBertheau, Louis Cappel (RE III, 718—722); RBuddensieg, Alex. Henderson (RE VII, 662—668); EFKMüller, Prädestination (RE XV, 586—602); FKattenbusch, Protestantismus (RE XVI, 165—173); GKawerau, Sigismund (RE XVIII, 331 bis 338); PhSchaff, Westminster Synode (RE² XVI, 845—860). — HHeppe, Die Einführung der Verbesserungspunkte, Kassel 1849. — PhSchaff, The creeds of Christendom with a history and critical notes, 3 Bde., 4. u. 5. Aufl., New-York 1887—1890. — HDuncker, Anhalts Bekenntnisstand usw. 1570—1606, Dessau 1892, nebst Nachwort, Dessau 1892.

1. Der auf reichsdeutschem Gebiete für die nicht-lutherischen Protestanten üblich gewordene Name der „Reformierten“ tut freilich allen nicht-lutherischen Evangelischen [die im Laufe der Zeit die Lutheraner an Zahl weit überholt haben] kein Unrecht: die Lehre ist hier überall „reformiert“. Aber dem [überdies nur in Deutschland so gebrauchten] einheitlichen Konfessionsnamen der *reformierten Kirche* entspricht und entsprach hier noch viel weniger als bei der *lutherischen Kirche* ein einheitliches Konfessions-Ganzes. Und nicht nur deshalb nicht, weil das reformierte Kirchengebiet aus vielen politisch voneinander unabhängigen Landeskirchen, bezw. von der Staatsgewalt nicht protegierten, ja z. T. verfolgten Gemeindekomplexen bestand. Die verschiedenartige Genesis dieser Kirchen hat auch Verschiedenheiten bedingt, die mit dem örtlichen Auseinanderfallen dieses nicht-lutherischen Protestantismus nicht notwendig gegeben waren. Zu unterscheiden sind in dieser Hinsicht schon in der Zeit vor Cromwell,[3]) d. h. vor 1653, mindestens

1. Gedruckt erst 1664; neu ediert von ELThHenke in einem Marburger Prorektoratsprogramm von 1846. 2. Vgl. oben § 3, 3 (S. 11). 3. Über die Zeit nachher vgl. unten Nr. 5 (S. 940 f.).

vier Gruppen: a) der [deutsch-]schweizerische reformierte Protestantismus und die anderen Kirchen, in denen, wie bei den ungarischen und österreichischen „Reformierten“, Bullingers *Helvetica posterior*[1]) maſsgebende Bedeutung erlangte, b) das Gebiet des Calvinischen Einflusses, das, wie die *confessio Gallicana* von 1559,[2]) die *confessio Scoticana* von 1560[3]) und die *confessio Belgica* von 1561[4]) beweisen, früh weit über die engen Grenzen Genfs sich ausdehnte, aber weil Calvins dogmatisch-systematische Arbeit im gesamten „reformierten“ Protestantismus, wenn auch verschieden stark, einwirkte, von den anderen Gebieten gar nicht scharf abgegrenzt werden kann, c) das auf [Butzerischem und] philippistischem Unterbau ruhende reformierte Christentum in Deutschland, und d) die nach ihren [42 Artikeln von 1552 und den aus ihnen hervorgewachsenen] 39 Artikeln von 1571[5]) in der Lehre auf Butzerisch-Lutherschem Grunde aufgebaute, in ihrer Verfassung und in den Kirchengebräuchen der katholischen Kirche nahe gebliebene anglikanische Kirche.

2. All diese Kirchen hatten eine aus der Reformation geborene „reformierte“ *doctrina publica*, die Luthers Abendmahlslehre ablehnte; die drei erstgenannten Gebiete — also alle auſser der anglikanischen Kirche, die, ein Ding *sui generis*, nur vom Standpunkt des konfessionellen Luthertums aus mit den anderen zusammengefaſst werden kann, — waren auch in manchem anderen, so in der Ablehnung der Taufwiedergeburt, fast durchgehends auch in der Stellung zu den Bildern in den Kirchen und zumeist endlich auch in der Zählung der Gebote, unter einander dem Luthertum gegenüber einig; und die beiden ersten Gruppen hatten auch in der Kirchenverfassung Gemeinsames. — Diese *doctrina publica* ist aber in den meisten dieser Kirchen nur einer viel allgemeineren, weniger theologischen

---

1. Vgl. oben S. 896 bei Anm. 5. **2.** EFKMüller, S. 221—232. **3.** ibid. 249—263. Die bei Niemeyer, coll. conf. p. 357—359, unter dem Titel „confessio Scoticana posterior“ gedruckte confessio fidei ecclesiae Scoticanae von 1581 (EFKMüller, S. 263—265) ist kein ausgeführtes Bekenntnis, sondern vielmehr eine einmütige Erklärung zu dem Bekenntnis von 1560. **4.** EFKMüller, S. 233—249. **5.** ibid. 505—522. Die unter Elisabeth 1563 veröffentlichte Gestalt dieser Artikel zählt nur 38, da der 1571 vom Parlament wiederhergestellte Artikel 29 des Entwurfs, der einen Protest gegen die manducatio oralis enthält (Müller, S. 516), gestrichen war.

Norm unterstellt worden, als es im Luthertum seit Anerkennung der Apologie der Fall war. Schon dieser Umstand, ferner die politische Zusammenhangslosigkeit der reformierten Kirchen, endlich das Fehlen der weitest gehenden neuen Gedanken Luthers [1]) bei Zwingli, Butzer, Bullinger und Calvin, die humanistische Weite der Zwinglischen Traditionen und die vorsichtige Art der theologischen Arbeit Calvins — dies alles hat den reformierten Kirchen solche theologischen Kämpfe erspart, wie sie dem deutschen Protestantismus aus Luthers vieldeutigerem Erbe und aus der Spannung zwischen Lutherschen und Melanchthonischen Traditionen erwuchsen. Nur eine dogmatische Frage hat in der Epigonenzeit unter den „Reformierten" Lehrstreitigkeiten hervorgerufen, die mehr oder minder das gesamte Kirchengebiet aufregten: die prädestinatianische. Sie erfordert daher eine etwas eingehendere Erörterung.

3a. Die reformierten Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts haben dem Gedanken einer unbedingten göttlichen Gnadenwahl einen verschieden deutlichen Ausdruck gegeben. Der Genfer und der Heidelberger Katechismus sprechen nicht von ihr; auch die Tetrapolitana bietet keinen Artikel *de praedestinatione*;[2]) die *Basiliensis prior* von 1534 erwähnt nur gelegentlich in dem Artikel *von Gott*, dafs Gott *alle die erwählt habe, die er mit dem Erbe ewiger Seligkeit begaben will*;[3]) die *Helvetica prior* von 1536 gedenkt der *alle Dinge* regierenden *Fürsichtigkeit Gottes* und seines ewigen Heilsrates ohne von Erwählung zu sprechen.[4]) Die anglikanischen Artikel bringen einen Artikel *de praedestinatione et electione*; doch stellen sie neben die Erwähnung des in der *praedestinatio ad vitam* sich darstellenden *aeternum dei propositum* einen an Luthers Stellung erinnernden Hinweis auf die *promissiones . . . generaliter propositae* und auf die *dei voluntas . . ., quam in verbo dei habemus diserte revelatam.*[5]) Bullingers *Helvetica posterior*

---

1. Vgl. oben § 79, 2bcd (S. 743ff.) u. S. 772 bei Anm. 1. **2.** Doch vgl. oben S. 838 bei und mit Anm. 8. **3.** EFKMüller; S. 95, 15. Die lateinische Übersetzung von 1561 hat diesen ersten Artikel wie andere zerlegt und dem Unterteil den Titel „de praedestinatione" gegeben (I, 3. Niemeyer p. 87). **4.** art. 6 u. 10, EFKMüller, S. 102 u. 103. **5.** art. 17, EFKMüller, S. 511.

behandelt die alles ordnende *providentia dei*, erwähnt auch in dem Artikel *de praedestinatione dei et de electione sanctorum* gelegentlich den *reproborum numerus*; doch bespricht sie nur die *praedestinatio ad vitam* und warnt vor allem *„quaerere extra Christum“*, vor allem Grübeln über die Prädestination: *audienda est praedicatio evangelii eique credendum.*[1]) Nur wenig schroffer redet die *confessio Scoticana.*[2]) Das doppelte Dekret Gottes ist neben dem Hinweis auf die alles ordnende *providendia dei* in vorsichtiger Weise erwähnt in der *confessio Gallicana*[3]) und *Belgica.*[4]) In ganzer Schärfe, d. h. so, dafs der Sündenfall nicht „infralapsarisch“ nur als von Gott vorausgesehene und zugelassene Voraussetzung seines ewigen Ratschlusses, sondern „supralapsarisch“ als von Gott gewolltes Mittel zur Verwirklichung desselben gedacht ist, entwickelt nur der in seiner Geltung auf Genf beschränkte *consensus Genevensis* die Calvinische Prädestinationslehre.[5]) — Allein man darf aus diesen Verschiedenheiten nicht vorschnell auf Lehrdifferenzen zwischen den verschiedenen Theologen und Kirchen schliefsen. Dafs Calvin der Verfasser des Genfer Katechismus war; dafs die Apologie der Tetrapolitana ein dem individuellen Leben vorangehendes *Verordnen* Gottes *„zu Gnaden, oder Ungnaden“* kennt;[6]) dafs Ursinus in seiner Erklärung des Heidelberger Katechismus streng calvinisch von dem doppelten Ratschlufs Gottes redet, ja ausdrücklich sagt, Gott habe, da er dem Protoplasten seine Gnade entzog und so ihn fallen liefs, zeigen wollen, dafs die Kreatur nichts Gutes tun oder festhalten könne, wenn Gott sie nicht halte[7]): dies Dreifache warnt vor solchen Schlüssen. Der Gedanke der unbedingten göttlichen Gnadenwahl war zunächst der Hintergrund der Gnadenlehre aller reformierten Theologen. Dafs sie nicht alle gleich geneigt waren, diesen Hintergrund hervorzukehren; dafs sie, wenn sie es taten, vor einem Aufdecken der Schroffheiten ihrer Prädestinationslehre in verschiedenem Mafse sich

---

1. art. 6 u. 10, Müller, S. 176f. u. 181f. 2. Vgl. was in art. 1 (Müller, S. 250) über die providentia und in art. 8 (S. 251f.) über die electio gesagt ist (elegit nos). 3. art. 8, Müller, S. 223 und art. 12 S. 224. 4. art. 13, Müller, S. 237 und art. 16 S. 239. 5. Vgl. oben S. 888 bei Anm. 4; CR 36 (Calvini opp. VIII), 294f.; Niemeyer p. 251. 6. Schweizer, Centraldogmen I, 177. 7. ibid. I, 473.

scheuten; dafs die einen, wie Butzer, der ältere Calvin und Bullinger, das Korrelat der unbedingten Gnadenwahl, die *reprobatio,* deshalb nicht ausdrücklich ins Auge fafsten, weil sie vom Glauben der Erlösten ausgingen, während die anderen vor der „objektiven" Konstatierung eines doppelten ewigen Dekrets Gottes nicht zurückschreckten: das alles weist nur auf differente praktische Haltung, aber nicht auf eigentliche dogmatische Differenzen hin. Selbst der Unterschied zwischen infralapsarischem und supralapsarischem Denken ist geringer, als er scheint.[1]) Denn die Grenze zwischen dem göttlichen *permittere* und *ordinare* dem Bösen gegenüber ist fliefsend, und die Freiheit des Sündenfalls in dem Sinne, in dem bei deterministischem Denken für Freiheit Raum bleibt,[2]) hat selbst der *consensus Genevensis* nicht geleugnet: *nullo negotio,* sagt er, *utrumque simul conciliant piae mentes, hominem eo statu fuisse locatum, cum primum conditus est, ut sponte cadendo sibi ipse exitii causa fuerit, et tamen admirabili dei consilio ita fuisse ordinatum, ut voluntaria haec ruina humano generi . . . humilitatis materia foret.*[3])

3 b. Doch in den letzten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts änderten sich die Verhältnisse. Einerseits traten infolge des Einflusses der Calvinschen *institutio* von 1559 und unter der Eiwirkung der vollends von dem doppelten Dekret Gottes ausgehenden Lehrweise Theodors v. Beza († 1605) bei vielen reformierten Theologen die Schroffheiten der Calvinischen Prädestinationslehre schärfer hervor. Andererseits wirkte der Übergang deutscher, philippistischer Landeskirchen zum „reformierten" Protestantismus und aufserhalb Deutschlands (namentlich in England und Holland) das Emporkommen Melanchthonischer, humanistischer, biblischer und katholisch-traditioneller Einflüsse dahin, dafs auch unter den „reformierten" Theologen die Lehre von der unbedingten partikularen Gnadenwahl Gegner fand. — In Holland gerieten am Anfang des 17. Jahrhunderts die Gegensätze aneinander, als Jacobus Arminius, Professor in Leiden († 1609), gegenüber seinem supralapsarisch denkenden Kollegen Franciscus Gomarus († 1641)

1. Vgl. Schweizer II, 183 ff. 2. Vgl. oben S. 536 bei Anm. 7.
3. CR 36 (Calvini opp. VIII), 294 f.; Niemeyer, S. 251.

in vorsichtigster Weise den Universalismus der den Menschen allein rettenden, aber nicht unwiderstehlich wirkenden Gnade festzuhalten versuchte.[1]) Arminius starb, ehe der Streit gefährliche Dimensionen angenommen hatte. Doch trotz aller Gegenwirkungen der Orthodoxie wurden nach seinem Tode die „Arminianer" immer zahlreicher, und 1610 protestierten sie gegen die Anfeindungen, die sie erfuhren, durch die sog. Remonstranz.[2]) Unter Abweisung der Gegenlehre wird hier ein Fünffaches behauptet: 1. Gott beschlofs *aeterno immutabili decreto* vor Schöpfung der Welt, *in Christo, propter Christum et per Christum* diejenigen zu retten, *qui spiritus sancti gratia in eundem ejus filium credunt et ... perseverant; contra vero eos, qui non convertuntur ..., condemnare*; 2. Christus ist *pro omnibus et singulis* gestorben; 3. der Mensch hat die *salutaris fides* nicht *a se ipso*; er mufs vielmehr *a deo in Christo per spiritum ejus sanctum* wiedergeboren werden; 4. die Gnade Gottes, der alles Gute zuzuschreiben ist, *non est irresistibilis*; 5. diese Gnade ist stets ausreichend, aber dafs sie nicht verlierbar sei, kann nicht *cum plena animi tranquillitate et plerophoria* behauptet werden.[3]) Zur Verurteilung der „Neuerer" ward nun eine niederländische Nationalsynode nach Dordrecht berufen; und zur Teilnahme sind Theologen aller bedeutenderen reformierten Kirchen eingeladen und zumeist auch erschienen. Die Entscheidungen dieser Dordrechter Synode (November 1618 bis Mai 1619), die *canones Dordrechtani* oder *Dordraceni*,[4]) wenden sich direkt gegen die Remonstranz. Das beweist schon die Kapitelteilung. Denn in cap. I wird *de divina praedestinatione*, in II *de redemptione*, in III u. IV *de conversionis modo*, in V *de perseverantia sanctorum* gehandelt. Der Remonstranz gegenüber bestätigen diese *canones* in entschiedenen, wenn auch behutsamen Ausführungen die Annahme einer un-

---

1. Vgl. Schweizer II, 40 ff. **2.** Deutsch mit Kürzungen bei JRegenboog, Kurze Gesch. der Remonstranten, aus dem Holländischen, Lemgo I, 1781, S. 60—69, und [noch mehr gekürzt] bei Schweizer II, 66 ff.; der ganze lateinische Text ist selten gedruckt (vgl. Regenboog, S. 60 Anm. 61), die positiven Artikel allein drucken HLBenthem, Holländischer Kirchen- und Schulen-Staat, Frankfurt u. Leipzig 1698, I, 635—638 und JGWalch, Hist. u. theol. Einleitung in die Religionsstreitigkeiten, ... aufser der ev.-luth. Kirche, III, Jena 1734, S. 540—543. **3.** Walch a. a. O. **4.** Niemeyer p. 690—728; EFKMüller, S. 843—861.

bedingten partikularen Gnadenwahl, einer partikularen Geltung des allgenugsamen Werkes Christi, einer partikularen Berufung und Wiedergeburt und die Annahme der Unverlierbarkeit der Gnade. *Est autem electio,* heifst es im ersten Kapitel, *immutabile dei propositum, quo ante jacta mundi fundamenta e universo genere humano, ex primaeva integritate in peccatum et exitium sua culpa prolapso, secundum liberrimum voluntatis suae beneplacitum, ex mera gratia, certam quorundam hominum multitudinem aliis nec meliorum nec digniorum, sed in communi miseria cum aliis jacentium, ad salutem elegit in Christo.*[1]) Auch der *reprobatio* wird gedacht, und zwar, echt Calvinisch, als des deutlichsten Beweises für das *gratuitam esse* der Gnadenwahl: *ceterum aeternam et gratuitam hanc electionis nostri gratiam eo vel maxime illustrat nobisque commendat scriptura sacra, quod porro testatur non omnes homines esse electos, sed quosdam non electos sive in aeterna dei electione praeteritos, quos scilicet deus ex liberrimo, justissimo, irreprehensibili et immutabili beneplacito decrevit in communi miseria, in quam se sua culpa praecipitarunt, relinquere.*[2]) Für die Behutsamkeit der Ausführungen ist bezeichnend, was im fünften Kapitel über die *perseverantia sanctorum* gesagt wird: *enormibus peccatis [fideles] ... spiritum sanctum contristant, fidei exercitium interrumpunt, ... sensum gratiae nonnumquam ad tempus amittunt, donec per seriam resipiscentiam in vitam revertentibus paternus dei vultus rursum affulgeat. deus enim ... ex immutabili electionis proposito spiritum sanctum etiam in tristibus lapsibus a suis non prorsus aufert.*[3]) Die Fassung der Lehre im ersten Kapitel ist infralapsarisch; doch ist der Supralapsarismus nicht ausgeschlossen.

3c. Seitdem hat sich nicht nur die Partei der Arminianer als besondere kirchliche Gemeinschaft bis zur Gegenwart erhalten; es ist vielmehr auch aufserhalb der Niederlande bereits in der Zeit der Orthodoxie in einzelnen reformierten Kirchen ein Zurückstellen der streng-prädestinatianischen Traditionen möglich geblieben oder möglich geworden. Förmlich rezipiert wurden die Dordrechter Beschlüsse aufserhalb der Niederlande nur in Frankreich und der Schweiz. Aber selbst in diesen

---

1. I, 7, Müller, S. 844. 2. I, 15, S. 845. 3. V, 5 u. 6, S. 857.

Gebieten machte sich ein, freilich sehr bescheidener Versuch geltend, die Schroffheiten der Prädestinationslehre zu mildern: der *universalismus hypotheticus* des Moïse Amyraut in Saumur († 1664). Diese Lehrweise brach der Orthodoxie faktisch nichts ab. Denn der angenommene universale Heilswille wäre nur realisierbar gewesen, wenn die Menschen von sich aus hätten glauben können; da sie es nicht können, tritt die unbedingte partikulare Gnadenwahl ein.[1]) Daher ist Amyraut in Frankreich unangefochten geblieben. Die Schweiz aber hat 1675 in der *formula consensus ecclesiarum helveticarum reformatarum circa doctrinam de gratia universali et connexa*[2]) den Amyraldismus entschieden zurückgewiesen. — In Deutschland hat die Anerkennung der Augustana [variata] in den reformierten Territorien[3]) zwar nicht verhindert, dafs auch hier zumeist unter Zurückdrängung der philippistischen Traditionen streng prädestinatianische Theologie (holländische und schweizerische) bestimmend ward.[4]) Doch tritt die Neigung, die Schroffheiten der Prädestinationslehre zurückzustellen, in mehreren der deutsch-reformierten Bekenntnisschriften, z. B. in dem Bekenntnis der Casseler Generalsynode von 1607[5]) und in dem Bentheimer Bekenntnis von 1613,[6]) deutlich hervor. Und die für die reformierten Hoftheologen Brandenburgs Richtung gebende *confessio Sigismundi* von 1614[7]) suchte unklar ein Drittes zwischen dem verworfenen Gedanken, dafs der *Ratschluss der Verwerfung zur Verdammnis* als ein *absolutum decretum, ein freier lediger Ratschluss, zu achten* sei, und der ebenso perhorreszierten „pelagianischen" Meinung, *dass Gott propter praevisam fidem ... etliche auserwählt habe.*[8]) Ja, in Anhalt (aufser Anhalt-Zerbst, das 1644 zum Luthertum zurückkehrte) behielt ein reformiertes Kirchentum Bestand, das seine philippistische Herkunft nicht verleugnete: die sogen.

---

1. Vgl. oben S. 887 bei Anm. 7—9. **2.** EFKMüller, S. 861—870; Niemeyer, S. 729—739. **3.** Vgl. oben S. 839 bei Anm. 7 und S. 929 bei Anm. 5. Die durch Einwanderungen aus Holland entstandenen reformierten Gemeinden in den Rheinlanden haben m. W. die Augustana nie offiziell acceptiert. **4.** Vgl. z. B. den consensus Bremensis von 1595 c. 7 u. 8 (EFKMüller, S. 756ff.) und das Straffortsche Buch von 1599 (ib. S. 802). **5.** cap. 4, EFKMüller, S. 819. **6.** art. 10 u. 11, EFKMüller, S. 834. **7.** EFKMüller, S. 835—843. **8.** ibid. S. 842.

repetitio Anhaltina von 1579,[1]) eine Privatschrift des in der entscheidenden Zeit in Anhalt einflussreichsten Theologen, des Zerbster Superintendenten Wolfgang Amling († 1606), hatte den Melanchthonischen Gedanken[2]) der *tres causae concurrentes in conversione hominis* vertreten.[3]) — In der anglikanischen Kirche behielten, der Haltung der 39 Artikel entsprechend, trotz der streng prädestinatianischen Lambeth-Artikel von 1595[4]) neben den Anhängern der strengen Prädestinationslehre auch Vertreter des Universalismus Raum; ja seit dem Kampfe mit den Puritanern im 17. Jahrhundert gewannen hier die arminianischen Tendenzen immer mehr Boden; und in dem aus der anglikanischen Kirche hervorgewachsenen Methodismus ist die an Whitefield († 1770) sich anlehnende calvinistische Gruppe neben dem von John Wesley († 1791) begründeten, arminianisch denkenden wesleyanischen Methodismus nie bedeutsam gewesen und schliesslich fast ganz ausgestorben.[5]) Die in der anglikanischen Staatskirche seit der Zeit der Elisabeth als frondierende Gruppe vorhandenen Presbyterianer blieben der Calvinischen Tradition treu; und nach dem Siege der Revolution haben sie im Bunde mit den Schotten in der *Westminster-confession* von 1647[6]) und dem gleichzeitigen grossen und kleinen „Westminster-Katechismus“[7]) Bekenntnisschriften geschaffen, die Calvinische Traditionen in reinster Form ausprägen. Die Prädestinationslehre wird in dem Westminster-Bekenntnis[8]) in engstem Zusammenhang mit der Lehre von der göttlichen *ordinatio* so entwickelt, dass ohne Entscheidung für den Supralapsarismus oder Infralapsarismus das doppelte Decretum Gottes ohne jede Verhüllung zur Geltung kommt. Echt Calvinisch heisst es nach Besprechung der Erwählung der zur Seligkeit Prädestinierten: *reliquos humani generis deo placuit secundum consilium voluntatis suae inscrutabile ... in gloriam supremae suae in creaturas potestatis praeterire eosque ordinare ad ignominiam et iram pro peccatis suis ad laudem justitiae suae gloriosae.*[9])

---

1. Niemeyer p. 642—652. **2.** Vgl. oben S. 845 bei Anm. 3. **3.** Niemeyer p. 619 u. 638ff. **4.** EFKMüller, S. 525f. **5.** Vgl. RE XII, 777, 40ff. **6.** EFKMüller, S. 542—612. **7.** ibid. S. 612—643 und 643—652. **8.** cap. 3, EFKMüller, S. 549—553. **9.** ibid. 3, 7, S. 552.

4. Die in der vorigen Nummer erwähnte *formula consensus* von 1675 hat für das kleine Gebiet, für das sie galt, auch die calvinischen Anschauungen von der Autorität der Schrift [die klarer und schärfer als in irgend einem anderen Symbol, in der *Westminster-confession* zum Ausdruck gebracht sind [1]] in einer Weise zum Abschlufs gebracht, die charakteristisch ist für die Vorstellungen von der Unfehlbarkeit der Schrift in der [reformierten und lutherischen] Orthodoxie des 17. Jahrhunderts. Im Gegensatz zu der von Ludwig Cappellus, einem Kollegen und Freunde Amyrauts in Saumur († 1658), in seinem *Arcanum punctationis revelatum* (1624) entwickelten Anschauung von dem nachtalmudischen Ursprung der Punktation im AT. und im Gegensatz zu der von demselben Salmurienser Gelehrten in seiner *Critica sacra* (1650) empfohlenen alttestamentlichen Textkritik erklärte jene *formula antisalmuriensis* (wie sie Schweizer [2] treffend genannt hat), der *hebraicus veteris testamenti codex* sei *tum quoad consonas, tum quoad vocalia, sive puncta ipsa, sive punctorum saltem potestatem, et tum quoad res, tum quoad verba θεόπνευστος,* [3] und wenn man versuche, *lectionem hebraicam ... ex LXX seniorum aliorumque versionibus graecis, codice samaritano, targumim chaldaicis vel aliunde etiam, immo quandoque ex sola ratione emendare,* so sei dies nicht zu billigen. [4]

5. Die oben [5] erwähnte *Westminster-confession* ist, inbezug auf die Kirchenverfassung revidiert und gelegentlich auch sonst unbedeutend verändert, übernommen worden von der im Savoy-Palast in London 1658 erlassenen sog. *Savoy declaration* der englischen Kongregationalisten. [6] Nun schliefsen zwar die kongregationalistischen (independentistischen) Prinzipien die Bindung der Einzelgemeinden durch eine allgemeine Lehrnorm aus: hier sind wirklich die mannigfachen im Laufe der Zeit entstandenen Glaubensbekenntnisse nur *Zeugnisse* davon, *wie jederzeit die heilige Schrift ... in der Kirche Gottes von den*

---

1. cap. 1, S. 542—547. 2. II, 501. 3. can. 2, EFKMüller, S. 862. 4. can. 3, S. 863. 5. S. 939 bei Anm. 6. 6. Vgl. RE X, 687, 14 ff. Den Text bietet unter Hervorhebung der Abweichungen von dem Westminster-Bekenntnis WWalker, Creeds and platforms of congregationalism, New-York 1893, S. 367—402. EFKMüller notiert die Varianten unter dem englischen Text der Westminster-confession.

damals Lebenden verstanden worden ist.[1]) Allein diese Zeugnisse haben durch die Jahrhunderte hin die kongregationalistische Lehrtradition bestimmt. Ebenso ist die Lehrtradition bei den von den englischen Independenten seit 1633 abgezweigten Baptisten durch die in den Kreisen der Independenten herrschenden Einflüsse der Calvinischen Theologie bestimmt worden. In der gewaltigen religiösen Gährungs-Periode, die England im 17. Jahrhundert durchlebte, haben demnach „reformierte" Traditionen sich zusammengefunden mit Nachwirkungen des Anabaptismus der Reformationszeit. Denn nicht nur bei den Baptisten, sondern auch bei den Kongregationalisten liegen solche Nachwirkungen vor.[2]) Da nun Kongregationalisten und Baptisten auf englisch-amerikanischem Boden zu den bedeutendsten christlichen Teilkirchen zählen; da ferner eine Reihe anderer englisch-amerikanischer Kirchengemeinschaften (das gilt z. B. von Unitariern und Adventisten) von ihnen abgezweigt sind, teils (das gilt von den Quäkern) direkt in jener Gährungs-Periode des englischen Protestantismus wurzeln; da endlich auch heute noch einzelne kleinere christliche Kirchengemeinschaften existieren, die unmittelbar aus dem Anabaptismus des 16. Jahrhunderts stammen (die Mennoniten und die Nachkommen der mährischen Täufer in Amerika gehören hierher): so könnte es als eine Aufgabe der DG erscheinen, auch die dogmengeschichtliche Entwickelung der neben dem Wittenberger und Schweizer Protestantismus hergehenden spiritualistisch-radikalen Reformbewegung des sog. Anabaptismus zu verfolgen. Allein die direkten Nachwirkungen dieser Bewegung in den in der Christenheit der Gegenwart offiziell noch irgendwie geltenden Lehrnormen — und um diese nur handelt sich's in der Dogmengeschichte — sind so gering, jene Bewegung selbst aber so komplexer Natur, daſs der Umfang der bei Hereinziehung des Anabaptismus in die DG nötig werdenden Ausführungen in einem unerträglichen Miſsverhältnis stehen würde zu dem geringen Gewinn, den sie für die Dogmengeschichte ergäben. Die DG kann daher abbrechen, wenn sie die Geschichte der Entstehung und der offiziell legitimierten Veränderungen des griechisch-orthodoxen und des römisch-katho-

1. Vgl. oben S. 927 bei Anm. 8. 2. Vgl. RE III, 425, 56ff.

lischen, des lutherischen und des reformierten Lehrbegriffs zum Abschlufs gebracht hat.

§ 92. Schlufsbemerkungen.

[KBHundeshagen], Der deutsche Protestantismus, seine Vergangenheit und seine heutigen Lebensfragen. Frankfurt a. M. [1846], 3. Aufl. 1850. — GFinsler, Geschichte der theologisch kirchlichen Entwickelung in der deutsch-reformierten Schweiz seit den dreifsiger Jahren. Zürich 1881. — PhSchaff, Creed revision in the presbyterian churches. New-York 1890. — JGottschick, Die Kirchlichkeit der sog. kirchlichen Theologie geprüft. Freiburg i. B. 1890. — EChrAchelis, Zur Symbolfrage. Berlin 1892. — JKaftan, Die Verpflichtung auf das Bekenntnis der evangelischen Kirche (Hefte zur ChrW 6), Leipzig 1893. — AAgricola, Bekenntnisgebundenheit und Lehrfreiheit unter dem Gesichtspunkt des Rechts. Eisenach 1898 (hier S. 5 weitere Literatur). — HMulert, Die Lehrverpflichtung in der evangelischen Kirche Deutschlands, Zusammenstellung der Bestimmungen und Formeln usw., Tübingen und Leipzig 1904. — GLöber, Die im evangelischen Deutschland geltenden Lehrverpflichtungen. Leipzig 1905. — WHerrmann, Moderne Theologie des alten Glaubens (ZThK 1906, S. 175—233). — ETröltsch, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. München und Berlin 1906.

1. AHarnack hält ein solches Abbrechen der DG, wie es in diesem Buche empfohlen[1]) und betätigt worden ist, „für einen schweren Fehler", weil durch ein solches Verfahren nur das Vorurteil bestärkt werde, als seien die dogmatischen Bildungen der Reformationskirchen ihre klassische Ausgestaltung, während sie doch nur als Durchgangspunkte betrachtet werden dürften.[2]) Dafs ich dies Vorurteil nicht gestärkt wissen möchte, setzt Harnack dabei mit Recht voraus. Die Schulform der reinen Lehre ist in der Tat „nur die vorläufige, nicht die endgültige Gestalt des Protestantismus".[3]) Insofern sind die „dogmatischen Bildungen der Reformationskirchen" auch mir nur Durchgangspunkte innerhalb der noch heute nicht abgeschlossenen Entwickelung des neuen Verständnisses des Evangeliums, das mit der Reformation erschlossen worden ist, gleichwie auch die Orthodoxie, der Pietismus, der Rationalismus, die Erweckung und die moderne Theologie Etappen in

---

1. Vgl. oben § 3, 3 (S. 11). 2. DG III², 585; III³, 613. 3. ARitschl, Pietismus II, 88; Harnack, DG I³, 5 Anm. 2.

dieser wahrlich nicht immer gradlinig fortschreitenden Entwickelung sind. Dennoch kann ich den Folgerungen, die Harnack hieraus für die Behandlung des Protestantismus in der DG zieht, nicht zustimmen. Harnack läfst der DG dem Protestantismus gegenüber nur die Wahl zwischen seiner Art des Abbrechens[1]) und einer Fortführung der DG bis zum heutigen Tage. Wenn er dann gegen die zweite Alternative geltend macht, dafs das, was sich seit dem Ende des 17. Jahrhunderts im Protestantismus abgespielt habe, formell und zum Teil auch materiell der alten Dogmengeschichte nicht mehr ähnlich sehe,[2]) und dafs die seitdem inbezug auf die Lehre eingetretenen Wandlungen dogmengeschichtlich schlechterdings nicht erfafst werden könnten, weil sie bisher nicht zu einer kirchlichen Ausprägung gelangt seien,[3]) so kann ich diesem Doppelten nur zustimmen. Aber gegen die Art, wie Harnack selbst zu einem Abschlusse kommt, läfst sich, wie ihm selbst unverborgen ist,[4]) gleichfalls ein Zwiefaches einwenden, das oben in der Einleitung[5]) teils nur angedeutet, teils noch gar nicht erörtert werden konnte (vgl. Nr. 2).

2a. Zunächst nämlich spricht gegen eine Ausschaltung der Geschichte der protestantischen Lehrbegriffe aus der DG die Stellung, die das von der Epigonenzeit der Reformation uns modifiziert überlieferte alte Dogma, das *doctrinae ecclesiasticae corpus voce Lutheri repurgatum,*[6]) noch heute faktisch behauptet. Zwar gibt es moderne Kirchenbildungen, die nie „Symbole" gehabt haben; und die Kantonal-Kirchen der Schweiz haben die Verpflichtung auf die alten Bekenntnisschriften abgeschafft. Weiter ist in nicht wenigen evangelischen Kirchen der Gegenwart die Autorität der Symbole offiziell eingeschränkt worden. Die *église réformée de France* hat auf der Pariser Generalsynode von 1872 ihrem alten Bekenntnis, der 1571 in La Rochelle revidierten *confessio Gallicana*, nur dieselbe Bedeutung belassen, die alle reformatorischen Bekenntnisse als Zeugen des reformatorischen Glaubens für sie wie für jeden evangelischen Christen haben. Denn sie erklärte von sich: *avec ses pères et ses martyrs dans la confession de*

1. Vgl. oben S. 7 bei Anm. 1. 2. III³, 613 Anm. 3. I³, 5 f. 4. Vgl. I³, 6 u. III³, 613 Anm., alinea 2. 5. § 2, 2 (S. 9). 6. Melanchthon CR XII, 269; vgl. oben S. 866 in Anm. 2 und S. 927 bei Anm. 4.

La Rochelle, avec toutes églises de la réformation dans leurs diverses symboles, elle proclame l'autorité souveraine des Saintes Ecritures en matière de foi, et le salut par la foi en Jésus Christ, fils unique de Dieu, mort pour nos offenses et ressuscité pour notre justification. elle conserve donc ... les grands faits chrétiens représentés dans ses sacraments, célébrés dans ses solennités religieuses et exprimés dans ses liturgies, notamment dans la confession des péchés, dans le symbole des apôtres et dans la liturgie de la sainte cène.[1]) In Amerika haben die Presbyterianer — freilich bisher, ohne zu einem Ende gekommen zu sein — vor drei Lustren über eine Revision ihrer Westminster-Konfession verhandelt. In Deutschland sind in den meisten evangelischen Kirchen im Laufe des 19. Jahrhunderts evangelisch-weite Verpflichtungsformeln eingeführt worden, deren mustergültigste diejenige der lutherischen Kirche des Königreichs Sachsen sein wird: *Ich gelobe vor Gott, dass ich das Evangelium von Christo, wie dasselbe in der hl. Schrift enthalten und in der ersten ungeänderten Augsburgischen Konfession und sodann in den übrigen Bekenntnisschriften der ev.-lutherischen Kirche bezeugt ist, nach bestem Wissen und Gewissen lauter und rein lehren und verkündigen will.*[2]) Und überall, wo die in vielen deutschen Kirchen eingeführte Union mehr ist als eine den Unionsgedanken nur in schwächlichster Unbestimmtheit festhaltende *„konfoederative Union"*,[3]) da haben die Bekenntnisse in allem, was über den lutherisch-reformierten *consensus* hinausgeht, ihre verpflichtende Kraft verloren; ja selbst in den „lutherischen Gemeinden" der preufsischen Landeskirche ist

1. EFKMüller, Die Bekenntnisschriften der ref. Kirche, S. 910.
2. Mulert, S. 38; Löber, S. 58. 3. Als eine „konföderative Union", deren Wesen darin bestehe, „dafs sie eine organische Verbindung der Gemeinden beider konfessionellen Denominationen, zugleich aber eine solche Union ist, welche jede der beiden Konfessionen zu ihrem vollen Rechte kommen läfst", würde die preufsische Union zu bezeichnen sein, wenn eine Erklärung des Präsidenten des Ev.-Oberkirchenrats in der Generalsynode (13. Nov. 1894) als infallibele Deutung des Tatbestandes angesehen werden könnte. Doch sind Theologen, die wie KINitzsch denken (vgl. WBeyschlag, Karl Immanuel Nitzsch, Berlin 1872, S. 386), aufserhalb der wenigen „Consensus-Gemeinden" eine Abnormität in der preufsischen Landeskirche?

eine strikte Geltung der Konkordienformel nicht möglich.[1]) — Dennoch wirkt selbst in den Schweizer Kirchen und bei den Kongregationalisten — die anderen modernen Kirchen ohne Symbole sind unbedeutend — durch Vermittelung der liturgischen Bräuche, des Kirchengesangs und der Gemeindetradition das alte Dogma stärker nach, als die Stellung dieser Kirchen zu den Symbolen vermuten läfst. Und in den meisten sonstigen evangelischen Kirchen haben die Symbole überdies noch heute eine, wenn auch praktisch vielfach unsicher und unklar gewordene, direkt normative Bedeutung irgendwelcher Art. Ohne irgendwelche Normen für das „Lehren" kann auch keine Kirchengemeinschaft ihre pädagogischen Aufgaben erfüllen.[2]) Neue offizielle Normen aber sind noch nicht gefunden. Daher ist das alte Dogma noch heute eine Gröfse von wirksamerer Bedeutung als die Traditionen, die der orthodoxen, der pietistischen und der rationalistischen Zeit eigentümlich waren.

2 b. Sodann ist freilich einerseits richtig, dafs die Grundgedanken des reformatorischen Verständnisses des Evangeliums, wie auch in den älteren Symbolen des Luthertums deutlich hervortritt,[3]) dem Dogma im Protestantismus eine andere Stellung geben, als es katholischen Traditionen und dem Epigonenprotestantismus[4]) entspricht; andererseits ist ebenso unverkennbar, dafs die Epigonen-Orthodoxie in vorreformatorischen, altkatholischen Voraussetzungen und Dogmen wurzelt, die mit diesen Grundgedanken der Reformation sich nicht vertrugen. Allein auch Harnack verkennt nicht, dafs selbst Luther diese altkatholischen Voraussetzungen und Dogmen festgehalten hatte, ohne ihrer Unverträglichkeit mit seinen neuen Erkenntnissen sich bewufst zu werden. Nirgends in der Geschichte der Reformation ist ein Zeitpunkt nachweisbar, da man vom altkirchlichen Dogma sich geschieden wufste. Selbst Luther hat die der dogmengeschichtlichen Entwickelung seit der altkatholischen Zeit zugrundeliegende falsche Vorstellung, dafs die christliche Wahrheit offenbarte Lehre sei, bewufst nicht überwunden. Dafs eine aus der

---

1. Vgl. oben S. 928 bei Anm. 3. **2.** Vgl. oben § 2, 2 (S. 9). **3.** Vgl. oben S. 825 bei Anm. 11 u. S. 829 bei Anm. 12, dazu Apol. 96 (70), 55: quoties nos de fide loquimur, intelligi volumus objectum, scilicet misericordiam promissam. **4.** Vgl. oben S. 855 bei Anm. 2—10 und S. 927 bei Anm. 4.

hl. Schrift zu schöpfende *lex fidei* in der Kirche Geltung haben müsse, daran hielt er fest; und mit der altkirchlichen *lex fidei* glaubte er übereinzustimmen.[1]) Wenn man dies im Auge behält, so stellt die dogmengeschichtliche Entwickelung des 16. Jahrhunderts, zumal da sie eine Verkümmerung der reformatorischen Grundgedanken mit sich brachte, als eine teilweise Umprägung, Verkürzung und Erweiterung des alten Dogmas sich dar, die von der Dogmengeschichte vorher nicht getrennt werden kann. Diesen widerspruchsvollen Tatbestand hat die Dogmengeschichte, wie Harnack mit Recht sagt,[2]) „einfach anzuerkennen und ihn genau in der Weise, wie er urkundlich vorliegt, zu erheben." Aber tut sie das, wenn sie nur „die mit Widersprüchen behaftete ursprüngliche Position der Reformation inbezug auf die Kirchenlehre ermittelt",[3]) aber nicht im einzelnen zeigt, dafs es und wie es trotz der widerstrebenden Grundgedanken der Reformation zur uneingeschränkten Geltung eines revidierten Dogmas gekommen ist? ja, wenn sie dieses neue Dogma gar nicht erkennbar macht? — Ist es nicht richtiger, die Entwickelung im 16. Jahrhundert so zur Darstellung zu bringen, dafs beides, die zwiespältige Stellung der Reformatoren und das Einbiegen der Epigonen in die alten Traditionslinien, übersehbar wird? — Mir scheint dies zweite Verfahren um so zweifelloser geboten zu sein, je weniger sich leugnen läfst, dafs die Ausprägung der evangelischen Lehre schon in der frühesten Zeit — man denke an die Betonung des *consensus* mit der römischen Kirche in der Augustana[4]) und an die Visitationsartikel![5]) — die Bahnen einschlug, die zum revidierten und ergänzten „neuen" Dogma hinführten.

3. Dafs dies Verfahren das Vorurteil bestärke, als seien die dogmatischen Bildungen der Reformationskirchen ihre klassische Ausgestaltung, das mufs die Ausführung widerlegen. Sie hat ein Doppeltes deutlich zu machen. Sie mufs einerseits, soweit es im Rahmen geschichtlicher Darstellung möglich ist, zu der Erkenntnis führen, dafs die Grundgedanken des reformatorischen Verständnisses des Evangeliums das alte Dogma als solches — man denke an das Athanasianum —

1. Vgl. oben § 79, 3 u. 4 (S. 749ff.). 2. DG I³, 5. 3. ibid. S. 6. 4. S 820 bei Anm. 1. 5. Vgl. oben S. 791.

antiquiert haben. Sie kann zu dieser Erkenntnis führen. Denn wer Luthers Gedanken von dem „*sola fide justificari*" verstanden hat; wer die Tragweite der Vorstellung ermifst, dafs diese *fides justificans* ein Gottesgeschenk ist, das die *regeneratio* in sich schliefst; wer den Zusammenhang dieser Überzeugungen mit Luthers neuer Stellung zur hl. Schrift und mit seiner Aversion gegen irgend ein dem Christen aufzulegendes Gesetz durchschaut; wer darauf achtet, dafs Luthers Glaubensgedanken zunächst durchaus nicht als „objektive Lehre" sich darstellten, sondern als Vorstellungen des die *beneficia Christi* sich aneignenden Glaubens: der wird erkennen müssen, dafs Luther prinzipiell das alte „dogmatische" Christentum, d. h. die Vorstellung überwunden hatte, dafs zum Christ-sein zunächst die Anerkennung einer autoritativ uns gegenübertretenden Lehre gehöre; der wird einsehen können, dafs evangelische Glaubenslehre formell und zum Teil auch materiell etwas ganz anderes sein mufs als das alte Dogma. — Andererseits mufs die Darstellung der dogmengeschichtlichen Entwickelung im 16. Jahrhundert nachweisen, dafs und weshalb diese neuen Gedanken der Reformation so verkümmerten, dafs die engen Lehrkirchen des endenden 16. Jahrhunderts das kleine Resultat der grofsen Bewegung sein konnten. — Wenn die dogmengeschichtliche Behandlung der Reformationszeit dieser ihrer doppelten Aufgabe genügt, so wird gerade die Fortführung der DG bis zu den symbolisch gewordenen Endresultaten der reformationsgeschichtlichen Entwickelung zeigen können, dafs diese Endresultate wahrlich nicht die klassische Ausgestaltung der reformatorischen Gedanken sind.

4. Vermag mein Buch davon nicht zu überzeugen, so ist's die Ausführung der Aufgabe, nicht ihre Fassung, der die Schuld beizumessen ist. Jedenfalls aber will ich keinen Zweifel darüber lassen, dafs es mir fern liegt, die Meinung bestärken zu wollen, als sei eine Besserung unserer verfahrenen kirchlichen Zustände von einer modern aufgeputzten Repristinationstheologie oder von einer — in Wirklichkeit gar nicht durchführbaren! — Rückkehr zu dem „ganzen" Luther zu erwarten. Das Evangelium der Reformation ist auch mir ein heiliges Erbe der Vergangenheit; und ich bin überzeugt, es wird allen Gegenströmungen zum Trotz seine alte Kraft auch

in Zukunft siegreich bewähren. Aber das Evangelium von Christo war im 16. Jahrhundert eingebettet in eine Menge alter, mit ihm innerlich nicht notwendig zusammenhängender Traditionen, die damals seiner Wirksamkeit nicht schadeten, weil sie noch mehr oder weniger als selbstverständlich galten, heute aber ein Hemmnis für seine wirksame Verkündigung sind. Dieser katholische Sauerteig verdient nur ausgefegt zu werden. Das Evangelium fordert zunächst nichts weiter von dem Menschen, als dafs er *sich schenken und geben lasse,*[1]) d. h. anerkenne, was Gott ihn an und von Jesu Christo durch Vermittelung treuer Christen, durch Lesen und durch Hören der evangelischen Verkündigung erfahren läfst. Jeder Schein, als wäre daneben im voraus eine *fides historica* oder *dogmatica* nötig gegenüber den Heilstatsachen und gegenüber einer autoritativen Lehre von Gott, von der hl. Schrift, vom Werk und von der Person Jesu Christi, oder als sei der Glaube später an ein seiner Erfahrung voraneilendes Gesetz des Fürwahrhaltens gebunden, mufs ängstlich vermieden werden.[2]) Glaube ist zunächst nichts weiter als das „von Jesu Christo ergriffen sein". Das hat viele Grade der Intensität und Klarheit. Und der erstarkende Glaube verwächst bei jedem einzelnen mit den Vorstellungsformen, in denen er sich die „Wohltaten Christi" aneignet. Dadurch ist im Wechsel der Zeiten und im Durcheinander der verschiedenartigen gleichzeitig lebenden Menschen eine gröfsere Mannigfaltigkeit der Glaubensvorstellungen bedingt, als die evangelischen Kirchen in der Zeit ertrugen, da sie in der „Schulform der reinen Lehre" bestanden.

1. Apol. 95 (69), 48. 2. Dafs die allsonntägliche Rezitation des Apostolikums, in dem, von den Schlufsworten abgesehen (vgl. oben S. 825 bei und mit Anm. 11), nur fides historica und dogmatica bekannt zu werden scheint, daher schwerlich förderlich sein kann, das müfste m. E. jeder Prediger einsehen, der nicht nur „ganz fertige" glaubensfeste Zuhörer und Gewohnheits-Kirchgänger unter seiner Kanzel hat. — Die Synoden würden deshalb, wie ich meine, im Interesse der gegenwärtigen Aufgaben der Kirche handeln, wenn sie dies unzeitige obligatorische Bekennen der ehrwürdigen, aber — man denke an das „niedergefahren zur Hölle" (vgl. oben S. 780 Anm.) und an die „Auferstehung des Fleisches" — in einzelnem ohne allen Zweifel anstöfsigen und im ganzen mifsverständlichen Formel beseitigten. Bis das geschieht, kann und mufs die kultische Sitte um des Friedens willen getragen werden (vgl. Rö. 14, 19—23 und AG 21, 20—26).

Aber heute wie damals wird die Ausprägung der Glaubensvorstellungen bei den von Gott verordneten „Zeugen“ Jesu Christi als der, wenn auch zeitgeschichtlich bedingte, so doch ursprünglichste Reflex der Offenbarung Gottes in Christo jedem, der in Jesu Christo den lebendigen Gott gefunden hat, nicht nur eine Quelle reichster Belehrung, sondern auch die höchste vorbildliche Norm sein müssen. Und heute wie damals wird der Glaube auch von denen lernen können und müssen, die seit der Apostel Tagen, zumal in den grofsen Zeiten der Kirche, kraftvoll lebendigen Glauben zum Ausdruck zu bringen vermochten. Je lebendiger das hierauf ruhende Pietätsgefühl ist, je sicherer der Glaube, je klarer die Einsicht in die Art seiner Entstehung und seines Wachstums, desto leichter wird innerhalb derselben Kulturepoche eine Verständigung über die Normen der öffentlichen und privaten kirchlichen Verkündigung und Unterweisung gefunden werden können, deren keine organisierte Kirche entraten kann. Dafs jede Zeit ihr „neues Dogma“ aufstelle, ist weder wünschenswert, noch möglich. Denn nicht nur im Laufe der Zeit, sondern auch in der Breite des Raumes treten mannigfaltige, durch die Verschiedenheit der Individualitäten, durch verschiedenartige traditionelle Gebundenheit und durch verschiedenartige Stellung zur Wissenschaft und ihren Resultaten bedingte Glaubensvorstellungen nebeneinander; und wenigstens bei uns, wo wir nicht ein Nebeneinander der verschiedenartigsten christlichen Denominationen haben, wie Nordamerika seinen Christen es bietet, wo vielmehr die Landeskirche nicht mehr, aber auch nicht weniger ist als der äufsere Rahmen für mögliches Christentum in unserem Volke, — da mufs die Kirche für diese Mannigfaltigkeit in sich Raum haben. Daher wird es vermutlich noch lange Zeit das Richtige sein, die alten Normen glaubensmäfsig geltend zu machen. — Was mit solcher „glaubensmäfsigen“ Geltendmachung der alten Normen gemeint ist, kann jeder, der Glauben hat und dogmengeschichtliche Arbeit zu verstehen imstande ist, aus ernstem Studium der Dogmengeschichte lernen. Daher ist die Dogmengeschichte der Kirche nötig, daher ist sie eine theologische Disziplin.

Register.

Die Zahlen verweisen auf die Seiten; die Hauptstellen sind durch ein * ausgezeichnet. Die verwendeten Abkürzungen bedürfen zumeist einer Erklärung nicht; Aug. steht für Augustin, AC für Augustana, Ap. für Apologie der AC, ACAp. für Augustana und Apologie, AS für articuli Smalcaldici, FC für Konkordienformel, a bedeutet Anmerkung; doch ist auf die Anmerkungen nicht besonders hingewiesen, wenn der Name oder die Sache auch im Text der Seite vorkommt. Ein † hinter einer Zahl weist darauf hin, dafs auf der betreffenden Seite in der Anmerkung die Ausgabe genannt ist, nach welcher zitiert wird. Ein ⁰ hinter einem Namen oder einer Zahl bedeutet, dafs die Sache, um die es sich handelt, negiert wird. Einige wenige dogmengeschichtlich wichtige Bibelstellen sind in das Register da eingerückt, wo ihre Fundstelle der alphabetischen Ordnung nach hingehört, z. B. 1. Tim. 2, 4 nach *timor*. Die Verfasser derjenigen Bücher, die bei den Literaturangaben vor den Paragraphen genannt sind, sind hier nicht aufgeführt; ebenso wenig die Namen der Herausgeber, die in den Anmerkungen bei Quellenzitaten genannt sind. Vollständigkeit des Registers kann nicht verbürgt werden und ist bei solchen Begriffen, die nicht Gegenstand dogmatischen Streites geworden sind, wie z. B. *sanctificatio*, auch gar nicht angestrebt worden. Mit Hilfe der vielen Verweisungen, die in den Anmerkungen gegeben sind, wird dennoch das Register bei allen bedeutsamen Personen und Sachen die Auffindung aller wichtigen Stellen ermöglichen.

Druck von Ehrhardt Karras, Halle a. S.

BT 21 .L6 1906 I.M.S.

Loofs
Dogmengeschichte

LIBRARY
[illegible] Studies
[illegible] STREET
[illegible] M5S 1J4